Kirchen-Lexikon
oder
Encyklopädie
der katholischen Theologie
und ihrer Hilfswissenschaften.

Herausgegeben
unter Mitwirkung der ausgezeichnetsten katholischen Gelehrten Teutschlands
von

Heinrich Joseph Wetzer,
Doctor der Philosophie u. Theologie und ord. Professor der orientalischen Philologie an der Universität zu Freiburg im Breisgau,

und

Benedikt Welte,
Doctor der Theologie und ord. Professor an der katholisch-theologischen Facultät zu Tübingen.

Vierter Band.
Felix — Heimsuchung.

Mit Approbation des hochwürdigsten Erzbischofs von Freiburg.

Freiburg im Breisgau,
Herder'sche Verlagshandlung.
1850.

Felix, Manichäer in Africa zur Zeit des hl. Augustin. Er kam im J. 408 nach Hippo, um dort Anhänger zu gewinnen. Er war einer von den Gelehrten der Secte, gewandt, aber ohne höhere Bildung. Mit diesem Felix hielt Augustin eine zweitägige Besprechung in der Kirche, und in Gegenwart des Volks, welche nachgeschrieben wurde. Es sind zwar kirchliche Actenstücke, sagt der Heilige, aber sie werden meinen Büchern beigezählt. Man verhandelte über Gott, Christus, den heiligen Geist, die Natur des Menschen, den freien Willen. Das Gespräch endete mit der Bekehrung des Felix. Er schrieb eine Abschwörungsurkunde, in der er sagt: „ich Felix, der ich dem Manes geglaubt hatte, verdamme ihn nun, und seine Lehre, und den verführerischen Geist, der in ihm war, alle Lästerungen des Manes verdamme ich." Durch diese Bekehrung erlitt auch die Secte in Africa einen großen Stoß. Vgl. Aug. retractat. l. II. c. 8. — De actis cum Felice Manichaeo gestis libri duo — Opp. T. VIII. der Mauriner Ausg. Bei Migne p. 520. — Baron. a. a. 408. n. 128. [Gams.]

Felix, hl. Martyrer, und seine Schwester und Leidensgenossin Regula werden seit uralten Zeiten als die ersten Verbreiter des Christenthums zu Zürich und in der Umgegend verehrt, wie sie auch schon sehr frühzeitig mit der thebäischen Legion (s. Legio Thebaica) in Verbindung gebracht werden. Felix nämlich und seine ihn begleitende Schwester, wie es bei den Bollandisten zum 11. September heißt, der Wuth des Kaisers Maximinian gegen die thebäische Legion entfliehend, gingen durch die Wildniß von Claroma nach Zürich, wo sie sich einige Zeit mit frommen Uebungen und dem Bekehrungswerke der Heiden beschäftigten, bis sie der Statthalter des Kaisers Maximinian hinrichten ließ, was um 303 geschehen sein mag. Aehnliches berichtet Notker in seinem Martyrologium ad III. Idus Septembris mit dem Eingang: „Nativitas sanctorum Martyrum Felicis et Regulae sororis ejus, quorum festivitas, quia solennis apud nos veneratur, passionisque eorum conscriptio pluribus nota habetur etc." (V. Canisii lect. ant. edit. Basnage. t. 2. p. 3. pag. 173, Amstelod. 1725). Wahrscheinlich hatten diese zwei hl. Geschwister, denen man wenigstens das Martyrthum und ihre Ruhestätte zu Zürich nicht abstreiten kann, schon damals eine Capelle zu Zürich, als der Abt Adalbero von Disentis im J. 670 vor einem Avareneinfall sich flüchtend mit den Gebeinen seines Vorgängers Sigisbert und des hl. Martyrers Placidius und mit dem kostbaren Kirchenschmuck nach Zürich seine Zuflucht nahm (Mabill. Annal. t. I. p. 504). Vielleicht weil diese Capelle zu klein und unansehnlich, vielleicht weil sie gegen Ende des 7ten Jahrhunderts verfallen oder zerstört war, erbaute ein vornehmer Alemanne, Ruprecht, zwischen den J. 691—695 eine neue Kirche zu Zürich, zu Ehren, wie sich kaum zweifeln läßt, der hl. Felix und Regula, während Ruprechts Bruder, Wichard, ein Kloster zu Luzern stiftete, aus welchen Stiftungen allmählig die Städte Luzern und Zürich erwuchsen (s. Neugarts Cod. dipl. Alemanniæ, t. I. p. 7—8, und dessen episcop. Const. t. I. p. 47—48). Obgleich übrigens das Großmünster zu Zürich erst ein Werk des Kaisers Otto ist, so kann doch die Todtencapelle an der südwestlichen Seite des Chores identisch mit der von Ruprecht aufgebauten Kirche oder eine Restauration derselben, oder auch ein neuer Bau aus den Zeiten Carls des Großen sein, auf

dessen Namen das Chorherrnstift zu Zürich seinen Ursprung und andere Wohlthaten zurückführte (s. Neugarts episc. Constant. t. I. p. 89 etc.). Im J. 853 übergab Ludwig der Teutsche dem von ihm für seine Töchter Hildegarde und Bertha jenseits der Limmat, gegenüber dem Herrnstifte, erbauten Jungfrauenmünster „quod situm est in eodem vico Turego, ubi s. Felix et s. Regula martyres Christi corpore quiescunt“, die Curtis Zürich und andere Besitzungen (s. Neugarts cod. dipl. t. I. p. 284). Seit dem 13ten Jahrhunderte wurde mit den hl. Felix und Regula als Martyrgenosse auch Exsuperantius genannt, vielleicht weil der Leib dieses Heiligen in Einer Kirche mit Felix und Regula ruhte. Vergl. Mittheilungen der antiquar. Gesellschaft zu Zürich. Zürich 1841, Bd. I. u. II., und Rettbergs Kirchengesch. Teutschlands, Göttingen 1846—1848, Bd. I. S. 109, und Bd. II. S. 126. [Schrödl.]

Felix I—V. Päpste. Felix I. folgte auf Dionysius und hatte zu seinem Nachfolger den Eutychianus. Die Angaben über die Zeit seiner Regierung, über den Anfang und das Ende derselben weichen von einander ab. Am wahrscheinlichsten ist, daß er 5 Jahre (von 269—274) unter den römischen Kaisern Claudius und Aurelian die Kirche leitete. Die 80 zu Antiochien versammelten Väter schickten einen Bericht über die Absetzung des Paul von Samosata und die Wahl des Domnus an den Papst Dionysius. Da dieser schon gestorben, wurden die Briefe dem Felix übergeben. Was Felix darauf beschlossen, läßt sich wohl vermuthen, aber wir besitzen keinen Bericht darüber. Paul erhob sich gegen seine Absetzung; er suchte sich mit Gewalt in seinem Bisthum und in seiner bischöflichen Wohnung zu halten. Die Streitfrage wurde dem von Palmyra nach Antiochien (Winter 272 auf 273) zurückkehrenden Kaiser Aurelian vorgelegt. Der Kaiser entschied, daß die (bischöfliche) Wohnung demjenigen übergeben werde, welchem die Bischöfe von Italien und von Rom es zuerkennen werden — ein Beweis von dem Ansehen des Stuhles Petri in dieser Zeit. Felix entschied natürlich gegen Paul, und seine Antwort war vermuthlich in dem Briefe an Maximus von Alexandrien enthalten, von welchem wir noch ein Bruchstück besitzen. Das Buch über die Päpste erzählt, Felix habe befohlen, daß die heiligen Geheimnisse über den Gräbern der Blutzeugen gehalten werden. Allein dieses war eine alte Ueberlieferung, welche Felix wohl nur bestätigt oder empfohlen hat. Er starb den Tod eines Blutzeugen in der Aurelianischen Christenverfolgung. Das erwähnte Bruchstück an den Bischof Maximus, Auszug aus einem größern Schreiben an denselben, findet sich in den Verhandlungen der ersten Sitzung der Synode zu Ephesus (431), in dem „apologeticus“ des Cyrill von Alexandrien, bei Marius Mercator, und wird auch erwähnt in dem Commonitorium des Vincentius von Lerin. Die Behauptung, daß diese Stelle Felix II. angehöre, ist genügend widerlegt worden. Der falsche Isidor hat dem Papste Felix I. vier Briefe unterschoben. — Felix II. war römischer Papst während der Verbannung des Papstes Liberius durch den Kaiser Constantius (355). Darin stimmen die Berichte ziemlich zusammen, daß er gegen den Willen des Clerus und Volkes durch die Kaiserlichen oder Arianer eingesetzt worden sei; um so widersprechender sind die übrigen Angaben über ihn: ob er rechtmäßiger Papst war, ob nicht, ob er ein, zwei oder drei Jahre die Kirche regierte, ob er als Blutzeuge gestorben, ob er vor der Ankunft des Liberius die Stadt verlassen (358), ob er und von wem vertrieben worden, ob und wie lange er nach seiner Entsetzung oder Abdankung noch gelebt habe. Wir folgen dem Berichte des liber pontificalis über ihn, welcher lautet: „Felix war ein Römer, sein Vater Anastasius, er regierte ein Jahr, drei Monate, drei Tage. Er erklärte den Constantius als Ketzer, darum ließ ihn der Kaiser enthaupten. Er hielt im Monat December (355) eine Weihe, in der er 21 Priester, 5 Diaconen weihte, Bischöfe an verschiedenen Orten 19. Er litt den Tod in der Stadt Corona mit vielen Priestern und Gläubigen im Monat November. Seinen Leichnam trugen

Gläubige während der Nacht und bestatteten ihn in der Kirche an dem Aurelischen Wege, zwei Meilen von der Stadt, welche er vorher als Presbyter hatte bauen lassen." Weil der Amtsantritt des Felix ungesetzlich, sein Ende verschieden angegeben wird, so wollte man bei der Durchsicht des römischen Marterbuches unter Papst Gregor XIII. den Namen des Felix auslassen. Da fand man den 28. Juli 1582 in der Kirche des Cosmas und Damianus am Vorabend vor dem Gedächtnißtage des Felix einen marmornen Sarg mit der alten Inschrift: „Hier liegt der Leichnam des heiligen Papstes und Blutzeugen Felix, welcher den Ketzer Constantius verdammt hat" (Baron. a. a. 357. n. 63. Bellarm. l. IV. d. pont. rom. c. 9). Man glaubte, diese Entdeckung sei nicht ohne göttliche Veranlassung gemacht worden und ließ den Namen des Felix in dem Marterbuche. Diesem Papste hat Pseudoisidor drei Briefe zugeschrieben: einen von Athanasius an ihn, eine Antwort des Papstes darauf, und einen andern Brief „an dieselben und an die übrigen Priester des Herrn." S. über Felix eine Dissertation bei Nat. Alexander, der zu Ungunsten des Papstes entscheidet (saec. IV. diss. 32. a. 3). — Felix III., nach Andern II., wenn der vorhergehende Felix nicht als rechtmäßiger Papst gezählt wird, saß auf dem Stuhle Petri vom Jahre 483 bis 492, zu der Zeit, als Odoaker König von Italien war und die Ostgothen erobernd in Italien einzogen. Dieser Felix war der Urältervater des Papstes Gregorius I. Johann Talaya, der von den Eutychianern vertriebene Patriarch in Alexandrien, übergab ihm eine Klagschrift gegen Acacius von Constantinopel, der mit den Eutychianern gemeinschaftliche Sache machte. Felix sandte die Bischöfe Vitalis und Misenus als seine Bevollmächtigten nach Constantinopel, damit sie von dem Kaiser Zeno die Entsetzung des eingedrungenen Petrus Mongus von Alexandrien, die Anerkennung der Versammlung zu Chalcedon, und daß Acacius nach Rom zur Rechtfertigung wegen der ihm zur Last gelegten Verbrechen geschickt werde, verlangen sollten. Die Gesandten wurden mit dem Tode bedroht, wenn sie mit Acacius und Petrus nicht in Gemeinschaft der Kirche treten. Das half nicht. Aber durch Geschenke, Schmeicheleien und leere Versprechungen ließen sie sich gewinnen. Man versprach ihnen eidlich, daß die Endentscheidung dieser Angelegenheit Rom vorbehalten bleibe. Als die Gesandten heimkehrten, war ihnen der Ruf von ihrem Falle schon vorangegangen. Sie brachten Briefe von Zeno und Acacius mit sich, voll Schmähungen gegen Johann Talaya, voll Lobsprüche für Petrus Mongus. Papst Felix versammelte nun 67 Bischöfe um sich. Die Gesandten wurden aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen, ebenso Petrus und Acacius. Tutus, Defensor der römischen Kirche, trug dieses Urtheil und ein Schreiben an Kaiser Zeno in das Morgenland. Aber auch er ließ sich abfangen und wurde aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen (485). Da sich für Johann Talaya jetzt keine Hoffnung der Rückkehr nach Alexandrien zeigte, so übertrug ihm Felix das Bisthum Nola, welches er viele Jahre im Frieden verwaltete und wo er im Frieden starb. Acacius aber ging auf dem betretenen Wege immer rücksichtsloser voran. Er vertrieb den Patriarchen Calendio aus Antiochien, den er selbst geweiht, und ließ den zweimal vertriebenen Petrus Fullo wieder einsetzen. Im J. 485 (October) hielt Felix eine Versammlung von Bischöfen. Petrus Fullo wurde mit dem Banne belegt. Ein Schreiben setzte hievon den Kaiser Zeno in Kenntniß; es enthielt die Aufforderung, den Gebannten von seinem Sitze zu vertreiben. Das Edict des Kaisers Zeno, das henoticum, zur Vereinigung der Katholiken und Monophysiten verwarf Felix mehrfach und in den entschiedensten Ausdrücken, ohne daß er gerade dessen Inhalt als ketzerisch verworfen hätte. Alle diese Streitigkeiten zwischen Rom und dem Morgenlande riefen die erste Trennung beider Kirchen hervor, welche im Jahre 519 wieder ausgeglichen wurde. Im zweiten Jahre der Regierung des Felix begann der Vandalenkönig Hunerich eine blutige Verfolgung gegen die Katholiken. Zum Glücke starb er schon 484. Sein Nachfolger Gundamund

schenkte der Kirche den Frieden. Die in der Verfolgung Abgefallenen verlangten Wiederaufnahme. Im J. 487 sammelte Felix 38 Bischöfe um sich; die Bedingungen der Aufnahme wurden hier festgesetzt. Drei Classen von Büßern wurden unterschieden. Die Bußen nach der Strenge der alten Kirchenzucht aufgelegt. Felix starb den 24. Februar 492 und wird als Heiliger verehrt. Die 15 ächten Briefe des Felix, nebst mehreren Abhandlungen desselben und andern Actenstücken findet man in den bekannten Sammlungen. Neuestens sind sie abgedruckt bei Migne. Patr. T. 58. p. 890—973, Paris 1847. — Felix IV. (III.) wurde auf den päpstlichen Stuhl erhoben im J. 526, und zwar auf Andringen des Ostgothenkönigs Theodorich, welchem sich Geistlichkeit und Rath der Stadt endlich fügten, um eine Kirchenspaltung zu verhindern. Felix war würdig seiner Erhebung, er zeichnete sich aus durch Ausschmückung der Kirchen der Blutzeugen, durch Demuth, Einfachheit, Wohlthätigkeit gegen die Armen. Die Kirche des (römischen) Cosmas und Damian baute er neu. Zwei unächte Briefe werden dem Felix zugeschrieben. Aecht ist sein Schreiben an Cäsarius von Arles „de laicis ad sacerdotium ante probationem non promovendis.“ Felix starb im October 529. Sein Name steht unter der Zahl der Heiligen. — Felix V., Gegenpapst, s. Amadeus VIII. — Quellen: die Bollandisten, liber pontific., martyrolog. romanum., Anastas. biblioth., Pagi, brev. Pont. Rom., Novaes, Sommi Pontifici, Constant. epist. pontif. — Die Concilia von Mansi, Hardouin, Platina, V. Pont. Artaud. hist. d. souv. pont. Die Patrologia des Abbé Migne. Tillemont mem. etc. [Gams.]

Felix, römischer Landpfleger von Judäa, Galiläa, Samaria und Peräa, war einer jener freigelassenen Günstlinge, welche unter dem schwachen Claudius Alles vermochten. Seine Freiheit verdankte er allem Anscheine nach dem Kaiser und dessen Mutter Antonia, wie die beiden Vornamen Claudius (bei Suidas) und Antonius (Tacit. Annal. 12, 54. hist. 5, 9.) die er sich beilegte, andeuten. Er wußte sich aber auch so gewandt in alle Verhältnisse zu fügen, daß es ihm gelang, die Hand der Drusilla, einer Verwandten des Kaisers, zu erhalten (Tacit. hist. 5, 9). Hieraus und aus dem mächtigen Einfluß seines Bruders, des berüchtigten Pallas, begreift sich sehr leicht, wie der Hohepriester Jonathas bei seiner Anwesenheit in Rom veranlaßt werden konnte, Felix als kaiserlichen Statthalter für Judäa zu erbitten (Jos. Antiq. XX. 8, 5). Seine Amtsführung fiel freilich in die traurige Zeit der allgemeinen Auflösung aller Ordnung in den ihm anvertrauten Provinzen, nämlich in die Jahre 52—59 oder 60 (vgl. Anger de Tempor. in Act. Ap. ratione pag. 88—106. Hug Einl. 3. Aufl. 2. Bd. S. 115—117. u. a.), war daher ein ununterbrochener Kampf mit politischen und religiösen Fanatikern jeder Art, die auf ihre Weise den hereinbrechenden Strafgerichten Gottes wehren wollten. Denn wenn Felix auch augenblicklich die krampfhaften Bewegungen bändigte, die Räuberhorden und sogenannten Sicarier zu Paaren trieb, die noch ernstern Angriffe der falschen Propheten abschlug (Jos. bell. jud. II. 13, 2—7. Antiq. XX. 8, 5—9.), so konnte es auf der andern Seite bei seiner niedrigen Habsucht und gemeinen Leidenschaftlichkeit, zu deren Befriedigung er sich Alles erlaubte, an neuen Gährungsstoffen nicht fehlen. So mußte die Art, wie er sich nach dem Tode seiner ersten Gemahlin mit Drusilla der Schwester Agrippas II. vermählte (s. Drusilla), die Gefühle der Juden tief verletzen, weßhalb auch der hl. Paulus vor ihm absichtlich über Gerechtigkeit, Keuschheit und das künftige Gericht gesprochen haben mag (Act. 24, 25); und die meuchlerische Erdolchung des ihm unbequemen Jonathas, der sich im Gewissen verpflichtet hielt, dem Statthalter Vorstellungen zu machen, war nicht geeignet, die Juden zu versöhnen (Jos. Antiq. XX. 7, 1. XX. 8, 5.), am allerwenigsten aber seine Parteilichkeit für die so sehr verhaßten Griechen (Jos. bell. jud. XIII. 6, 7. Antiq. XX. 8, 9). Aus dieser unhaltbaren Stellung und seiner Habsucht erklärt sich das

Betragen des Felix gegen den gefangenen Völkerapostel vollkommen. Er behandelte den hl. Paulus mild, weil er ein großes Lösegeld von ihm zu erlangen hoffte (Act. 24, 17. 26); ließ denselben aber trotz seiner bessern Einsicht bei seinem Abgange aus der Provinz gefangen zurück (Act. 24, 22. 27), um die Juden durch dieses ihrem Fanatismus gebrachte Opfer für sich günstiger zu stimmen. Doch die Klagen blieben nicht aus, wurden aber wegen des zur Zeit noch sehr großen Ansehens des Pallas überhört, ja Felix muß nochmals in der Gunst des Hofes gestiegen sein, weil er noch eine dritte Gemahlin königlichen Geblütes gehabt haben soll (Suet. Claud. 28), die aber weiter nicht bekannt ist. [Bernhard.]

Felix von Aptunga, s. Donatisten.

Felix von Nola, hl. Priester und Bekenner, oft auch Martyrer genannt, von Gott durch außerordentliche Wunder verherrlichet und schon im vierten und fünften Jahrhunderte im ganzen christlichen Abendlande hoch verehrt, mußte zweimal um Christi willen, und zwar nach aller Wahrscheinlichkeit unter den Kaisern Decius und Gallus leiden. Ein ehrwürdiger und vollkommen glaubwürdiger Zeuge, der berühmte hl. Bischof Paulinus von Nola († 431), welchem Gregor von Tours (l. 1. de glor. M.M. c. 104), der Priester Marcellus von Nola und Beda (s. Bolland. 14. Jän. über den hl. Felix) ihre Leidensacten des hl. Felix entnommen haben, hat in 15 oder nach Muratori in 14 Gesängen die Leiden und Wunder unsers hl. Bekenners besungen. Hienach war Hermias, ein reicher Syrer, der sich zu Nola in Campanien niedergelassen, der Vater des Felix. Felix wurde frühzeitig Lector, sodann Exorcist und endlich Presbyter und genoß im hohen Grade die Liebe seines alten Bischofes Maximus, welcher ihn im hl. Dienste herangezogen hatte und als den Erben seines bischöflichen Stuhles betrachtete. Als bei dem plötzlichen Ausbruch einer Verfolgung der hl. Bischof durch die Flucht sich seiner Gemeinde zu erhalten suchte, ließen die Verfolger ihre Wuth um so mehr an Felix aus; er wurde in einen Kerker geworfen, dessen Fußboden mit Scherben bedeckt war, an Hals und Händen mit Banden belastet und an den Füßen in den Block gespannt. Da erschien ihm Nachts ein leuchtender Engel, befreite ihn von Kerker und Banden und führte ihn an die Stelle, wo Bischof Maximus obdachlos, krank, vor Hunger und Kälte erstarrt, wie in den letzten Zügen begriffen und beinahe entseelt dalag, nur mehr leise athmend und an den Fibern zitternd. Gerührt küßt Felix das Antlitz seines theuern geistlichen Vaters, aber vergebens suchte er dessen erfrorene Glieder mit seinem Hauche zu erwärmen und ihm eine leise Antwort oder Bewegung abzugewinnen, vergebens schaut er sich um etwas Genießbares und Feuer um, dem hl. Martyrer ein Labsal zu bereiten. Jetzt betet er inbrünstig zu Christus, und sieh, auf einmal erblickt er auf einem Dornstrauche eine Traube hangen! Und sogleich drückt er ihren Saft durch die schon festgeschlossenen Zähne des Bischofes, der nun allmählig zu sich kam, seinen Retter mit freudigem Dank umarmte und sich von ihm nach Hause tragen ließ, wo die gesammte bischöfliche Bedienung — ein altes Mütterchen! — den Hausherrn mit Staunen und Jubel empfing. Bald darauf scheint die Verfolgung nachgelassen zu haben, und Felix gab sich wieder öffentlich den Brüdern zum hl. Dienste hin. Allein die heitern Tage währten nicht lange, abermals erhob sich ein Sturm. Man suchte nach Felix und fand ihn, ohne ihn jedoch zu erkennen, da plötzlich das Gesicht der Häscher oder die Züge des Heiligen sich änderten. So konnte er in die Lücke einer verfallenen Mauer sich flüchten, und als den Verfolgern die Zufluchtsstätte angezeigt worden war und sie schon vor der Lücke standen, zog sich über dieselbe ein Spinnengewebe, und die sich für getäuscht haltenden Soldaten zogen erbittert über die, wie sie wähnten, falsche Anzeige ab. Sechs Monate lang hielt sich jetzt Felix in einer Cisterne auf, genährt von einer

Dienerin Gottes, welche vom göttlichen Geiste angetrieben ihm den nothwendigen Unterhalt brachte, wobei sie sich jedesmal im Zustande der Entzückung befand und nicht wußte was sie that und wohin sie ging. Endlich konnte Felix wieder zu seiner Kirche zurückkehren. Nach dem Tode des Bischofes Maximus wollten ihn die Gläubigen zu ihrem Bischofe haben, doch konnten sie seine Zustimmung nicht erhalten. Und wie er nicht nach den Höhen trachtete, so auch nicht nach irdischer Habe, denn er begnügte sich, von einem Gärtchen und einem kleinen gemietheten Acker zu leben, den er selber bebaute, und ließ sich nicht bereden, sein in der Verfolgung eingezogenes väterliches Erbe herauszuverlangen. Wahrscheinlich fällt sein Tod in die Regierungszeit der Kaiser Valerian oder Gallienus. Zur Zeit des hl. Paulin wurde seine Grabstätte zu Nola von Pilgern aus weitester Ferne besucht und durch eine Menge von Krankenheilungen verherrlichet. Merkwürdig ist, daß der hl. Augustin Geistliche aus Africa zur Ablegung des Reinigungseides zum Grabe des hl. Felix nach Nola schickte. Ueber die Basiliken des Heiligen zu Nola und die von Paulin erbaute s. Boll. in vita s. Paulini, 22. Jun. Ruinart's M.M. Acten; Bolland. ad 14. Jan. in vita s. Felicis, wo außer den Hymnen des hl. Paulin auf Felix auch dessen Leidensgeschichte von Priester Marcellus, Gregor von Tours und Beda stehen; Tillemont, Mémoires, t. 4. p. 226 und 652 Paris 1701. [Schrödl.]

Felix, von Urgel, s. Adoptianer.

Fell, s. Bibelausgaben I. 923.

Feller, Franz Xaver, ein fruchtbarer und talentvoller Schriftsteller für die katholische Sache im 18ten Jahrhunderte, geboren zu Brüssel 1735, trat 1754 in den Jesuitenorden und bekleidete bis zur Aufhebung desselben zuerst zu Luxemburg und Lüttich an den Ordensstudienanstalten einige Lehrstellen und seit 1771 das Amt eines Predigers zu Nivelle; überdieß war ihm zum Behufe weiterer Ausbildung die Erlaubniß zu Reisen gegeben worden. Nach Aufhebung des Ordens führte er als Exjesuit die Prädicatur einige Zeit fort, und lebte nachher theils zu Lüttich, theils auf Reisen. Große Thätigkeit entwickelte er in den Jahren 1785—89, indem er einerseits in den östreichischen Niederlanden sich der allgemeinen Bewegung gegen die verfassungswidrigen und despotischen Reformen Joseph's II. anschloß und dagegen die Feder ergriff, andererseits in der wegen Errichtung einer neuen Nuntiatur zu München entstandenen Streitigkeit und gegen die Beschlüsse des Emser-Congresses die Rechte des päpstlichen Stuhles vertheidigte. Nachdem ihn 1794 die Annäherung des französischen Heeres gezwungen hatte, Lüttich zu verlassen, kam er 1796 nach Bayern an den Hof des Fürstbischofes von Freising und Regensburg, Joseph Conrad Freiherr von Schroffenberg, mit dem er sich abwechselnd zu Freising, Regensburg und Berchtesgaden aufhielt. Er starb zu Regensburg den 23. Mai 1802. Feller war ein talentvoller Kopf, hatte vielseitige ausgebreitete Kenntnisse, namentlich in der Literatur- und Kirchengeschichte und Politik, verfaßte mit unermüdlicher Thätigkeit eine Menge Schriften und beurkundete darin einen lebendigen Eifer für das positive Christenthum, die katholische Kirche und den apostolischen Stuhl. Seine zwei wichtigsten Werke sind das Journal historique et litéraire und sein Dictionnaire historique. Jenes hatte zwar auch andere Mitarbeiter, ist aber doch fast ganz allein von ihm, kam zu Luxemburg und Lüttich in den Jahren 1774—94 in sechzig großen Bänden heraus und enthält viele Abhandlungen über verschiedene Materien, worin bei jeder Gelegenheit die Religion vertheidigt und ihre Gegner abgewiesen werden. Von diesem Werke wurden später verschiedene Auszüge gemacht. Sein Dictionnaire historique ou histoire abrégée de tous les hommes, qui se sont fait un nom par le génie, les talens, les vertus, les erreurs etc. depuis le commencement du monde jusqu'à nos jours erschien zuerst zu Lüttich 1781 in sechs B. in 8., und zu Augsburg

1781—84, sechs B. in 8., darauf folgte 1789—97 eine zweite verbesserte und 1809 eine dritte Auflage, welche die Jahreszahl 1797 trug, Henrion hat in 20 Octavbänden, Paris 1832—33, eine neue Edition besorgt und nachher das Werk ganz umgearbeitet in vier Großoctavbänden, Paris 1837, herausgegeben. Von seinen die Nuntiaturstreitigkeiten und den Emsercongreß betreffenden Schriften (coup-d'oeil sur le Congrès d'Ems etc.) macht die „Responsio Pii Papae VI. ad Metropolitanos Moguntinum, Trevirensem, Coloniensem et Salisburgensem super Nuntiaturis Apostolicis," Leodii 1790 in den Bemerkungen und Noten zum Text öfteren Gebrauch. Sein Catechisme philosophique, Liege 1773 und 1787, der sich mit der Widerlegung der ungläubigen Aufklärungsphilosophie beschäftiget und gegenüber den Feinden des Christenthums die Beweisgründe für dasselbe liefert, ist ins Italienische und Teutsche (2 Bände, Augsburg in Riegers Buchh. 1807) übertragen worden. Außerdem schrieb er: Réclamations Belgiques, Liege 1787, 17 vol., Observations theologiques sur la jurisdiction des prêtres hérétiques, ibid. 1794 etc., und veranstaltete neue Editionen mehrerer älteren Schriften. So großen Beifall indeß die meisten Schriften Fellers erhielten, so fand dieß doch mit seinen Bemerkungen über die gegen die jansenistische Aftersynode von Pistoja erlassene Bulle Pius VI. „Auctorem fidei" nicht statt, und hat gegen diese Bemerkungen der Cardinal Gerdil Gegenbemerkungen geschrieben (Gerdilii opp. edit. Rom. 1806—21 tom. XIV). Schließlich ist noch zu bemerken, daß Feller mehrere seiner Werke theils anonym, theils unter dem Namen Flexier de Raval herausgab. Vgl. Dictionnaire historique par Fr. X. de Feller, revu, complété et continué jusqu'en 1837 par M. Henrion, Paris 1837; Notice sur la vie et les ouvrages de Mr. l'Abbé de Feller, Liege 1802; Baaders gelehrtes Bayern, erster Band A—K. Nürnb. und Sulzbach bei Seidel 1804; allg. Encycl. v. Ersch und Gruber; thesaurus librorum rei Catholicæ, Art. Feller, Würzb. 1847. [Schrödl.]

Fénelon, Franz von Salignac, Erzbischof von Cambrai, durch seinen schönen Geist, noch mehr durch die reinste Tugend ausgezeichnet, war geboren auf dem Schlosse Fénelon in Perigord den 6. August 1651 aus zweiter Ehe des Grafen Pons de Salignac mit Louise de la Cropte du Saint Abre. Bis in sein zwölftes Jahr blieb er in seinem väterlichen Hause, fand in frühester Jugend großen Geschmack an den Classikern, kam auf die Universität nach Cahors, später nach Paris in das Collegium du Plessis, um theologische Studien zu betreiben. Später trat er in das Seminar von St. Sulpice, welches, von Olier gegründet, damals unter der Leitung des trefflichen Tronson stand. Nach rühmlich vollendeten Studien wurde er Priester, widmete sich drei Jahre lang ausschließlich der Krankenpflege, übernahm, in einem Alter von 27 Jahren, die Leitung der neubekehrten Katholiken weiblichen Geschlechtes, die er zehn Jahre lang mit ebensoviel Weisheit als Liebe fortführte. In diese Zeit fällt seine Bekanntschaft mit Abbé Langeron, der ihm, aus treuer Anhänglichkeit, in die Verbannung folgte, mit Fleury und Bossuet, welch' letzterer, damals das Orakel der französischen Kirche, den entschiedensten Einfluß auf seine Ansichten übte und ihn der innigsten Freundschaft würdigte. In dieser Zeit schrieb er auch seine erste Schrift über die Erziehung der Töchter, die nicht für das Publicum bestimmt, ein bloßer Tribut der Freundschaft gegen die Herzogin von Beauvilliers war und auf wenig Seiten einen reichen Vorrath von feinen und tiefen Bemerkungen und practischen Wahrheiten enthält. Seine Abhandlung über das Amt der geistlichen Vorsteher, welche in eben diese Zeit fällt, ist eine populäre Darstellung des wissenschaftlichen Streites zwischen Bossuet und Claude, daß die protestantischen Geistlichen keinen gesetzmäßigen, also auch keinen rechtlichen Beruf haben. Beide Abhandlungen erschienen erst 1788 im Drucke. Schon in diesen ersten Arbeiten erkennt man das Leichte und Schimmernde, das alle seine Werke auszeichnet, die fruchtbare und bezaubernde Einbildungskraft, die Alles beherrscht, ohne ihr Uebergewicht fühlen zu

lassen, den natürlichen, sanften, eindringlich feinen, edlen und wohlgeordneten Fluß der Rede, der ihm so eigen ist, den klaren, angenehmen und bestimmten Ausdruck, der über die verwickeltsten Gegenstände Licht verbreitet. Als im October 1685 das Edict von Nantes aufgehoben, und Missionäre zur Bekehrung der Protestanten ausgesendet wurden, wurde Fénelon zugleich mit Langeron, Fleury, Bertier, Milon nach Poitou und Saintonge geschickt. Nachdem er hier in der Vendée, eben in dem Theile, der später eine so entschiedene Treue für die Kirche an den Tag legte, ganze Massen von Protestanten durch seinen liebevollen Eifer für den alten Glauben gewonnen hatte, kehrte er nach Paris in das Kloster der neubekehrten Katholiken zurück und setzte die Leitung dieser Anstalt fort, bis er im J. 1689 von dem ersten Hofmeister des Herzogs von Burgund, vom Herrn von Beauvilliers, zur Theilnahme an der Erziehung des Prinzen berufen wurde. Der Herzog von Burgund war sehr reizbarer Natur, stolz, vergnügungssüchtig, dabei aber besaß er eine frühreife Schärfe des Verstandes und so glückliche Anlagen, daß er bereits im 11ten Jahre den Livius ganz gelesen, den Cäsar übersetzt und den Tacitus zu übersetzen angefangen hatte. Fénelon setzte die Erziehung mehr in das Handeln als in das Unterrichten, schrieb daher für seinen Zögling Fabeln mit bestimmt ausgeprägter Moral, die Gespräche der Todten, in denen er den blendenden Ruhm der Welt auf seinen wahren Gehalt zurückführte, und die Pflichten des Fürsten nach allen Seiten, selbst in Bezug auf Pflege der Künste und Wissenschaften, darstellte. Unumwunden und streng sagte Fénelon seinem Zöglinge stets die Wahrheit und scheute sich nie, die Fehler desselben sammt ihren Folgen in ernsten Worten auszudrücken, deren Strenge er durch die Anmuth und den Zauber seiner Sprache zu mildern wußte. Das Leben Carls des Großen, das er ebenfalls für seinen Zögling schrieb, ging im Brande seines Palastes im J. 1697 verloren. Nachdem er fünf Jahre mit der aufopferndsten Hingebung das Amt eines Erziehers ausgeübt hatte, gab ihm der König im J. 1694 die Abtei St. Valery. Damals erhoben sich die quietistischen Streitigkeiten. Bossuet, Noailles, Erzbischof von Paris, Godet des Marais, Bischof von Chartres, Bourdaloue, Joly, Tronson hatten sich gegen die schwärmerischen Ansichten der Frau von Guyon über die vollkommene Liebe Gottes erklärt. Fénelon fand die Ansichten der Guyon mit seinen erhabenen Begriffen von der Liebe Gottes übereinstimmend, der Reinheit seines Herzens vertrauend, setzte er die höchste Vollkommenheit des Menschen in die innige Vereinigung der freien Liebe mit Gott. Die Welt sollte jetzt sehen, wie zwei Männer, bisher durch die aufrichtigste Achtung und Liebe mit einander verbunden, in Streit geriethen. So bedauerlich dieser Streit für die Kirche war, so verdanken wir ihm doch einzelne Schriften, die heute noch das Muster für jede Controverse sind, außerdem, daß er die Tugend des Fénelon über allen Zweifel erhaben ins Licht setzte. Selten sah man so viel Tugend, Talent und Genie im Streite. Auf Seite des Bossuet stand seine Begünstigung durch Louis XIV., sein Ruhm als Gelehrter, und die Macht der Wahrheit. Fénelon konnte nichts entgegensetzen als seinen schönen Geist, seinen bezaubernden Styl und den Ruf seiner Tugend. Fénelon, den 4. Febr. 1695 zum Erzbischofe von Cambrai ernannt, sollte als Bischof das Urtheil gegen Guyon unterschreiben. Statt dessen nahm er die Frau in Schutz, verfaßte „die Grundsätze der Heiligen" und gab diese im Januar 1596 im Drucke heraus, nachdem Pirot, Doctor der Sorbonne, das Buch geprüft und es für „richtig und nützlich" gefunden hatte. Bossuet erhob Klage gegen das Buch bei Louis XIV., schrieb darauf „die Instruction über die Zustände des Gebets", legte mit Scharfsinn die falschen Ansichten Fénelons auseinander, censurirte das Buch und trug auf Widerruf an. Fénelon wollte selbst nach Rom, um sich zu vertheidigen; er erhielt vom Könige keine Erlaubniß und wurde auf seine Diöcese zurückgewiesen. Kaum dort angekommen, schrieb er (17. September 1697) „die Pastoralinstructionen", in denen

er sich zu rechtfertigen suchte. Die Streitschriften mehrten sich, mit ihnen wuchs bei Bossuet die Leidenschaftlichkeit. In seinem dritten Briefe an Bossuet beklagt sich Fénelon über den stolzen, hohen Ton des Bossuet, der jeder Waffe von Beredtsamkeit und Logik sich bediente, um seinen Gegner zu bekämpfen, und denselben offen einen Ketzer nannte. Im Juni 1698 gab Bossuet seinen „Bericht über den Quietismus" heraus, nach Styl und Bündigkeit ein Meisterstück polemischer Schreibart. Man glaubte, nach dieser Schrift sei dem Fénelon die weitere glückliche Vertheidigung unmöglich, aber Fénelon hatte am 8. Juli den Bericht des Bossuet erhalten, und am 30. August war seine Antwort darauf schon gedruckt, die durch Klarheit in der Darstellung, Ordnung und Genauigkeit der Thatsachen und scharfe Dialectik dem Berichte des Bossuet würdig zur Seite steht. Fénelon erregte in Paris und in Rom für sich dadurch viele Sympathie, aber Bossuet wußte zu bewirken, daß 60 Lehrer der Sorbonne zwölf Säze aus „den Grundsätzen der Heiligen" censurirten, daß Louis XIV. um Verdammung dieses Buches nach Rom schrieb und dessen Verfasser mit eigener Hand aus der Liste der Erzieher des Herzogs von Burgund strich. Am 12. März 1699 erschien endlich die Verwerfung des Buches durch Papst Innocenz XII. Fénelon publicirte selbst am 25. März das Verwerfungsurtheil mit einer Geistesgegenwart und religiösen Ruhe, die Allen Thränen der Zärtlichkeit, des Schmerzes, der Ehrfurcht und Bewunderung auspreßte. Die Leidenschaft gegen Fénelon legte sich nach und nach. In Bossuet selbst regte sich der Wunsch, seinem alten Freunde sich zu nähern und mit ihm sich zu versöhnen, wiewohl die Vereinigung durch widrige Umstände verhindert wurde. Auf Louis XIV. machte die Verwerfung Fénelons durch den päpstlichen Stuhl den entgegengesetzten Eindruck. Fénelon ward vom Hofe entfernt und nie wieder zu Gnaden angenommen. Zu dieser Ungnade trug besonders sein „Telemach" bei, der gerade zur Zeit der Verdammung seines Buches durch die Curie erschien. Ein Diener hatte das Manuscript entwendet und es in Paris dem Drucke übergeben, wo es unter dem Titel erschien: „Fortsetzung des vierten Buches der Odyssee, oder Begebenheiten des Telemach." Paris, bei der Wittwe des Claudius Barbin am Palaste, 6. April 1699. Der Druck war bis zur 208ten Seite fortgeschritten, als es verboten wurde. Vollständig erschien es erst zu Haag bei Adrian Mötjens in vier Büchern im Juli 1699. Louis XIV. erkannte in dem Buche einen offenen Tadel seiner Regierung, hielt den Fénelon für einen Phantasten, der nichts von Regierung verstehe, und weil er Erzieher des Prinzen war, für einen undankbaren und gefährlichen Menschen. Der Herzog von Burgund durfte nicht mehr mit ihm verkehren, und selbst nach Fénelons Tode wagte man aus Furcht vor Louis XIV. nicht einmal, ihm eine Lobrede zu halten. Der Telemach, von welchem Abbé Terasson nicht mit Unrecht sagte: „wenn das Glück der Menschheit durch ein Gedicht könnte bewerkstelligt werden, so würde es durch den Telemach geschehen", wurde wahrscheinlich zwischen 1693 und 1694 verfaßt, um ihn nach Vollendung der Erziehung dem Prinzen als ein theures Angebinde zu geben. Fénelon ließ eine Abschrift von der ersten Ausgabe des Buches machen, durchsah, verbesserte, ergänzte dieselbe, und nach dieser Originalabschrift ist die Ausgabe von 1717 veranstaltet, von welcher die übrigen herrühren. Entfernt vom Hofe lebte Fénelon ganz den Pflichten eines Bischofs; er gründete ein Seminar zu Cambrai und stellte es unter die Leitung des Abbé von Chanterac, hielt jede Woche Conferenzen im Seminare, ließ die Candidaten nur nach vorausgegangenen fünf Prüfungen zur Weihe zu, in der Fastenzeit predigte er in den Kirchen der Stadt, an Festtagen in der Domkirche; außer zwei vollständig ausgearbeiteten Reden sind seine hinterlassenen Predigten nur schnell hingeworfene Entwürfe. Die Rede, die er am 1. Mai 1707 bei der Consecration des Erzbischofs von Cöln hielt, zeigt im ersten Theile die Kraft eines Bossuet, im zweiten eine Empfindsamkeit, die nur Fénelon eigen ist; die Rede auf Epi-

phanie, 1685 zu Paris gehalten, vereint Kraft, tiefgehendes Gefühl, Anmuth mit dem lautersten Ausdrucke der Liebe gegen die Kirche. Seine „Dialogen über die Kanzelberedtsamkeit" enthalten, so kurz sie auch sind, tiefe und feine Bemerkungen und richtige Urtheile, die sich auf den gesunden Menschenverstand und die Natur stützen. Sie waren übrigens nicht für den Druck bestimmt und sollten keinen Tadel gegen lebende Prediger begründen, wie sie auch erst nach seinem Tode erschienen. Seine „geistlichen Briefe" an Menschen von jedem Stande und Alter, in den verschiedensten Angelegenheiten geschrieben, zeugen von großer Menschenkenntniß. In Bezug auf Kirchenverwaltung beobachtete er die zwei Regeln des Augustinus: ohne Anstand Alles abzuschaffen, was gegen das Ansehen der Kirche ist und nicht zu einer vernünftigen Erbauung beiträgt, dagegen aber Alles beizubehalten, was das Gefühl für Religion nährt und gegen den Glauben und die guten Sitten nicht verstößt. Aus Besorgniß eines noch größern Uebels duldete er Gebräuche, die keinen hinreichenden Grund in den Vorschriften der Kirche hatten, ohne sie deßhalb zu billigen oder gar anzurathen. Etwaigen Eingriffen des Staates in die Rechte der Kirche setzte er eine ernste Sprache und feste Standhaftigkeit entgegen, wie aus einem Briefe an den Kanzler Voisin vom J. 1714 und aus seiner Rede auf die Consecration des Churfürsten Clemens von Cöln erhellt. Im J. 1702 erhoben sich die jansenistischen Streitigkeiten wieder, welche 34 Jahre geruht hatten, durch den berüchtigten „Gewissensfall", ob es genüge, der Thatsache der Verdammung der jansenistischen Streitigkeiten ein respectvolles Schweigen entgegen zu setzen. Vierzig Doctoren der Sorbonne hielten dieses respectvolle Schweigen für hinreichend, um die ganze Pflicht des den Constitutionen gebührenden Gehorsams zu erfüllen. Papst Clemens XI. verdammte den Gewissensfall in der Bulle vom 12. Februar 1703. Am 10. Februar 1704 veröffentlichte Fénelon seinen Pastoralunterricht über den Jansenismus, in welchem er den Satz aufstellte, die Kirche sei in Beurtheilung dogmatischer Thatsachen eben so untrüglich, als in Glaubensentscheidungen. Diese Schrift bildete den Vorgang zu einer Reihe von Unterweisungen und Schriften, die in das J. 1705 und 1706 fallen. Fénelon hatte sich dadurch nämlich nicht bloß den Widerspruch der Jansenisten, sondern auch des Bischofs von St. Pons zugezogen, wurde aber von Rom gerechtfertigt, indem hier die Briefe gegen Fénelon den 17. Juli 1709 verdammt wurden. Die theologischen Streitigkeiten seiner Zeit gaben Fénelon den Gedanken, die Dogmen der Kirche in populärer Weise zu entwickeln; er verfaßte seinen „Pastoralunterricht" in Gesprächsform und theilte ihn in drei Theile. Die günstige Aufnahme der Arbeit bewog ihn, dieselbe zu erweitern, aber der Tod überraschte ihn, und so dehnen sich dieselben bloß bis zum 13ten Gespräche aus. Nicht geringer als in der Wissenschaft war die Thätigkeit und der Scharfsinn des Fénelon in der Politik. England, Holland, Oestreich hatten sich damals gegen Frankreich vereinigt und es an den Rand des Verderbens gebracht. Den 28. August 1701 schrieb Fénelon eine Denkschrift an den Herzog von Beauvilliers, um das drohende Ungewitter abzuwenden. Nach Ausbruch des Krieges schrieb er 1702 eine zweite Denkschrift, um den General Catinat und seinen Zögling den Herzog von Burgund zu empfehlen. Als dieser 1703 Generalissimus beider Armeen in Teutschland wurde, ertheilte er ihm freundliche Rathschläge und gab sich alle Mühe, das Vorurtheil zu zerstreuen, als habe Fénelon bloß einen andächtigen Prinzen erzogen, der aber unfähig sei, große Thaten auszuführen. Im J. 1708 wurde der Herzog von Burgund Befehlshaber in Niederland; die viermonatliche Belagerung von Lille gab Fénelon, der dem Kriegsschauplatze ganz nahe war, Gelegenheit zu einer weitläufigen Correspondenz mit seinem frühern Zöglinge, der mit Liebe an ihm hing, aber nicht offen mit Fénelon correspondiren durfte. In all diesen Briefen erkennt man eine edle Freimuth, wie sie kaum zwischen einem Privatmann und künftigen Thronfolger gefunden wird. Für den

Historiker haben diese Briefe ein großes Interesse, da Fénelon nahe bei dem Kriegsschauplatze war und ohne Haß und Uebertreibung den tiefen Abgrund schilderte, in dem Frankreich sich damals befand. Vorzüglich interessant ist in dieser Beziehung seine Denkschrift von 1709—1710 vor dem Congreß zu Gertrudenburg. Der Feldzug endete für Frankreich ganz unglücklich; Fénelon, der sich auf dem Hauptschauplatze des Krieges befand, bewährte in dieser Zeit jene großen Tugenden, die ihm so viel Ehre machen, als seine Schriften; sein Haus war voll von kranken und verwundeten Soldaten, er besuchte die Häuser und Spitäler, in welchen sie wohnten, sorgte so viel möglich für Unterhalt, stellte seine Getreidevorräthe zur freien Disposition des Kriegsministers; die Ehrfurcht vor seiner Person war so hoch gestiegen, daß die feindlichen Generale seine Ländereien und Magazine schonten. Auf einmal nahmen die verzweifelten Sachen eine andere Wendung. Kaiser Joseph starb, Marlborough fiel in Ungnade, Königin Anna war für den Frieden gestimmt, der ganz schwache Dauphin starb 1711 an den Blattern, der Zögling des Fénelon hatte die nächsten Ansprüche auf den Thron. Dieser „verkrüppelte Kopf", wie man ihn bisher nannte, „zu nichts tauglich als zu leeren Andachtsübungen", entwickelte eine solche Gewandtheit und Klugheit, daß er die Liebe des Königs und die ganze Aufmerksamkeit des Hofes auf sich zog. Louis XIV., sonst so eifersüchtig auf seine Herrschaft, nahm den Herzog von Burgund zum Mitregenten an; Fénelon feierte große Triumphe, er leitete alle Schritte des Herzogs, entwarf mit hohem politischem Geiste in einer Denkschrift vom 9. Nov. 1711 den ganzen künftigen Regierungsplan; dieser enthält für die Gegenwart Projecte wegen Abschlusses des Friedens, einen Reformplan des Heeres nach dem Frieden, die Einrichtung des Aufwands am Hofe, die Verwaltung der Provinzen, Abhaltung von Generalständen, Einschränkung der Privilegien des Adels, Einrichtung der Rechtspflege. Drei Monate nach diesem trefflichen Entwurfe starb der Herzog von Burgund, 29 Jahre alt, den 18. Febr. 1712. In einem Schreiben an die Herzoge von Beauvilliers und Chevreuse vom 12. März 1712 unter dem Titel „König" schlug Fénelon einen Regentschaftsrath vor, von welchem er den Herzog von Orleans, der großer Verbrechen beschuldigt war, ausgeschlossen wissen wollte, und entwickelte mit großer Kunst die Schwierigkeiten der Einsetzung dieses Rathes und der Ausschließung des Herzogs. Aber noch in diesem Jahre starb sein treuer Freund Chevreuse, und der Herzog von Beauvilliers nicht lange nachher am 14. August 1714. In der letzten Zeit arbeitete Fénelon auf Verlangen der Academie einen Reformplan des französischen Wörterbuchs aus, für welches er eine Sprachlehre, eine Anleitung zur Beredtsamkeit und Dichtkunst und eine Abhandlung über Geschichte als Theile des neuen Wörterbuchs vorschlug; schrieb ferner an den Herzog von Orleans auf dessen Verlangen Briefe über die Religion, übergab die Leitung seines Seminars der Congregation von St. Sulpice, schrieb noch in den zärtlichsten Ausdrücken der Anhänglichkeit an den römischen Stuhl die Annahme der Bulle Unigenitus von Clemens XI. gegen die moralischen Betrachtungen des P. Quesnel über das neue Testament aus; der Verlust seiner theuersten Freunde, besonders des Herzogs von Burgund, die Noth seiner Zeit brachen ihm das Herz. Nach dem Tode des Herzogs von Beauvilliers schrieb er am 1. Januar 1715: „bald werden wir Alles finden, was wir nicht können verloren haben, noch eine kleine Weile, dann werden wir nichts mehr zu beweinen haben." Drei Tage nachher wurde er krank und starb den 7. Januar 1715 in einem Alter von 64 Jahren 5 Monaten. Ganz Frankreich trauerte, der Papst Clemens XI. vergoß Thränen und bedauerte, ihn nicht zum Cardinal gemacht zu haben, Louis XIV. blieb allein kalt bei seinem Tode. Cf. La Harpe, D'Alembert, Maury éloges de Fénelon, vie de Fénelon par Marquis de Fénelon 1734, par P. Quebeuf 1787, par Bausset 1809, mémoires d'Aguesseau

5 vol., besonders vie de Fénelon par Ramsay 1723 und St. Simon histoire de Louis XIV. 13 vol. [Lutz.].

Ferdinand I. Das Leben dieses ersten Königs von Ungarn aus dem Hause Habsburg und sechsten römischen (teutschen) Königes aus demselben Stamme fällt in die denkwürdige Periode, in welcher das Geschick Europa's für drei Jahrhunderte entschieden wurde. So sehr sich auch in früherer Zeit das Haus Habsburg bestrebt hatte, in Ungarn und Böhmen festern Fuß zu fassen, so war diese Aussicht doch durch den frühen Tod des jungen Ladislaus Posthumus (Albrechts II. Sohnes) und das Auftreten des Mathias Corvinus in Ungarn, des Georg Podiebrad in Böhmen wieder gescheitert, und als nach dem Tode Beider der Pole Wladislaus König von Böhmen (1471) und (1490) von Ungarn wurde, schien trotz der dem Habsburgischen Hause von Mathias Corvinus zugesicherten und später (1491, 1501, 1517) erneuten Succession für den Fall des Erlöschens von Wladislaus' Mannsstamm, trotz der von K. Maximilian eingeleiteten Wechselheirath seiner Enkel mit den Kindern Wladislaus' eine Erwerbung der so wichtigen slavischen und magyarischen Lande noch in weiter Ferne zu liegen, selbst als bereits durch die Heirath Maximilians mit Marien von Burgund 1477 der burgundische Kreis, durch die Heirath Philipps, Maximilians Sohnes, und den noch viel merkwürdigeren Tod der näher berechtigten spanisch-portugiesischen Fürsten Aragonien und Castilien mit Sardinien und Sicilien, Neapel und der Lombardei, endlich das unermeßliche Neuspanien (America), zuletzt auch das teutsche Reich an das Haus Habsburg gekommen waren. Dem erstgebornen Sohne König Philipps, Carl I. von Spanien, V. als römischen Kaiser, gehörte das unermeßliche Reich, das Italien beherrschte, Frankreich in enge Grenzen einklemmte, nach drei Erdtheilen seine Arme ausbreitete, das mittelländische Meer wie die Ost- und Nordsee in Binnenmeere zu verwandeln drohte; dem zweiten Sohne Philipps aber, Ferdinand I., sollten nach der Verfügung des Großvaters (1519) mit dem älteren die teutschen Erblande, deren 5 Herzogthümer Maximilian ursprünglich in ein Königreich zu vereinigen beabsichtigte, gehören. Auch noch 1520 war von einem besonderen Königreich Oestreich die Rede, 1522 erfolgte jedoch die erste Theilung der Erbländer zwischen den beiden Brüdern, nachdem das Jahr vorher Ferdinand die ungarische Princessin Anna, und deren Bruder, König Ludwig, Ferdinands Schwester Maria geheirathet hatte. Jedoch erst die Hausverträge von 1525 und 1540 vollendeten die Begründung einer besonderen habsburgisch-spanischen (ausgestorben 1700) und habsburgisch-teutschen Linie (ausgestorben im Mannsstamme 1740). Schon 1522 war auch das Herzogthum Würtemberg an Ferdinand gekommen, der es jedoch schon 1534 im Vertrage von Cadan an seinen früheren Besitzer, den wilden Herzog Ulrich, abtreten mußte. Doch das wichtigste Ereigniß der ersten Hälfte der Regierung Ferdinands war der Einbruch Solimans in Ungarn und der Tod K. Ludwigs in der das Schicksal Ungarns entscheidenden Schlacht bei Mohacz 29. August 1526. Dieses Reich, bestimmt, einerseits aus dem Abendlande seine Cultur zu empfangen, an der Italiener und Teutsche fast gleichen Antheil hatten, andererseits das Empfangene gegen die Angriffe der Orientalen zu schützen, befand sich schon vor der großen Niederlage durch die Türken in einer schauderhaften Verwirrung, die dasselbe auch ohne die Türken unmittelbar seiner Auflösung entgegengeführt hätte. So kam es, daß auch jetzt für Ferdinand die Krone nichts weniger als gesichert war. Während Stephan Bathory ihn auf den Thron berief, erhob sich in Johann von Zapolya, dem Woiwoden von Siebenbürgen und persönlichen Gegner Stephans, ein Feind, der um so furchtbarer war, als Sultan Soliman ihn unterstützte. Schon 1530 zog Soliman gegen Wien, und während dem Abendlande eine Gefahr drohte, wie seit dem Mongolenkriege keine größere gekommen war, war Teutschland, das so lange verabsäumt hatte, mannhaft wider die Osmanen aufzutreten, die Beute der furcht-

barsten inneren Spaltungen geworden, erklärten Luther und seine Anhänger, die Türken, für die gerechte Geißel Gottes wegen Verwerfung des neuen Evangeliums, und ihnen zu widerstreben für Sünde. Das schändliche Benehmen der Türken gegen das unglückliche Ungarn und ihren eigenen Schützling Zapolya machten zuletzt diesen zu einem Vergleiche geneigt (24. Febr. 1535), dessen ungünstige Bedingungen anzunehmen Ferdinand die traurige Lage des übrigen Europa zwang. Zapolya behielt nicht bloß den Königstitel, sondern blieb auch lebenslänglich im Besitze von Siebenbürgen und der Hälfte von Ungarn. Doch sollte das Ganze nach seinem Tode an Ferdinand fallen. Als aber Johann von Zapolya auf dem Sterbebette lag, ließ er sich von seinen Räthen bewegen, den Vertrag zu brechen und seinen eilfjährigen Sohn Johann Sigmund zu seinem Nachfolger zu bestimmen (1540). Soliman übernahm die Vormundschaft, besetzte Ofen und den mittlern Theil Ungarns, den östlichen überließ er Johann Sigmund, und Ferdinand blieb zuletzt im achtjährigen Waffenstillstande (1562) ein Theil von Oberungarn, und die an Oestreich und Steyermark grenzenden Comitate — für einen Tribut von 30,000 Goldgulden an Soliman. Zwar gelang es Ferdinand, die Wahl seines Sohnes Maximilian II. in Ungarn durchzusetzen; allein es dauerte noch nahe an ein Jahrhundert, bis das Habsburgische Haus in den festen Besitz des wichtigen Landes kam. Gerade hieraus gehen aber mehrere Thatsachen hervor, welche am wenigsten in unseren Tagen übergangen werden dürfen. 1) Daß dem Satze: bella gerant alii, tu felix Austria nube eine nur sehr bedingte Geltung zukömmt, und was durch Heirath gewonnen worden war, mit unsäglicher Mühe erhalten wurde. 2) Daß gleichwie in den Tagen der Hohenstaufen der König Siciliens teutscher König wurde, jetzt der König von Ungarn und Böhmen (regelmäßig) König und Kaiser der Teutschen wurde, also eine historische Verbindung beider Länder eingeleitet wurde, die ohne die größten Nachtheile für beide Seiten nicht gelöst werden konnte. 3) Daß Ungarn nicht durch sich selbst, sondern nur durch seine Verbindung mit Teutschland den Osmanen entrissen wurde, seine Selbstständigkeit und den Schatz der christlichen Religion, die Grundbedingung aller Cultur, den Teutschen verdankt. 4) Endlich, daß es einen nur zu guten Grund hatte, wenn Ferdinands Enkel, K. Rudolph II., auf dem Reichstage 1611 offen aussprach: „daß teutsche Colonien in Ungarn seit 800 Jahren bestünden und die teutsche Nation an diese Kornkammer des Reiches ein gleiches Anrecht habe wie die ungarische." Ferdinand aber gehört das Verdienst zu, diese Verbindung, deren Frucht das Haus Lothringen-Habsburg mehr erntete, als das eigentlich Habsburgische Haus, eingeleitet zu haben. Von nicht minderer Wichtigkeit für das teutsche Reich war aber auch, daß Ferdinand die Versuche seines Bruders Carl, Teutschland und Spanien auch unter der nachfolgenden Generation zu vereinigen, vereitelte, die Habsburgisch-teutsche Dynastie begründete und Philipp II. vom Kaiserthrone seines Vaters ausschloß. Hieran hatte aber die persönliche Milde Ferdinands gegenüber der Schlauheit und Strenge, die im Charakter Carls V. vorherrschten, einen nicht unbedeutenden Antheil. Carl V. hatte die religiöse Seite der Glaubensspaltung von der politischen sehr wohl zu trennen gewußt und, Sieger im Kampfe mit dem Schmalkaldischen Bunde, war es ihm vorzüglich darum zu thun, der übermäßigen Freiheit der Fürsten, welche das Kaiserthum zertreten wollten, mit Kraft sich entgegenzustemmen. Das über den Churfürsten von Sachsen und den Landgrafen von Hessen ausgesprochene Todesurtheil sollte eine heilsame Warnung für die Anderen sein. Aber in diesem Kampfe hatte Carl zuletzt den Kürzern gezogen, und sein freiwilliger Rücktritt bezeichnet in der Geschichte des Kaiserthums eine ähnliche Periode, der Fürstenherrschaft gegenüber, wie K. Rudolphs I. Verzichtleistung auf die Romagna und den Kirchenstaat, der bis dahin bestehenden päpstlichen Herrschaft gegenüber. Ferdinand war in keiner Beziehung ein Carl V.

Aechtete dieser den treulosen Albrecht von Preußen, den eidbrüchigen Teutschmeister, der Preußen als polnisches Fürstenlehen angenommen hatte, so intercedirte Ferdinand für den Geächteten; er rieth, als nach Carls Siege bei Pavia die Dinge sich aufs Neue verwickelten, sich mit Frankreich zu vertragen, ohne auf der Forderung von Burgund zu bestehen; er war es ferner, der nicht bloß auf einer Reform des römischen Stuhles bestand, sondern auch mit besonderem Nachdrucke auf Laienkelch und Priesterheirath drang; er war es endlich, welcher mit aller Kraft Papst Pius V. abrieth, über Elisabeth von England den Bann, welcher zu so vielen Verfolgungen der Katholiken Anlaß gab, auszusprechen. Andererseits ging die Versammlung katholischer Fürsten zu Regensburg 1524, wobei der erste, wenn auch schwache, Versuch gemacht wurde, dem Abfalle entgegenzutreten, von ihm aus. Wie aber bei diesem Anlasse, drang K. Ferdinand auch später bei jeder Gelegenheit darauf, daß der Grund des herrschenden Uebels, die Sittenlosigkeit und Glaubensspaltung, zugleich gehoben und nicht ein neues, noch größeres an seine Stelle gesetzt werde, und gewiß würden die Zwistigkeiten im teutschen Reiche, ja im gesammten Europa noch viel blutiger und unheilvoller geworden sein, hätte nicht den immerwährenden Tergiversationen der Protestanten und dem quälenden Mißtrauen, das dieser Confession zur zweiten Natur geworden ist, Ferdinand eine bewunderungswürdige Ruhe und Geduld entgegengesetzt. Die Bewegungen in Böhmen, zu Gunsten der neuen Lehre wie gegen das Haus Habsburg gerichtet, dämpfte er 1547 mit Gewalt. Hingegen nahm er einen wesentlichen Antheil an dem Abschlusse des Religionsfriedens (1555), welcher die Wehen eines 30jährigen Krieges so lange von Teutschland ferne hielt, bis die Begierde, mit Gewalt zu behaupten, was wider Sinn und Buchstaben des Friedens verbrochen worden war, zur offenen Rebellion und Verschwörung mit dem Auslande führte. Um aber den Frieden aufrecht zu erhalten, verband sich Ferdinand mit Herzog Albrecht V. von Bayern zum Abschlusse des Landsberger Schirmbundes (1556), welcher an der Aufrechthaltung des Friedens einen wesentlichen Antheil hatte; ja es gelang ihm selbst, den den Fortgang der Lutheraner in Teutschland anfänglich fördernden Zwiespalt Bayerns mit Oestreich beizulegen, indem er durch die Vermählung Albrechts und der Erzherzogin Anna (Ferdinands Tochter) das Unrecht sühnte, welches Bayern von K. Maximilian im Landshuter Erbfolgekrieg erlitten hatte. Als Kaiser Carl 1556 abdankte, folgte ihm Ferdinand auch in der Kaiserwürde nach, deren Ansehen er vorzüglich zur Berufung und Fortdauer des Concils von Trient gebrauchte. Er ließ demselben die kaiserlichen Reformationsartikel vorlegen, von denen mehrere in das berühmte Reformationsdecret des Concils aufgenommen wurden, welches selbst die katholische Welt in dem Maaße regenerirte, in welchem es in Ausführung kam. Auf seinen Auftrag hatte der fromme und gelehrte Canisius — welchem Bayern und Oestreich kaum minder verpflichtet sind als dem hl. Bonifacius, da jener erhielt und förderte, was dieser begründete — den katholischen Katechismus ausgearbeitet; andererseits hatte aber auch Ferdinand bei dem ungeheuren Verfall aller kirchlichen Disciplin in seinen Erblanden jene Maßregeln gegen den entarteten Clerus ergriffen, welche nachher die Grundlage vieler landesherrlicher Prätensionen circa sacra geworden sind. So ward er der Gründer der östreichischen Monarchie, die er unter seine 3 Söhne theilte, und welche unter seinem Enkel Ferdinand II., Sohn Carls von Steyermark, wieder vereinigt wurde, der Erhalter des teutschen Kaiserthums, das, so lange sein Stamm lebte, von diesem nicht getrennt wurde, und der katholischen Kirche in Teutschland, eben so geachtet und geliebt, wie einst Carl V. gefürchtet und bewundert worden war. Er starb am 25. Juli 1564 kurz nach dem Schlusse des Concils, auf welches er so große Hoffnungen gesetzt hatte, seinen Söhnen als sein theuerstes Vermächtniß die Aufrechthaltung der katholischen Religion und ihre Vertheidigung gegen jene Ketzereien hinterlassend, deren bittere Frucht, den

Bauernaufruhr, die Verhöhnung aller göttlichen Anstalten und Sacramente, die fortwährende Empörung, den Gewissenszwang gegen alle Katholiken, während die Anhänger des neuen Evangeliums für sich selbst die ungemessenste Freiheit verlangten, er als die Erfahrung seines Lebens seinen Kindern noch im letzten Willen auseinandersetzte. Siehe über ihn v. Buchholtz, Geschichte der Regierung Ferdinands I. Bd. IX. Wien 1831—38. [Höfler.]

Ferdinand II., römischer Kaiser. Johann Casimir, der letzte König von Polen aus dem Hause Wasa, schrieb einmal dem Papst Alexander VII., das polnische Königthum sei einem fortwährenden Martyrium zu vergleichen. Dasselbe konnte schon früher und zumal in den Tagen Kaiser Ferdinands II. von der teutschen Kaiserkrone gesagt werden. Das Leben Ferdinands war ein ununterbrochener Kampf mit der religiösen Revolution und der politischen Empörung. Enkel K. Ferdinands I. (geb. 9. Juli 1578), Sohn Erzherzog Carls von Steyermark und der bayerischen Maria, erhielt er bei dem frühen Tode seines Vaters 1590 seine geistige und wissenschaftliche Ausbildung von seiner sorgsamen Mutter und den Jesuiten, welche damals noch in der Blüthe ihres Ordens die Universität Ingolstadt inne hatten, die Ferdinand gemeinschaftlich mit seinem Vetter Maximilian von Bayern besuchte. Beide Fürstensöhne sogen hier die Grundsätze ein, welche sie ihr ganzes Leben hindurch bekannten, und die neben strengster Rechtlichkeit der Gesinnung und des Wandels, neben unerschütterlichem Glauben an die alleinseligmachende Kirche Gottes in dem Festhalten an der Lehre des hl. Ignatius von den beiden Feldzeichen (de duobus vexillis) dem Panier Gottes im Gegensatze zum Panier des Teufels bestand. Zu der eigenthümlichen Weltanschauung, welche daraus erfolgte, gesellte sich das positive Staatsrecht der damaligen Zeit, welches für ganz Europa den Grundsatz aufstellte, daß die Unterthanen der Religion ihrer Fürsten zu folgen hätten, ein Grundsatz, dem Luther zuerst Geltung verschafft hatte, als er 1527 keine Katholiken mehr in Sachsen duldete, und den nachher der Religionsfriede des J. 1555 zum Gesetze erhoben hatte; dann die Anschauung der traurigen Folgen, welche die Glaubensspaltung bisher in allen Theilen von Europa mit sich geführt hatte, der Unzahl von Secten und Streitigkeiten, der Empörungen ohne Maß, der fast immerwährenden Bürgerkriege, der Zerstörung von Klöstern und milden Stiftungen, der Aufrichtung lutherischer Menschensatzung als neuen Evangeliums, des Aufhörens ja der Verfolgung wissenschaftlicher Forschung durch das neugeschaffene Staatskirchenthum. Was aber Teutschland im Allgemeinen an Verwirrung darbot, zeigten die östreichischen Erblande im Kleinern, wo der Adel sich für die aus Luthers Schooße hervorgegangenen Secten parteite und die Ausschließlichkeit wie dort in den einzelnen Staaten, so hier um so widriger auf den einzelnen Gütern der Adeligen sich kund that. Unter solchen Verhältnissen entschloß sich Ferdinand, von seinen landesherrlichen Rechten umfassenden Gebrauch zu machen. Um nicht gebunden zu sein, verweigerte er (18 Jahre alt), seinen Landständen die von seinem Vater zu Bruck 1578 ausgestellte Religionsversicherung zu bestätigen und begann dann, nachdem er zuerst nach Loretto gewallfahrtet, in Rom den Segen Papst Clemens' VIII. empfangen, die Reformation seiner Herzogthümer Steyermark, Kärnthen und Krain. Es ist lächerlich, ihm das Recht dazu zu bestreiten, nachdem Churpfalz Aehnliches gegen Katholiken und Lutheraner, Chursachsen und Brandenburg gegen Katholiken und Calvinisten gethan, nicht bloß die Reichsstädte gegen ihre katholischen Bürger so verfuhren, sondern, wie gesagt, selbst der östreichische Adel gegen seine Unterthanen; allein eben so befangen wäre es, wollte man annehmen, daß die nun in Massen und zum Theil mit Gewalt erfolgte Conversion anders als äußerlich gewesen wäre. Diese unerschrockene Standhaftigkeit machte frühe die Hoffnungen der Katholiken auf ihn rege, früh wurde sein Name ein Gegenstand des Schreckens für die Protestanten. Als nun von Seiten der cal-

vinistischen Partei unter den letztern bereits mit Frankreich und den Niederlanden zum Zwecke eines Bündnisses gegen den Kaiser unterhandelt wurde, in Oestreich, Böhmen, Mähren, Ungarn aber allmählig der Plan einer großen protestantischen Conföderation zur Reife gedieh, wurde Ferdinand von seinem Oheim K. Rudolph II. zu seinem Stellvertreter am Reichstage des J. 1608, der jedoch durch gemeinsame Erklärung der protestantischen Stände zerrissen wurde, ernannt. Von dieser Zeit an war das Ansehen der Protestanten in Teutschland immer mehr im Steigen und kannte bald keine Grenzen mehr. Mit Erzherzog Mathias, welcher seinem Bruder Rudolph Oestreich und Ungarn, bald nachher auch Böhmen entriß, machten sie, was sie wollten; Rudolph aber wurde zuletzt der Gefangene seiner protestantischen Unterthanen. Die Union der protestantischen Stände zu Ahausen, 14. Mai 1608 abgeschlossen, wurde von den Fürsten zum Offensivbunde ausgedehnt, und bald gab der Tod des letzten Herzogs von Jülich Gelegenheit, die Verbindung mit König Heinrich IV. noch enger zu knüpfen, so daß nur dessen Tod 1610 den Ausbruch eines allgemeinen calvinistischen Aufruhrs hinderte. Als unter diesen Tumulten auch die Böhmen sich in einen Bund, den sie als Defensionswerk bezeichnet, vereinigt und den Majestätsbrief ertrotzt hatten, Rudolph der Krone Böhmen entsagt und Prag verfluchend gestorben war, folgte ihm, wesentlich durch Begünstigung der protestantischen Churfürsten, Mathias nach und wurde nun auf dem Reichstage zu Regensburg (1613) von Seiten der protestantischen Stände der Versuch angestellt, sich gänzlich von der Gerichtsbarkeit des Reichskammergerichtes und dem Reichshofrathe in allen den zahlreichen Fällen loszumachen, wo sie wegen erneuter Säcularisation und offenen Bruchs des Religionsfriedens demselben verfallen waren. Als, wie natürlich, die Katholiken darauf nicht eingingen, wurde auch dieser Reichstag zerrissen, von den unirten Fürsten ein Bündniß mit den Holländern abgeschlossen, in das die pfälzische Partei auch die unirten Reichsstädte zu ziehen suchte und somit aller Rechtszustand in Teutschland factisch aufgehoben. Hätte nicht das Auftreten des katholischen Gegenbundes, der Liga, und die Getheiltheit der Interessen der Union dieselbe etwas zurückgehalten, Teutschland würde schon damals die Scenen des 30jährigen Krieges erlebt haben. Um so mehr bemühte sich die eigentliche Reichspartei, den Churerzkanzler Johann Schweykard von Mainz an der Spitze, dem gebrechlichen Kaiser einen tüchtigen Nachfolger zu geben, Mathias aber durch das fruchtlos ausgesprochene Verbot von Unionen dem Reiche Frieden zu schenken. Die Union verweigerte den Gehorsam, während die Liga sich auflöste und Pfalzgraf Friedrich V. wie Fürst Christian von Anhalt, der aus Armuth, Ehrgeiz und Fanatismus unaufhörlich conspirirte, boten nun förmlich die Kaiserkrone aus, damit nur Ferdinand sie nicht erhalte. Das durchzusetzen, was man heuchlerischer Weise die Sache evangelischer und teutscher Freiheit nannte, in der That die der Revolution war, wurde mit Bethlen Gabor von Siebenbürgen, mit dem türkischen Sultan unterhandelt; von Amberg aus stand Fürst Christian von Anhalt in fortwährender Verbindung mit den östreichischen und böhmischen Protestanten und nährte ihre Meutereien. Noch gelang es dem Kaiser mit Beistimmung des näher berechtigten Erzherzog Albert, Ferdinands Proclamation zum Könige von Böhmen (9. Juni 1617) und im nächstfolgenden Jahr auch dessen Krönung als König von Ungarn durchzusetzen. Allein schon war in Böhmen der Aufruhr ausgebrochen, der zum 30jährigen Kriege führte; der Kaiser lag auf dem Siechbette, und die kriegerische Partei unter den protestantischen Fürsten wollte noch immer eher den Türken und den Teufel, als den Katholiken Ferdinand zum römischen Könige. Demnoch wurde er es, als Mathias am 10. März 1619 gestorben war, der Herzog von Savoyen und Maximilian von Bayern die Anträge des Churfürsten von der Pfalz abgelehnt hatten. Schon war damals Böhmen in offenster Empörung und nicht bloß das Defensionswerk wieder aufgerichtet, sondern Ferdinand abgesetzt, eine allgemeine

Proscription der Katholiken beschlossen, eine allgemeine Conföderation der Protestanten der Erbländer eingeleitet, und auf daß es Ferdinand unmöglich werde, die Kaiserkrone zu erlangen, legten sich die Empörten nicht bloß das Wahlrecht der teutschen Krone bei, das Ferdinand als rechtmäßigem Könige von Böhmen zukam, sondern rüsteten auch zwei Heere aus, von denen das eine bereits gegen Wien zog, als das andere vom Grafen Bucquoi bei Teyn bei Budweis in Böhmen geschlagen und dadurch der Plan vereitelt wurde. Glücklich erlangte sodann am 28. August 1619 Ferdinand die Kaiserkrone. Allein gerade dieses steigerte die Wuth seiner Gegner aufs Höchste. Nachdem die pfälzische Partei zuerst das böhmische Heer hatte ausrüsten helfen, zögerte sie nicht, Ferdinand auch die böhmische Krone zu entreißen. Unter dem Vorwande, er habe sie nicht gesucht und sie sei ihm somit von Gott gegeben, nahm Friedrich V. die böhmische Krone aus den Händen der Empörten an, obwohl er selbst Ferdinand als rechtmäßigen König anerkannt hatte, und suchte nun sogleich Dänen, Engländer, Schweden, Oestreicher, Ungarn, Türken und Tartaren, Franzosen und Niederländer gegen das Haus Habsburg, welches angeblich die Freiheit Teutschlands gefährde, in Bewegung zu setzen, um in dem allgemeinen Brande die geraubte Krone zu bewahren. Auf's Neue zogen die böhmischen Schaaren nach Wien, und schon schien der Kaiser verloren, als er gestärkt durch inbrünstiges Gebet und vertrauend auf den Heiland, der ihn nie verlassen werde, auch im höchsten Drange aushielt, bis Bucquoi's Trompeten klangen und der Feind sich zurückzog. Es erfolgte nun der große Umschwung des J. 1620. Auf's Engste hatte bereits 1619 Ferdinand sich an das Haupt der Liga, seinen Freund Maximilian von Bayern, angeschlossen; dieser, auf die eintretende Krise längst gefaßt, bot die Liga auf, Spanier rückten bei der Gefahr des Habsburgischen Hauses gegen die Pfalz vor (als Truppen des burgundischen Kreises), die Union erklärte, Friedrichs Sache sei ihr fremd, und schloß den Ulmer Waffenstillstand ab (1620), die aufrührerischen Oestreicher wurden von den Bayern zu Paaren getrieben, der Churfürst von Sachsen rückte in die ihm verheißene Lausitz, Tilly und Bucquoi in Böhmen ein, uud während Ungarn an Bethlen Gabor fiel, wurde Böhmen Friedrich entrissen, durch die Schlacht am weißen Berge Prag erobert und das ganze Gewebe der schändlichsten Pläne zerstört. — Allein mit dem Siege häuften sich für Ferdinand die Verlegenheiten. Die Venetianer, welche in dieser Zeit beständig auf Seiten der Protestanten waren, hatten ihm den Krieg angekündigt, der flüchtige Böhmenkönig rief gerüstet eine halbe Welt unter Waffen, Mannsfeld begann, von Tilly verfolgt, seine Raub- und Mordzüge, Maximilian von Bayern und der Churfürst von Sachsen mußten entschädigt werden und die vor der Hand nur auf Lebenszeit Maximilian von Bayern ertheilte Churwürde der Pfalz fand selbst bei dem kaiserlichgesinnten Churfürsten von Sachsen Widerspruch, während die Verpfändung Oberöstreichs dem Kaiser dringend gebot, seiner Verpflichtungen gegen Bayern sich zu entledigen. Noch immer dauerte der Kampf durch Mannsfeld in Oberteutschland, durch Christian von Braunschweig in Niederteutschland fort (s. dreißigjähriger Krieg). Unterdessen erfolgte in Böhmen das blutige Strafgericht über die Theilnehmer des Aufstandes, die Proscription des rebellischen Adels und dessen Ersetzung durch Teutsche, die Vertreibung der protestantischen Prediger, die es sich freilich zur Aufgabe gemacht hatten, den Haß gegen den rechtmäßigen König wie zur Religion zu machen, dadurch auch eine nicht unbedeutende Mißstimmung des Churfürsten von Sachsen, welcher dem Kaiser beigestanden, da der Krieg nicht der Religion gegolten hatte. Mit Recht konnte aber eingewendet werden, wie später bei Magdeburg, daß die harte Maßregel nur diejenigen treffe, welche den Krieg entzündet hatten und ihn fortwährend nährten. Und da der Rechtsboden und die Ruhe von Teutschland von dem Momente an verschwunden waren, als nach dem Vorbilde der Fürsten auch die Reichsritterschaft, die Reichsstädte den Religions-

frieden verletzten und nicht einmal die Restitution von vier Klöstern hatte erlangt werden können, so blieb dem Kaiser schon damals nichts anderes übrig, als wo er konnte, den Rechtsboden wieder herzustellen und den Raub den Räubern abzujagen, und es koste, was es wolle, im Innern Ruhe zu schaffen. Denn während Ferdinand mit größter Mühe sich der Reichsfeinde erwehrte, drohte fortwährend von Holland und von Siebenbürgen aus die äußerste Gefahr. Der Graf von Dampierre war den 9. October 1620 vor Preßburg gefallen und Bethlen hatte nun 20,000 Tartaren, 15,000 Türken requirirt; 30,000 Mann sollte König Friedrich in das Feld bringen. Bucquoi, des Kaisers Feldmarschall, fiel bei Neuhäusel, jedoch wurde das tartarische Hilfscorps Bethlens von den Polen geschlagen und Bethlen sah sich nun genöthigt, auf den Titel eines Königs von Ungarn im Frieden von Niclasburg 1622 Verzicht zu leisten. Allein nun begannen die Bewegungen von den Niederlanden aus. Mannsfeld und Christian von Braunschweig verbanden sich, als sie, von den Holländern unterstützt, auf's Neue (1623) den Kriegsschauplatz betraten, mit dem von Ferdinand erst zum Reichsfürsten erhobenen Siebenbürger, und Bethlen überschwemmte nun mit 60,000 Türken die dem Kaiser abgetretenen Provinzen. Allein die Siege Tilly's und der Widerstand des kaiserlichen Heeres machten ihren Plan, den Kaiser zu vertreiben, scheitern. Ein neuer Friede wurde mit Bethlen 1624 abgeschlossen und Ferdinand benützte nun diese Waffenruhe, Ungarn seinem Hause zu versichern, indem er am 8. December 1625 seinen gleichnamigen Sohn zum Könige Ungarns krönen ließ. So waren denn in den ersten sechs Jahren des Kriegs über Teutschland Gefahren gekommen, wie nie zuvor; niemals war die Theilung Teutschlands, die Vernichtung des Kaiserreiches, des Hauses Oestreich, der katholischen Religion näher gerückt gewesen, als damals. Was in der zweiten Hälfte des Krieges die Franzosen thaten, hatten in der ersten die Holländer gethan, welche nach Willkühr die angrenzenden teutschen Länder überschwemmten, die geschlagenen protestantischen Heere aufrichteten, die siegreichen Kaiserlichen in Schach hielten. Als daher das Heer Tilly's allen diesen Feinden nicht genügte, Dampierre's und Bucquoi's Tod dem Kaiser seiner besten Heerführer beraubt hatte, wandte sich Ferdinand an den nachherigen Herzog von Mecklenburg und Friedland, Waldstein, den bösen Genius Teutschlands und des Kaisers, und überließ es diesem, ein neues Heer aufzubringen, das nicht wie das Tilly's auch von der Liga Befehle erhalte. Die Zeit drängte, indem ein neuer Feind aufgetreten war, Christian IV. von Dänemark, der einzige Fürst, den die Weltgeschichte kennt, der den Zopf von vornen getragen. Der nun folgende Kampf mit den Dänen, die von den niedersächsischen Ständen unterstützt wurden, brachte durch die Siege Tilly's und Wallensteins die Macht des Kaisers auf den höchsten Punct und verschaffte dem Reiche eine Stellung unter den andern Mächten, daß es nur auf die Teutschen ankam, an dem Welthandel den gebührenden Antheil zu nehmen, Ost- und Nordsee zu teutschen Meeren zu machen, das nachfolgende Uebergewicht der Holländer, Engländer und Franzosen im Westen, der Schweden und Russen im Norden, im Keime zu erdrücken. Allein der religiöse Zwiespalt, den Ferdinand mit Recht als den Grund alles Unheils, aller Kriege und fortwährenden Empörungen ansah, ließ auch jetzt nicht das in sich zerrissene Volk seine Zeit begreifen. Ferdinand, welcher von dem Grundsatze ausging, wie er dem Papste 1629 schrieb, non tam legionibus quam legibus et justitia thronos constabiliri, hielt es, nachdem er auf eine wahrhaft wunderbare Weise so vielen Drängern entgegen war, für Kaiserpflicht, der Rebellion der Fürsten nicht minder zu steuern als der seiner eigenen Unterthanen, und während er in den Erbländern von dem jus reformandi, freilich mit äußerster Strenge, Gebrauch machte, um durch Herstellung Eines Glaubens die Quelle der Empörung zu schließen, sprach er, wie über den Churfürsten von der Pfalz, auch über die Herzoge von Mecklenburg die Acht aus, verfiel aber gerade dadurch den ehrgeizigen Plänen Wallen-

steins, welcher, zum Herzoge von Mecklenburg erhoben, Freunde und Feinde des Kaisers durch Brandschatzung und Einquartierung fast zur Verzweiflung brachte, und dadurch, während Ferdinand immer von Friede und Gerechtigkeit sprach, als unabweisbares Schicksal für Alle, die dem Kaiser verfallen würden, die traurigste Zukunft vor Augen stellte. Schon war Wallensteins Uebermuth auch der Liga, deren Heer er zu Grunde richtete, unerträglich geworden, als Ferdinand das berühmte Restitutionsedict erließ, welches, wenn es durchgeführt wurde, den ganzen Zustand des Reiches seit 74 Jahren ändern mußte. Indem nämlich der Kaiser den Rechtszustand im J. 1555 für den normalen, und Alles, was seit dem Religionsfrieden, ja seit dem Passauer Vertrage wider diese Reichsgesetze geschehen, für nichtig erklärte und die Restitution der entrissenen geistlichen Güter verlangte, wurde die calvinistische Partei, von der der Krieg ausgegangen und deren bisheriges Treiben eine fortwährende Conspiration war, geradezu beseitigt, indem der Friede nur zwischen den Bekennern der Confessio Augustana und den katholischen Ständen abgeschlossen worden war. Aber auch die Macht der Lutheraner schrumpfte entsetzlich zusammen, als nun von allen Seiten die bisher Bedrückten ihre Stimme erhoben, die Land- und Stadtpfarreien, die in Festungen, Lustschlösser ꝛc. umgewandelten Klöster und Kirchen reclamirten. Erst aus den Verhandlungen wegen des Restitutionsedictes kann man den Umfang der bisher getriebenen Säcularisationen erkennen, von welchen noch das Mindere gesagt ist, wenn man anführt, daß nur mehr die Hälfte der frühern Bisthümer noch bestand und in Staatsschriften offen hingewiesen worden war, man solle, sobald das Glück günstig, auch diese noch wegnehmen. Da nun kaiserliche Commissäre abgeschickt wurden, die Restitution einzuleiten, den Widerstrebenden die Execution (und noch dazu Wallensteins!) bevorstand, und an eine Occupation der lutherischen Länder sich zweifelsohne auch deren Reformation angeschlossen hätte, Erzherzog Leopold Wilhelm, des Kaisers Sohn, bereits mit den Erzbisthümern und Stiften Magdeburg, Halberstadt, Straßburg ꝛc. belehnt wurde und die Reichsstädte so gut wie die Fürsten und Reichsritter bedroht waren, so entstand dadurch Furcht und Schrecken, Besorgniß und Angst unter allen Ständen. Ferdinand, welchen der Papst in seinem Vorhaben bestärkt hatte, war, wie seine Vertrauten sagten, entschlossen, lieber das Leben zu lassen, als in der stricten Ausführung des Edictes nachzugeben. Allein im selben Momente, wo die Verwirrung sich steigerte, sah sich der Kaiser durch die allgemeine Entrüstung genöthigt, Wallenstein zu entlassen, brach Gustav Adolph, seine Eroberungsgelüste mit der Beschirmung der evangelischen Confession bedeckend, in das Reich ein und war durch Wallensteins Sorglosigkeit und die Tücken der Holländer und Franzosen keine hinreichende Armee vorhanden, dem schwedischen Eroberer gleich Anfangs das Handwerk zu legen. Während Tilly die nordwestliche Grenze vor den Holländern verwahren mußte, gelang es Gustav Adolph, die zerstreuten Besatzungen der Kaiserlichen an der Oder zu überfallen; die in Leipzig versammelten protestantischen Fürsten beschlossen, ein Heer aufzustellen, welches Tilly auch nicht im Rücken lassen durfte; und als er die Werbungen zu zerstören suchte, führte dieses die Verbindung des Churfürsten von Sachsen mit Gustav Adolph herbei. Statt Magdeburgs erlangte Gustav Adolph Wittenberg und Torgau; Tilly verlor die Schlacht bei Leipzig, war aber 14 Tage nachher stärker als am Schlachttage, und, während seine siegreichen Heere sich theilten, Gustav Adolph über Erfurt die Pfaffenstraße zog, der Churfürst von Sachsen in Böhmen einbrach, dachte der alte Kriegsheld, hinter ihnen her in Mittel- und Niederteutschland aufzuräumen, als ein Befehl des Churfürsten Maximilian ihn zum Schutze von Oberteutschland abrief. Dennoch befand sich Gustav Adolph selbst nach der Eroberung des reichen Würzburg in solcher Verlegenheit, daß er, der auf den freiwilligen Zuzug der protestantischen Fürsten und Reichsstädte gerechnet hatte, Teutsche mit Teutschen zu bekämpfen gedachte, endlich den branden-

burgisch-fränkischen Gesandten drohte, wenn ihre Herren sich nicht zur Allianz mit ihm entschlößen, würde er allen die Köpfe zusammenschmeißen. Während aber nun der Kriegszug in die ligistischen Länder ging, stellte Kaiser Ferdinand Wallenstein nochmal an die Spitze der kaiserlichen Armee. Dieser ließ aber Bayern ruhig durch Gustav Adolph verheeren, den Schwedenkönig bei Nürnberg entkommen, gab durch den Verräther Holk das Geschütz auf dem Schlachtfelde von Lützen Preis und verbot den papenheimischen Schaaren, den Sieg den Schweden zu entreißen. Im nächsten Frühjahre 1633 wurde die Verrätherei noch weiter getrieben, die sächsische Armee in Schlesien wiederholt zu fangen oder zu vernichten bis zum October verabsäumt, die besten Posten dem Feinde überlassen und erst an die Erwerbung von Würtemberg, dann an die der Krone Böhmen von Wallenstein gedacht, und so den Schweden Zeit gelassen, sich von dem Verluste ihres Königs zu erholen, unter dem magnus divisor Germaniæ, dem Kanzler Oxenstirn, ein schwedisches Directorium zu errichten und den Krieg bei der anbefohlenen Unthätigkeit der kaiserlichen Generale auf's Neue nach Südteutschland, dem Elsaß und Bayern zu spielen, endlich Regensburg zu erobern. Da endlich ward der Verrath Wallensteins offenkundig; Ferdinand beschloß aber auch jetzt noch immer schonend des Armen zu retten und nur im äußersten Nothfall Gewalt anwenden zu lassen. Er trat ein und der Mächtige, dem Alles erlaubt gewesen, der den Kaiser tyrannisirt, die Entthronung der Fürsten, die Vernichtung der teutschen Staaten sich zum Ziele gesetzt hatte, fiel durch die dem Kaiser getreuen Officiere. Jetzt erst wandte sich das Glück wieder dem Kaiser zu, und als nun die Schweden von Ferdinands gleichnamigem Sohne III. bei Nördlingen geschlagen, Regensburg erobert, das Frankenland von dem Feinde gesäubert worden, bot Ferdinand II. selbst die Hand zum Prager Frieden (1635). Das Restitutionsedict wurde factisch aufgehoben, da der Besitzstand des J. 1627 von beiden Theilen anerkannt wurde; ebenso wurde der Herzog von Mecklenburg wieder eingesetzt, Chursachsen und die übrigen theilnehmenden Fürsten versprachen, was Frankreich und Schweden dem Reiche entwunden, mit vereinten Kräften demselben wieder zu verschaffen; der Besitz der Kirchengüter wurde den Protestanten vorerst auf 40 Jahre zugestanden, in Schlesien sollte Religionsfreiheit, in Böhmen und den öftreichischen Erblanden die protestantische Confession ausgeschlossen sein, Magdeburg wurde Sachsen auf Lebenszeit des Prinzen August zugesichert, die kaiserliche Anordnung über die pfälzischen Länder für rechtskräftig erklärt. Die Nachgiebigkeit des Kaisers in den Dingen, für welche er zuerst auf's Aeußerste eingestanden, schien Teutschland vor der Theilung zu retten, welche Schweden und Frankreich beabsichtigten, als die Niederträchtigkeit des Herzogs Bernhard von Sachsen-Weimar, der sich an Frankreich verkaufte, und die Ländersucht des Landgrafen Wilhelm von Hessen Oxenstirn den Vorschub leisteten, den Krieg noch 13 Jahre lang fortzusetzen. Kaum ein Jahr war nach dem Prager Frieden verflossen und der Churfürst von Sachsen mußte sich bei der unter seinen Glaubensgenossen herrschenden Stimmung auf den Kanzeln entschuldigen lassen, daß er — Teutschland den Frieden zu verschaffen gesucht. Der Krieg nahm durch den thätigern Antheil Frankreichs, welches wider Spanien offen sich erklärte, eine neue Wendung; die Anschläge der Franzosen auf den teutschen Thron waren, als die Spanier den Churfürsten von Trier gefangen nahmen, aufgekommen; es erleichterte dieses die Wahl Ferdinands III. des Königs von Ungarn zum römischen König und zu Regensburg am 22. December 1636, und sicherte somit dem Hause Habsburg inmitten der größten Verwirrung den Kaiserthron. Kaum zwei Monate später starb Ferdinand II., ein Fürst, dem, um als einer der bedeutendsten Kaiser zu leuchten, keine Tugend abging, dessen größte Feinde, wie Gualdo bemerkt, ihm nichts Anderes vorzuwerfen wußten, als daß er ein Jesuitenschüler gewesen, dessen ruhige Beurtheiler aber keinen andern Tadel kennen, als daß er unverwandt nach der höchsten Gerechtigkeit getrachtet, die im

practischen Leben oft summa injuria wird, und von dem man mit dem Venetianer Nani sagen muß: che le virtù erano sue, i difetti s' ascrissero alla fortuna ed ai tempi, daß seine Fehler nur zu weit getriebene Tugenden waren. [Höfler.]

Ferdinand III. Wer in der Geschichte des dreißigjährigen Krieges nur die militärische oder religiöse Seite hervorhebt, hat bewiesen, daß er die Schale der Bewegung noch nicht durchdrang. Ihren eigentlichen Kern bildet der Kampf des democratischen, aristocratischen und absolutistischen Elementes, der Landstände gegen den Landesherrn, des Kaisers wider die Reichsstände, der Fürsten gegen den Kaiser, der Reichsstädte wider die Fürsten, der Bauern wider Alle, ein Kampf, der an hunderten von Orten entbrennt, bis durch den Feuerbrand des Calvinismus der Flammenkegel in Böhmen hoch emporlodert und von da aus Teutschland, ja fast ganz Europa erfüllt. Ferdinand II. kämpfte diesen Kampf aus, so lange Teutschland sein Hauptheerd war; Ferdinand III. sah in den letzten 15 Jahren des Kriegs den Kampf zum allgemeinen werden, so daß die Staaten, welche das Feuer in Teutschland schüren halfen, selbst davon ergriffen wurden, Schweden und Dänen, Franzosen, Holländer und Spanier, die Engländer unter sich streiten, fast in allen Erdtheilen, auf allen Meeren, in allen civilisirten Ländern gekämpft wird. Da in diesen letzten Kriegsjahren der Hauptangriff der verbündeten Schweden und Franzosen Oestreich galt, war es ein Glück für das Reich, daß ein so kriegerischer Fürst auf dem teutschen Throne saß. Allein das furchtbare Elend, dessen Zeuge Ferdinand war, stimmte auch ihn zum Frieden (1648), welcher, wäre er hinausgeschoben worden, vielleicht eine bessere Wendung für das Reich genommen haben würde. So aber mußte Ferdinand III. seine Zustimmung zur ersten Theilung Teutschlands geben, und der Friede, welcher noch 1635 durch gemeinsame Anstrengungen hätte erfochten werden können, mußte nun durch die theuersten Opfer an Frankreich und Schweden erkauft werden. Im Innern wurde er das Signal zur ausgedehntesten Fürstenherrschaft; der Reichskörper sank zum leeren Formalismus herab. Er spaltete sich in ein Corpus Evangelicorum, dem langsam ein Corpus Catholicorum zur Seite trat. Die Reichsfürsten ließen sich kurz nach Beendigung des Krieges auf dem Reichstage, dessen Abschied fortwährend als der jüngste galt, das Recht beilegen, ihren Unterthanen alle Steuern aufzulegen, welche zur Aufrechthaltung von Festungen und Heeren zum Zwecke der Reichsvertheidigung nothwendig wären. Es war dieß nur das Vorspiel dessen, was 1670 erfolgte, wo die Reichsstände Schutz gegen ihre Landstände und Unterthanen in allen herkömmlichen Machtübungen, gegen Klagen vom Reichskammergerichte und Reichshofrathe verlangten und fanden. Seitdem vertrocknete das Reich von Innen heraus. Nachdem im Westen Frankreich ein entschiedenes Uebergewicht erlangt, Schweden Teutschland von der Ostsee weggedrängt hatte, suchte letzteres auch noch Bremen und die Wesermündung zu erlangen. Carl Gustav eroberte Polen, dessen König Johann Casimir den Kaiser aufgefordert hatte, Polen einzunehmen. Allein Ferdinand war klug genug, sich in den Wirbel der polnischen Ereignisse nicht zu begeben, und der Churfürst von Brandenburg, Friedrich Wilhelm, welcher es that, mußte Preußen als schwedisches Lehen empfangen. Ein eigenthümliches Ereigniß traf in dieser Zeit das Haus Habsburg, dessen spanischer und teutscher Zweig seine Thronerben verlor, Spanien den Don Baltasar, Ferdinand den bereits zum römischen König gekrönten und als König von Ungarn anerkannten Ferdinand IV. († 9. Juli 1654); der letztere zumal konnte als die Hoffnung des Kaiserhauses angesehen werden. Noch gelang es Ferdinand IV., seinem jüngeren Sohn Leopold als König von Ungarn und von Böhmen Krönung und Huldigung zu verschaffen. Ehe jedoch die Succession in Teutschland bestimmt war, starb Ferdinand III., erst 49 Jahre alt, am 2. April 1657, den Ruhm eines eben so billigen als weisen Fürsten hinterlassend, der mitten im Unglücke des Vaterlandes wie ein Rettungspfeiler dagestanden. [Höfler.]

Ferdinand III., der Heilige, König von Leon und Castilien, Sohn des Königs Alfons IX. von Leon, wurde 1198 geboren und schon 1204, auf Andringen seines mütterlichen Großvaters Alfons VIII. von Castilien bei der aus Verwandtschaftsgründen gelösten Ehe seiner Tochter Berengaria mit Ferdinands Vater, von den Cortes zu Leon als dereinstiger Nachfolger seines Vaters anerkannt. Noch vor dem Tode seines Vaters fiel ihm die Krone von Castilien zu, die seine Mutter Berengaria 1217 auf ihn übertrug und der päpstliche Stuhl durch in Schutz-Nahme des castilianischen Reiches auf seinem Haupte befestigte. Im J. 1219 bewirkte die auf Alles aufmerksame Berengaria seine Vermählung mit Beatrix, der Tochter des Hohenstaufen Philipp, welche am 30. Nov. statt fand, nachdem Ferdinand zwei Tage vorher sich selbst nach der hl. Messe zum Ritter geschlagen und die geweihten Waffen angezogen hatte. Der Tod seines Vaters 1230 brachte ihm endlich auch die Krone von Leon zu, aber nicht ohne Widerspruch, indem sein Vater widerrechtlicher Weise seine zwei Töchter Sancha und Dulcia aus erster Ehe mit Theresia von Portugal durch Testament zu Erbinnen seines Reiches einsetzte. Jedoch gelang es der klugen Vermittlung Berengaria's, den ausbrechenden Bürgerkrieg abzuwenden und die beinahe allgemein mißfällige Vereinigung der Königreiche Leon und Castilien zu Gunsten Ferdinands durchzusetzen. Noch verdienter machte sich Berengaria um Ferdinand, der ihr stets mit kindlichem Gehorsam zugethan blieb, daß sie seine trefflichen Anlagen zu einem großen Fürsten und christlichen Helden sorgsam entwickelte und bis zu ihrem Tode 1247 wie ein Schutzgeist ihm zur Seite stand, ein würdiges Seitenstück zu ihrer ausgezeichneten Schwester Blanca, der Mutter des hl. Königs Ludwig von Frankreich! Ferdinand's höchstes Ziel und zugleich die größte Wohlthat für Spanien waren die von ihm zur Ausbreitung des christlichen Glaubens und Lebens unternommenen und so glücklich geführten Kriege gegen die Mauren Spaniens, denen er den schönsten Theil der iberischen Halbinsel entriß. Wahrscheinlich erklärte er schon 1222 in der Cortesversammlung zu Burgos seine Absicht, die Mauren zu bekriegen, und ließ sich dazu vom Bischofe von Burgos Degen und Standarte weihen, aber erst 1224 wurde der erste Feldzug eröffnet. Die Gebete, die er vor und nach den Schlachten zum Himmel emporsendete, die Anordnung, daß Bischöfe und Geistliche zur Besorgung des Gottesdienstes und Spendung der Sacramente das Heer begleiten mußten, die Wiederherstellung von Bisthümern, Kirchen und Klöstern in den eroberten Ländern zur Einführung und Förderung christlicher Lehre, Sitte und Cultur sind sprechende Zeugnisse für die Reinheit seiner Absichten auf der kriegerischen Laufbahn. Bis zum Jahre 1250 waren, größtentheils unter seiner eigenen Anführung, eine Menge Siege über die Mauren erfochten, die Mauren-Könige von Valencia, Baeza, Murcia und Granada zu Vasallen gemacht, die Königreiche von Cordova, Jaen und Sevilla erobert. Als die zwei glänzendsten Siege ragen die Einnahme der Städte Cordova (1236) und Sevilla (1248) hervor. Indeß fiel Sevilla erst nach einer langen Belagerung, der merkwürdigsten des Mittelalters in Hinsicht auf die Stärke und Bevölkerung der Stadt, die treffliche Mannszucht der Christen und die erste bei der Belagerung operirende Flotte. Dankerfüllt über den Gewinn dieser zwei höchsten Glanzpuncte der spanisch-maurischen Herrschaft, zog Ferdinand nach dem Siege in feierlicher Procession in die Hauptmoschee beider Städte, ließ sie zu christlichen Kirchen einweihen und wohnte dem ersten christlichen Gottesdienste bei. Die Glocken, welche einst Mohammed Almansor auf den Schultern der Christen von Compostell nach Cordova hatte bringen lassen, wo man sie zu Lampen benutzt hatte, mußten jetzt die Mauren auf ihren Schultern nach Compostell zurücktragen. Den 300,000 aus Sevilla auswandernden Mohammedanern gestattete er freien Abzug unter dem Schutzgeleite des Großmeisters von Calatrava, und that alles Mögliche, die entvölkerte Stadt mit Christen aus ganz Spanien wieder zu beleben, und Hand-

werker, Künstler und Gelehrte herbeizuziehen. So schloß sich Ferdinand würdigst an seine Vorgänger an, welche (wie Alfons der Katholische, Alfons der Keusche, Ramir I. und II., Ordonnius I. und II., Alfons der Große, Ferdinand der Große, Alfons Imperator und Andere) nach der Eroberung Spaniens durch die Mauren von Pelagius an, dem ersten Gründer eines unabhängigen christlichen Reiches, mit bewunderungswürdiger Tapferkeit und Beharrlichkeit dem Kreuze in Spanien immer mehr Boden wieder errangen, und während sie in der einen Hand das Kampfschwert hielten, mit der andern am Wiederbau des christlichen Tempels arbeiteten. Und eben um dieses Wiederbaues halber und zum Behufe der Befestigung der gemachten Eroberungen setzte Ferdinand zu Zeiten den Krieg aus oder übertrug ihn seinen Feldherrn; zog er aber selbst ins Feld, so war er sicher, daß Berengaria in seinem Geiste das Reich verwaltete und Reiche und Arme, Große und Kleine im Frieden zusammenhielt. Allein auch in allen andern Beziehungen war Ferdinand ein großer Mann. Nie brach er, selbst nicht den Feinden, sein Wort. Strenge gegen sich in mancherlei Bußwerken, keusch als Jüngling, ein treuer Gatte, ein guter Familienvater, regierte er über seine Unterthanen nach dem Codex des Evangeliums. Freigebig gegen Feldherrn und Soldaten, die Genossen seiner Kämpfe und Siege, war er auch sehr mildthätig gegen seine Unterthanen, die er in Nöthen mit Geld- und Getreidspenden unterstützte, begabte Bisthümer, Kirchen, Klöster, Wohlthätigkeitsanstalten, förderte gemeinnützige Werke, opferte sein ganzes Leben der Pflege des materiellen und geistigen Wohles seiner Staaten. Welch' selige Zeiten, schreibt der gleichzeitige Bischof und Schriftsteller Lucas von Tuy, die spanischen Könige kämpfen für den Glauben und siegen überall, Bischöfe, Aebte und Clerus bauen Kirchen und Klöster und die Landbewohner betreiben in Frieden die Landwirthschaft; dann führt Lucas mehrere Bischöfe an, welche Kirchen, Klöster, Brücken, Spitäler &c. bauten, mit der Bemerkung, daß sie dabei von Ferdinand und Berengaria reichlich unterstützt wurden. Die herrlichste von Ferdinand zum Dank für seine Siege erbaute Kirche ist die Cathedrale zu Toledo, ein Meisterstück der gothischen Baukunst. Zum Wachsthum des geistigen Tempels seines Reiches führte er die zwei neuen und eifrigen Orden der Franciscaner und Dominicaner ein. In den besten Verhältnissen stand er mit dem Römischen Stuhle und der Römische Stuhl mit ihm, wie aus der beiderseitigen brieflichen Correspondenz und unter Anderm aus den Unterstützungen hervorgeht, die ihm Papst Gregor IX. aus dem spanischen Kirchenvermögen zur Führung des Krieges gegen die Mauren bewilligte. Und nicht getrübt wurde dieß Verhältniß, wenn ihn Papst Honorius III. einmal auf genauere Beobachtung der kirchlichen Rechte rücksichtlich des Kirchenvermögens und der freien Bischofswahl aufmerksam machte und Gregor IX. ihn ermahnte, den Juden nicht mehr Antheil an Erhebung der königlichen Zehnten zu lassen als ihnen gebühre, und sie zum Tragen der vorgeschriebenen äußerlichen Kennzeichen anzuhalten; dagegen erlaubte sich Ferdinand, in einem Briefe an Gregor IX., sich zwischen ihm und dem Kaiser Friederich II. zum Friedensvermittler anzutragen und das Herz des Papstes bis zum äußersten Grade der Geduld gegen den Kaiser zu stimmen. Uebrigens ist es aus den Verhältnissen und Umständen der Zeit begreiflich, warum er, obwohl er gegen die Juden viele Rücksicht bewies und die Mauren nicht zum Christenthume zwang, hartnäckige Häretiker streng verfolgte. Wohlthuend ist das Schauspiel, das sein Eifer für Recht und Gerechtigkeit gewährt, die er für die Grundlagen seines Reiches hielt. Er reiste zum Behufe der Justizpflege selber in seinen Landen herum, und umgab sich, um nach Gerechtigkeit und Billigkeit die Urtheile zu fällen, mit gelehrten und gottesfürchtigen Männern, wodurch er den Grund zum königlichen Rathe von Castilien und dem collegialischen, allmählig über ganz Europa sich verbreitenden System legte. Ferner ließ er die noch immer als Landrecht gültigen gothischen Gesetze ins Castilianische übersetzen unter dem Titel „fuero

juzgo“ und diese Uebersetzung ist das älteste beglaubigte Denkmal spanischer Prosa; überdieß machte er den Entwurf eines neuen Gesetzbuches, dessen Redaction zu vollenden ihn der Tod hinderte, das dann sein gelehrter Sohn und Nachfolger, Alfons X. vollendete und damit in den siete partidas hervortrat, ein Werk von sehr großer Bedeutung, indem es die vollkommenste Gesetzsammlung ist, welche bis zum 18ten Jahrhundert irgend eine Nation besaß, und außerdem nicht bloß die bis dahin schwankende castilianische Sprache feststellte, sondern auch wegen der Leichtigkeit des Styles, der Cultur der Diction und Erhabenheit der Gedanken als unsterbliches Denkmal und Muster der castilianischen Sprache leuchtet. Dergestalt ist Ferdinands Regierung, wenn auch das neue Gesetzbuch vorzugsweise dem Sohne angehört, auch für die spanische Sprache Epoche machend; unter ihm tritt sie aus ihrer Kindheit hervor, unter ihm wurde ihre allgemeine Anwendbarkeit und ihre Ausbildung durch das Vehikel der Legislatur gefördert, unter ihm statt der lateinischen die castilianische Sprache in den öffentlichen Geschäften empfohlen, worauf nachher sein Sohn sie auch für die Privatgeschäfte vorschrieb. Und überhaupt war Ferdinands Regierung den Wissenschaften und Künsten nicht unhold, und darf nicht erst von seinem Sohne und Nachfolger Alfons X. der erste, sie zu einem neuen Leben erweckende Anstoß hergeleitet werden, obwohl es nicht geläugnet werden kann, daß Alfons selbst durch seine Schriften einen ungeheuern Fortschritt gemacht habe, wie er z. B. unter seinen Nachkommen ein Paar Jahrhunderte hindurch Dichter und Schriftsteller hervorgerufen hat, einen Sancho IV., Alfons den Guten, Juan de la Cerda, und den Infanten Juan Manuel († 1347—48), den Verfasser des in schöner castilianischer Prosa geschriebenen „Graf Lucanor“. Also schon unter Ferdinand begann ein Umschwung; es zeichneten sich unter ihm durch Kenntnisse sein vertrauter Rathgeber, der als Schriftsteller und Erzbischof von Toledo bekannte Roderich Ximenes und der Bischof Lucas von Tuy aus, und der erste namhafte Dichter der Spanier, Gonzalo Berceo, ein Weltgeistlicher, dessen kindlich naive, von dem Hauche unverdorbener Begeisterung und anmuthiger Frömmigkeit durchwehte, und auch in Hinsicht auf Ausdruck, Darstellung und Schilderungstalent nicht gemeine geistliche Gedichte die spanische Poesie als die Poesie des Katholicismus vorausverkündeten, gehörte gleichfalls der Regierungsepoche Ferdinands an; auch blühte um diese Zeit der spanische Priester Juan Lorenzo Segura aus Astorga, welcher in seinem merkwürdigen castilianischen Gedichte über die Thaten Alexander des Großen neben vielen Kenntnissen ein nicht unbedeutendes Dichtertalent entfaltete. Daß zu Ferdinands Zeit die Kunst einen hohen Standpunct einnahm, beweist der von ihm erbaute Dom zu Toledo. Doch hat er weder die Universität von Palencia noch die von Salamanca gestiftet, da jene bereits 1208 durch König Alfons VIII. von Castilien, und diese durch Ferdinands Vater 1222 gestiftet worden war. Zuletzt führte ihn sein Eifer für die Ausbreitung der christlichen Religion auf den Gedanken, die Mauren in Africa zu bekriegen, und schon hatte er siegreich mit der Ausführung dieses Planes begonnen, als eine Wassersucht seinem Leben ein Ende machte. Demüthig und bußfertig bereitete er sich auf den Tod vor, betete vor dem Empfange der hl. Communion mit einem Strick um den Hals und das Angesicht bis zur Erde geneigt, den Heiland im Sacramente an, legte ein öffentliches Glaubensbekenntniß ab, ließ alle Zeichen seiner königlichen Würde vom Bette wegschaffen, und ermahnte in Gegenwart der ganzen königlichen Familie seinen Sohn und Nachfolger Alfons, an allen seinen Brüdern Vaterstelle zu vertreten, für die Königin Johanna (zweite Gemahlin Ferdinands) die schuldige Ehrerbietung zu haben, den Vornehmen ihre Rechte zu wahren, die Lasten der Unterthanen zu erleichtern, die Auflagen ohne äußerste Noth nicht zu erhöhen, Allen ohne Ansehen der Person Recht und Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, sich sorgfältig der allgemeinen Liebe zu versichern und bei Verwaltung seines Reiches, das er

ihm viel größer als es jemals gewesen hinterlasse, stets des höhern Richters eingedenk zu bleiben. Als er das Nahen der letzten Stunde fühlte, ließ er sich die letzte Oelung reichen, nahm die Sterbkerze in die Hand und befahl allen Anwesenden, die Litanei zu beten und das Te Deum anzustimmen. Er starb den 30. Mai 1252 zu Sevilla und ward daselbst in der königlichen Capelle der Cathedralkirche unter den Thränen des gesammten Volks begraben, das ihm einstimmig das Lob des größten und heiligen Königs ertheilte. Papst Clemens X. canonisirte ihn 1671. — S. Bolland. ad 30. Maji in vita S. Ferdinandi, wo alle Nachrichten über Ferdinand aus Lucas von Tuy, Roderich Ximenes ꝛc. sammt dem Chronicon S. Ferdinandi stehen; Annales Eccl. Oderici Raynaldi in den einschlägigen Jahren; Ferrera, Geschichte von Spanien, 4ter Band der Haller Uebersetzung von 1755; Ferdinands Leben von Abbé de Pigny, Paris 1759; Darstellung der spanischen Literatur im Mittelalter von Ludwig Clarus, Mainz 1846, B. 1. S. 229 ꝛc. und 327 ꝛc. 354 ꝛc.; von Stramberg's Artikel „Ferdinand der Heilige" in der allg. Encycl. von Ersch und Gruber. In den Autos sacramentales des Calderon übersetzt von Eichendorf, Stuttg. Cotta 1847, kommt ein Auto über Ferdinand den Heiligen vor. [Schrödl.]

Ferdinand, der Katholische von Spanien, war der Sohn des Königs Johann II. von Aragonien und Sicilien, geboren den 10. März 1452 und (19. Oct. 1469) mit Isabella, der Erbin von Castilien, vermählt. Durch den Tod ihres Bruders, Königs Heinrichs IV., wurde Isabella im December 1474 Königin von Castilien, fünf Jahre später Ferdinand durch den Tod seines Vaters (20. Januar 1479) König von Aragonien ꝛc. Durch diese Ehe wurde die Vereinigung der beiden größten Königreiche und der pyrenäischen Halbinsel, Castilien und Aragonien, wenigstens angebahnt. Für den Augenblick zwar dauerte ihre staatliche Trennung noch fort, und Ferdinand war in Castilien nur Gemahl der regierenden Königin (reina proprietaria), ähnlich wie gegenwärtig Prinz Albert, Gemahl der Königin Victoria von England, aber der Enkel Ferdinand's und Isabella's, Kaiser Carl V., beerbte sowohl seinen Großvater als seine Großmutter, und verband so die beiden Königreiche mit einander. Mit Hilfe ihres kriegskundigen Gemahls unternahm die Königin Isabella im Jahr 1482 einen Krieg gegen die Mauren, welche noch immer den Süden Spaniens, das Königreich Granada, in Besitz hatten, und nach zehnjährigem blutigem Kampfe unterlag der letzte Maurenfürst Boabdil (Januar 1492) den christlichen Waffen. So war jetzt Spanien, nachdem die Mauren 780 Jahre lang darin geherrscht, wieder in allen seinen Theilen unter christliche Fürsten gestellt; aber der mohammedanischen Einwohner zählte es noch immer viele Tausende, trotz der Strenge, womit sie von Ferdinand und seinen Nachfolgern verfolgt wurden. Erst Philipp III. vertrieb im J. 1609 die letzten Mauren aus Spanien. Ferdinand und Isabella aber erhielten dafür, daß sie die Herrschaft des Korans gestürzt, vom Papste den Ehrennamen los reyes católicos, unter welchem Titel sofort das große Herrscherpaar weltberühmt geworden ist. Die Eroberung Granada's erfreute Isabellen in dem Grade, daß sie jetzt (1492) dem Christofero Colombo die erbetenen drei Schiffe zur Entdeckung der neuen Welt verwilligte. Außerdem wurde jetzt Granada zu einem Erzbisthum erhoben, der Beichtvater Isabellens, Fernando de Talavera, zum Erzbischof ernannt und an seiner Statt Ximenes (s. d. A.) zum Beichtvater der Königin erwählt, ein Mann, der später als Primas von Toledo, als Cardinal und Staatsmann auf die kirchlichen und politischen Angelegenheiten Spaniens, auf Krieg und Frieden, auf Wissenschaft und Künste einen ungeheuern Einfluß ausgeübt hat. Als Isabella im J. 1504 starb, überlebten sie nur drei Töchter, von denen die älteste, Johanna, an Philipp den Schönen, den Sohn des teutschen Kaisers Maximilian und Fürsten der Niederlande, verheirathet war. Johanna war nur von Rechtswegen Königin von Castilien, aber zum Reichsverweser hatte Isabella ihren Ge-

mahl Ferdinand bestellt; doch mußte letzterer schon im Sommer 1506 hierauf wieder verzichten, und in sein Erbkönigreich Aragonien, wozu er im J. 1505 auch Neapel erworben, zurückkehren, während Johanna's Gemahl Philipp über Castilien herrschte. Als jedoch Philipp schon im September 1506 starb, und seine bisher ganz ungewöhnlich eifersüchtige Gemahlin jetzt völlig trüb- und wahnsinnig wurde, übernahm Ferdinand aufs neue die Regierung Castiliens (1507) und führte sie bis an seinen Tod, im Januar 1516. Hatte Ximenes schon unter Isabella, Ferdinand und Philipp großen Einfluß auf die Geschäfte gehabt, so wurde er jetzt wirklicher Reichsverweser Castiliens, bis Carl V. im Spätjahre 1517 aus Belgien kam und die Zügel der Regierung selber übernahm. — Unstreitig war Ferdinand ein Regent von großen Eigenschaften, namentlich sehr großer Klugheit, Umsicht und Tapferkeit, aber auch voll Verschmitztheit, voll Strebens nach absoluter Gewalt und ein Meister in der macchiavelistischen Politik, auch in seinem Privatleben nicht ohne Tadel. Ein Haupthebel zur Durchführung seiner absolutistischen Tendenzen war die spanische Staatsinquisition (s. Inquisition), wozu er die kirchliche Bestätigung im J. 1478 von Papst Sixtus IV. eigentlich erschlich. Wie sein Urenkel, Philipp II., war auch Ferdinand, bei allem äußeren Eifer für die katholische Kirche, in rechtlichen Fragen doch ein Gegner der Kirchenfreiheit. Auch die Kirche sollte sich seinen absolutistischen Planen unterordnen. Darum bedrohte er z. B. im J. 1509 die Veröffentlichung jeder päpstlichen Bulle gegen die spanische Inquisition mit Todesstrafe, und trug kein Bedenken, seinen natürlichen Sohn Alfons in einem Alter von sechs Jahren zum Erzbischof von Saragossa zu machen, versteht sich, zunächst nur in temporalibus. Literatur: Prescott, Gesch. Ferdinands und Isabella's der Katholischen, aus dem Englischen, Leipzig 1842. 2 Bände, und Hefele, der Cardinal Ximenes &c. Tübingen 1844. [Hefele.]

Ferdinand, der standhafte Prinz von Portugal, dessen Leben und Leiden von seinem Geheimsecretär und Leidensgenossen Johann Alvarez einfach, treu und trefflich geschildert und durch Calderon verherrlicht worden ist, war ein Sohn des Königs Johann I. von Portugal, des Ersten, der den Mauren in Africa Ceuta, das feste Bollwerk ihres Reiches, mit stürmender Hand entrissen und mitten unter den Ungläubigen einen christlichen Bischofsitz daselbst errichtet hatte. Er wurde den 29. Sept. 1402 geboren und schon als Knabe wegen seiner Unschuld, Sanftmuth, Folgsamkeit und Wohlthätigkeit allgemein bewundert. Obgleich von Geburt an 25 Jahre lang häufigen und schweren Krankheiten unterworfen, zeigte er doch mit dem Fortschritt des Alters neben einer glühenden Andacht und den sanften und liebenswürdigen Eigenschaften des Herzens auch eine große Geistes- und Willenskraft, eine ernste Strenge gegen sich selbst in Mitte des Hoflebens, einen standhaften Sinn für Genauigkeit, Ordnung, Thätigkeit und Gerechtigkeit, und überhaupt das schönste Ebenmaß aller christlichen Pflichten und Tugenden, die anziehendste Verflechtung der ihm beschiedenen edlen Gaben der Natur und Gnade. Das Gebet galt ihm als das erste Bedürfniß des Herzens. Seitdem er das 14te Jahr erreicht hatte, betete er täglich die canonischen Horen; um Mitternacht stand er zur Mette auf. Alle Samstage und Vorabende größerer Festtage des kirchlichen Jahres verband er mit dem Gebete das Fasten. Die hl. Ceremonien der Charwoche beobachtete er auf das genaueste, und speiste in dieser Woche so viele Arme aus als er Lebensjahre zählte. Processionen und dem hl. Sacramente, wenn es zu Kranken getragen wurde, folgte er gerne, mit der Wachskerze in der Hand; gegen geweihte Personen und Gegenstände hatte er tiefe Ehrfurcht. Kirchen und Klöster unterstützte er nach Kräften, und ließ sich in alle Bruderschaften des Reiches einschreiben, um des Gebetes Vieler theilhaftig zu werden. Für seine Veteranen sowie für die Kranken, Gefangenen, zu Land und Wasser Gefährdeten ließ er Messen und Gebete halten. Sein Gefolg und Gesinde mußte jährlich beichten und communiciren, und blieb Jemand sieben Jahre

in seinen Diensten oder starb darin, so erfreute er sich für den Todesfall eines vollkommenen Ablasses, welche kirchliche Gnade der Papst dem Prinzen zugestanden hatte. Der Ritus für seine Capelle und die Geistlichen und Sänger derselben war der von Salisbury, woher er auch einen Ceremoniar berief, was darin seinen Grund hat, daß seine ausgezeichnet fromme Mutter Philippa eine Tochter des englischen Herzogs von Lancaster war; dieser Ritus nun mußte in allen Stücken genau eingehalten werden, und Ferdinand selbst, des Ritualwesens sehr kundig, beaufsichtigte durch seine Anwesenheit bei allen heiligen Functionen seine Geistlichen und Sänger. Gleiche Genauigkeit und Ordnungsliebe beobachtete er im übrigen Leben; wie das Gebet und die Lectüre der hl. Schrift und frommer Bücher, so hatten auch alle seine Geschäfte und Unternehmungen ihre bestimmte Zeit und dann geschah Alles in ganzer Weise. Den Müßiggang verabscheute er, doch nahm er an Spielen und Festlichkeiten, die zu Ehren Gottes und der Heiligen veranstaltet wurden, gerne Antheil. Sein öffentliches Auftreten war stets sehr bescheiden, allein er wußte gut, wann er davon eine Ausnahme zu machen hatte. Gleich bescheiden in Kleidung, Einrichtung und der ganzen Lebensweise, schien er, wenn man seine Wohlthätigkeit sah, im Besitze eines viel größern Einkommens zu sein, als es wirklich der Fall war. Arme, Gedrückte, Kranke, besonders Aussätzige zu unterstützen und Gefangene loszukaufen, auf seinen Besitzungen den Nächsten und Dürftigen keinen Anlaß zur Beschwerde zu geben, galt ihm als hl. Angelegenheit. Hatte er nichts mehr zu geben, so gab er wenigstens süßen Trost. Nur um die Armen noch besser unterstützen zu können, nahm er 1434 die Großmeisterstelle des Avis-Orden an, die ihm sein Bruder, der König Eduard mit päpstlicher Dispensation, da Ferdinand dem Laienstand angehörte, übertrug. Dagegen recusirte er die vom Papst Eugen ihm angetragene Cardinalswürde, um sein Gewissen nicht zu beschweren. Aus demselben Grunde empfahl er nur höchst selten einen der Seinen zu einem öffentlichen Amte, indeß galten längere Dienste bei dem Infanten für die beste Empfehlung. Wirklich stund er seinem Hauswesen und Dienstleuten gleich dem besorgtesten Vater vor, litt ihnen keine Concubine, beaufsichtigte seine Pagen und andere Jünglinge seines Dienstes so, daß sie wenigstens bis zum 20 Jahr die Keuschheit bewahrten, hielt Alle zu ihrer Pflicht und zum Gebete an, und mußte er mit Strafen einschreiten, so strafte er ruhig, nur im Nothfalle öffentlich, und stets mäßig nach Alter und Stand, z. B. durch Entziehung des Weines oder Soldes, durch Einsperrung, im äußersten Falle durch Entlassung aus dem Dienste. Er hielt strenge darauf, daß sie genau bezahlt wurden und gönnte ihnen gerne ein erlaubtes Vergnügen, wie er seine Spaziergänge und Jagden häufig mehr zu ihrer als seiner eigenen Erholung und Unterhaltung vornahm. Vorzüglich lag ihm an, daß durch seine Leute Niemand einen Schaden litte, daher ließ er, ehe er von einem Orte abreiste, die Kosten, Schulden und den Schaden, die sein und der Seinigen Aufenthalt verursacht hatte, jedesmal genau ermitteln und bezahlen. Uebrigens zeigte sich sein Hochsinn und Zartgefühl auch darin, daß er ihm dargebotene Confiscationsgelder zurückwies und nie ein die Ehre des Nächsten verletzendes Wort über seine Lippen trat. Sein bescheidener, freundlicher und liebevoller Umgang, fern von aller Spur der Zanksucht und Rechthaberei, die Bereitwilligkeit, Alle zu hören und die eigene Meinung gegen eine bessere fremde aufzugeben, öffneten ihm alle Herzen. Und zu dem Allen gesellte sich die reinste bis zum Tod treu bewahrte Jungfräulichkeit des Leibes und der Seele, die ihn wie zu einem Engel verklärte. Kurz, sein ganzes Leben war der reine und volle Wiederhall seines Wahlspruches „Le Bien me plait,“ und Alle liebten ihn und beteten für ihn. — Obgleich aber mehr den Beziehungen zu einer höhern Welt als dem Erdenleben zugekehrt, so schlug doch in ihm auch ein tapferes, für Kriegesruhm empfängliches Herz, und dürstete ihn nach Kriegesthaten zur Verherrlichung des Christenthums durch Besiegung der

Mauren in Africa. Als daher König Eduard zu einer Heerfahrt gegen Tanger eingewilligt, zog Ferdinand, mit seinem ältern Bruder Heinrich an der Spitze der Truppen, am 22. August 1437 freudig zum Kampfe ab, nachdem er vorher durch feierliche Gebete und Processionen den göttlichen Beistand angerufen, Almosen ausgetheilt, die Sacramente sammt dem vollkommenen Ablaß empfangen, seine Dienerschaft der Gnade des Königs empfohlen und an alle Vorsteher der jemals von ihm oder seinem Gefolge betretenen Orte um Angabe des Schadens zum Behufe des Ersatzes hatte schreiben lassen, welchen bei solchen Gelegenheiten die Einwohner erlitten haben könnten. Allein das heldenmüthige Häuflein der Portugiesen konnte zwar Wunder der Tapferkeit gegen die zahllosen Schaaren der Mauren verrichten, angefeuert von den Infanten Heinrich und Ferdinand, welcher trotz seines kranken Zustandes an allen Gefahren und Mühseligkeiten des Kampfes Theil nahm und überall an der Spitze seiner Soldaten mit Löwenmuth kämpfte; doch mußte es zuletzt unterliegen und sich zu dem Vertrage bequemen, Ceuta auszuliefern und bis zur Uebergabe dieser Festung einen der Infanten als Geisel zu stellen. Und nun beginnt für Ferdinand, der sich willig als Geisel darbot, obgleich er die kommenden Drangsale voraussah, ein schweres, erst mit seinem Tode endendes und durch heldenmüthige Geduld und Standhaftigkeit verherrlichtes Martyrthum. Zuerst ließ ihn Zalabenzala, der Emir von Tanger und Arzilla, mit 12 Portugiesen seines Dienstes, worunter auch Johann Alvarez, sein Geheimschreiber und Biograph sich befand, nach Arzilla bringen; auf dem Wege dahin hatten sie von dem Gespötte der Mauren viel zu leiden. Während der sieben Monate, die der Infant zu Arzilla in Gefangenschaft zubrachte, wurde er zwar verhältnißmäßig noch ziemlich milde behandelt, lag aber fast immer krank. Inzwischen weigerte sich der Infant Heinrich, Ceuta herauszugeben, und bestätigten auch die Cortes diesen Entschluß, weil die Mauren selber den Vertrag zuerst gebrochen hätten; selbst Ferdinand erklärte vor Zalabenzala kühn die Ungültigkeit dieses erzwungenen und gebrochenen Vertrages, dagegen erbot er sich zu einem Lösegeld. Auf diesem Wege oder auch auf dem einer heimlichen Flucht oder mit Waffengewalt den Prinzen zu befreien, wurden nun verschiedene theils mißlingende, theils zu unentschlossene und langsame Versuche gemacht, welche die Lage Ferdinands immer mehr verschlimmerten; endlich wurde er am 25. Mai 1438 dem König von Fez, oder vielmehr dessen grausamen Vezier Lazurac ausgeliefert. Unter Thränen sich den weinenden zurückbleibenden Portugiesen zum Gebete empfehlend, mußte er die Reise auf einer elenden Mähre antreten, und seine Gefährten, unter denen wieder der treue Johann Alvarez, auf Packthieren. Auf dem ganzen Wege wurden sie von den überall her zusammenströmenden Mauren mit Schimpf, Hohn, Spottgesang und Steinwürfen empfangen, schlechter als wie Hunde gehalten, selbst die Eß- und Trinkgeschirre wurden ihnen als ungläubigen Hunden verweigert oder nach dem Gebrauche zerschlagen. Dabei blieb Ferdinand so gelassen, als gälten ihm die Mißhandlungen gar nicht. Nach sechs Tagen kamen sie in Fez an, das Ferdinand erst als Leiche wieder verlassen sollte. Was er und seine Gefährten bisher erlitten hatten, war nur ein leichtes Vorspiel zu den von nun an täglich sich steigernden ausgesuchten Peinen gewesen, womit man sie jetzt marterte. Keinen Tag waren sie des Lebens sicher, und absichtlich quälte man sie mit Todesschrecken. Von einem dunkeln, engen und elenden Kerker wurden sie in den andern geschleppt, und gab man sie da Abends dem Hunger, dem Ungeziefer und dem Unrathe preis, nachdem sie den Tag über in Ketten unter den schwersten Mißhandlungen des Maurischen Volkes die niedrigsten und erdrückendsten Arbeiten verrichtet hatten. Die Heiligen der Mauren, die Ulemas, von Lazurac über die zu beobachtende Behandlungsweise des Infanten befragt, versammelten sich täglich in den Moscheen und sannen auf immer neue Unbilden. Die Mauren selbst wunderten sich, daß ein so zart erzogener Prinz so vielem Elende nicht unterliege.

Zeitweise wurden ihm zwar die Ketten abgenommen, auch durfte er später nicht mehr Stalldienste thun oder Erde graben, allein die andern Leiden alle hörten darum nicht auf, und eben das war ihm der Leiden größtes, an den Arbeiten seiner treuen Gefährten nicht Theil nehmen zu können. Dennoch blieb in Mitte aller dieser Leiden seine Geduld und Standhaftigkeit unbesiegt. Als seine Getreuen ihn zum ersten Male in Fesseln sahen und wie er, von den Häschern gestoßen und geschlagen und von der herzulaufenden Menge beschimpft, die Fesseln in der Hand mühsam einherschritt, stürzten die heißesten Thränen aus ihren Augen und erfüllte ihr Jammergeschrei die Luft, er aber sprach gelassen: „Ihr seht, wie mir geschieht, bittet Gott für mich!" „Ich versichere euch, äußerte er ein anderes Mal, daß es mir gleichgültig ist, ob sie mich Hund oder Herr und König nennen; ihre Schimpfreden erniedrigen mich so wenig, als ihre Lobsprüche mich erheben; nur möchte ich, wenn es Gott gefällt, frei unter ihnen sein." Nicht einmal ein hartes Wort wider die Mauren hörte man aus seinem Munde, vielmehr betete er täglich zu Gott um ihre Bekehrung und mahnte die Seinen dasselbe zu thun und als wahre Christen und Dulder für den katholischen Glauben alle Rachegesinnung abzulegen. Und vor Lazurac führte er jedesmal eine würdige und feste Sprache und ließ sich nie zu einer erniedrigenden Schmeichelei herbei. Oefter zur geheimen Flucht aufgefordert, verschmähte er dieses Rettungsmittel, weil er ohne seine Getreuen nicht frei sein wollte. Mit ihnen hingegen auch das härteste Loos zu theilen, mit ihnen auch zu den härtesten Arbeiten getrieben zu werden, erklärte er für ein größeres Vergnügen, als ihm die Herrschaft über ganz Portugal verursachen könnte; am liebsten wäre es ihm sogar gewesen, wenn die Mauren alle Mißhandlungen auf ihn allein concentrirt hätten. Und auch dann verlor er das Gottvertrauen, die Geduld und die Standhaftigkeit nicht, als der Hoffnungsschimmer seiner Befreiung immer mehr schwand und er sah, wie zwar die Portugiesen zu seiner Befreiung Alles aufboten und wiederholt Unterhandlungen mit Lazurac anknüpften, aber immer ohne Erfolg. Die göttlichen Verheißungen des ewigen Lebens entrückten in dieser Lage seine im Leiden geläuterte Seele immer mehr der Erde und aller Liebe zum irdischen Leben, so daß er nur um dreier Ursachen halber länger zu leben wünschte: um seine Gefährten nach Verdienst belohnen, um die Christen zur Eroberung der Maurischen Reiche anfeuern (aber gar nicht aus Privatrache, denn er habe ihnen die ihm zugefügten Unbilden schon längst verziehen und betrachte sie als die Werkzeuge seines Heiles), endlich um den König und alle seine Brüder zur Befreiung der in der Maurischen Gefangenschaft schmachtenden Christen bewegen zu können. Die schwerste Prüfung hatte er in den letzten 15 Monaten seines Lebens zu bestehen. Er wurde von seinen Lieben gewaltsam weggerissen und in eine schauerliche Höhle der königlichen Burg gebracht, in die nie das Tageslicht drang, in welcher sich kaum ein Mensch umwenden konnte, und die in Folge der anstoßenden heimlichen Gemächer der Eunuchen mit pestartiger Luft erfüllt war; ein Holzblock diente ihm da zum Kopfkissen, der Steinboden zum Lager. Doch auch in diese Lage fand er sich hinein, nahm aber allmählig an Körperkraft sehr ab. Sein einziges Geschäft war hier der Umgang mit Gott und die Vorbereitung auf den Tod. Indessen fanden die Seinen Mittel, insgeheim ihn öfter zu sprechen und in gegenseitiger Liebe und Theilnahme Trost zu spenden und zu empfangen. Sie trugen Sorge, daß er Tag und Nacht zum Gebete ein Licht hatte. Er betete meistens knieend und so schlief er auch. Wöchentlich oder nach 15 Tagen kam sein Beichtvater ihn Beicht zu hören, die er unter einem Strom von Thränen ablegte. Sogar freiwillige Bußen fügte er seinen Trübsalen hinzu. Die größte Buße war ihm aber zu vernehmen, wie schrecklich seine Treuen fortwährend mißhandelt wurden; so oft er mit ihnen sprechen konnte, bat er sie daher immer um der Liebe Gottes willen ihm ihr Ungemach, das sie seinetwegen litten, zu verzeihen. Endlich erschien der Engel des Todes, ihn zu erlösen. Im An-

fang des Juni 1443 gegen Ende des sechsten Jahres seiner Gefangenschaft wurde er von der Ruhr befallen, die bald eine gefährliche Höhe erreichte. Demungeachtet wurde nicht gestattet, ihn an einen andern Ort zu bringen; nur der Arzt, sein Beichtvater und einige Christen durften bei ihm abwechselnd wachen. In den Frühstunden seines Sterbetages fand ihn sein Beichtvater mit leuchtendem Antlitz, mit lächelndem Mund und die thränenvollen Augen gen Himmel gerichtet, liegen — es war ihm, wie er nachher dem Beichtvater eröffnete, die Mutter Gottes mit großer Majestät und Liebe und umgeben von vielen Heiligen erschienen, mit der Ankündigung, daß er heute noch in den Himmel aufgenommen würde. Am Abend, nachdem er nochmals eine Generalbeicht sammt Glaubensbekenntniß abgelegt, gab er seinen Geist auf. Nun konnte auch Lazurac sich nicht enthalten, zu gestehen: „Wenn es unter den Christenhunden noch etwas Gutes gibt, so fand es sich gewiß in diesem Hingeschiedenen, und wäre er ein Maure gewesen, so hätte er es seiner Tugenden wegen verdient, für einen Heiligen gehalten zu werden, denn nie hat er eine Unwahrheit gesprochen und so oft ich ihn Nachts beobachten ließ, fand man ihn immer auf den Knieen beten, auch sagen Alle, daß er durchaus unschuldig war und nie ein Weib berührt habe." Dennoch ließ er den hl. Leichnam, nachdem er ihn öffnen, einbalsamiren und Eingeweide und Herz hatte herausnehmen lassen, vier Tage lang an der Stadtthormauer nackt und mit dem Kopfe abwärts aufhängen. Nach einigen Wochen folgten fünf seiner Leidensgefährten dem königlichen Freunde in die Gruft nach. Die Uebrigen erhielten erst nach Lazuracs Tod, unter ihnen Ferdinando's Geheimschreiber und Chronist Johann Alvarez, die Freiheit; letzterer überbrachte 1451 das Herz seines unvergeßlichen Herrn nach Portugal. Zwei und zwanzig Jahre hernach wurde auch die Leiche des Infanten in die Heimath gebracht und im Kloster Batalha, der königlichen Gruft, mit großen Feierlichkeiten beigesetzt. S. das Leben des hl. Ferdinand, des standhaften Prinzen, beschrieben von J. Alvarez bei den Bollandisten zum 5. Juni; „Leben des standhaften Prinzen," Berlin und Stettin, 1827; Geschichte von Portugal von Dr. Heinrich Schäfer, Hamburg 1839, zweiter Band, S. 332—366. [Schrödl.]

Feria (von ferior, feiern, ausruhen) bedeutet im christlichen Alterthum einen Ruhetag, an dem man sich der Arbeit enthielt. Schon die alten Römer nannten alle ihre Feier- oder Festtage Ferien, deren sie eine große Anzahl hatten. Die Christen behielten dieses Wort bei, und bezeichneten mit demselben nicht nur die Sonn- und Festtage, sondern auch die Wochentage. Dieses geschah nicht darum, weil sie alle gefeiert wurden, sondern weil in den ersten christlichen Zeiten das Kirchenjahr mit dem Osterfeste anfing, welches durch eine ganze Woche feierlich begangen wurde, indem man täglich dem Gottesdienste beiwohnte und sich aller Arbeit enthielt; weßhalb auch diese Tage Dies feriati hießen. Da nun jeder Sonntag dem Andenken an die Auferstehung des Herrn gewidmet, und in dieser Hinsicht wie der Ostertag betrachtet wurde, so nannte man auch alle Wochentage nach dem Beispiele der ersten Woche des Jahres Feria, und bezeichnete sie nach der Reihenfolge vom Sonntage an gerechnet mit Feria secunda, tertia etc. Nur der erste Tag der Wache, der Sonntag behielt den Namen Dies dominica (s. Dominica), wie er schon in der heiligen Schrift und in den ältesten Kirchenvätern für diesen Tag zum Andenken der Auferstehung des Herrn vorkömmt, und auch der letzte d. i. der siebente Tag der Woche wurde mit dem in den hl. Schriften des alten und neuen Bundes gewöhnlichen Namen Sabbatum bezeichnet. Die übrigen Wochentage vom Montage bis zum Freitage wurden Ferien genannt. Diese Art der Benennung war schon zur Zeit Tertulians gebräuchlich. Nach dem römischen Breviere hat besonders Papst Silvester I. diese Einrichtung erneuert, um vorzüglich Geistliche zu erinnern, daß sie dem weltlichen Vergnügen entsagen und an jedem Tage ausschließlich sich dem Dienste Gottes weihen sollen. — Diese Benennung fand auch

später Aufnahme in den Kirchenkalendern, Missalen, Brevieren und Ritualen, und hier führen einige den Namen Feriæ majores (höhere Ferien) weil sie in Betreff ihrer Gottesdienstfeier vor den übrigen einige Vorrechte haben, während die übrigen gemeine minores vel communes Feriæ heißen. [Vater.]

Ferialmesse, s. Messe.

Fermentarii, s. Azymiten.

Feröerinseln, s. Island und Grönland.

Ferrandus, s. Canonensammlungen, Bd. II. S. 306.

Ferrara-Florenz (Synode daselbst). Einigung der morgenländischen mit der abendländischen Kirche war einer der Hauptzwecke des Concils zu Basel. Die feindliche Stellung, welche ein Theil der Baseler dem Oberhaupte der Kirche gegenüber eingenommen hatte und um jeden Preis festhalten wollte, ließ von Basel als Ort für die Verwirklichung des großen Zweckes der Einigung nicht viel Gutes erwarten. Völlig unfähig für die Vollbringung des Friedenswerkes aber war das Concil zu Basel, nachdem dasselbe von der 25sten Sitzung an wegen seiner schismatischen Haltung den Charakter eines öcumenischen Concils verloren hatte (s. Baseler Concil S. 647 ff.). Unter heftigem Widerspruche der Baseler verfügte Papst Eugen IV. die Verlegung des Concils von Basel nach Ferrara, nachdem er in Folge der durch seinen nunmehrigen Freund Nicolaus von Cusa in Constantinopel gepflogenen Unterhandlungen wohl wußte, daß die Griechen gerade jetzt viel Neigung zur Einigung und für den Ort Ferrara hatten. Das nach Ferrara verlegte Concil besuchten alle nicht schismatisch gesinnten Baseler Väter, und viele andere Prälaten der abendländischen Kirche schlossen sich an. Am 8. Januar 1438 eröffnete der Papst das zahlreich besuchte Concil zu Ferrara, im Februar desselben Jahres langten die Griechen an, nachdem ihr Kaiser bei der Landung in Venedig von dem päpstlichen Gesandten, dem Cardinal Julian Cesarini, mit allem Glanze war empfangen worden. — Bereits auf dem zweiten Concilium zu Lyon war mit großer Anstrengung eine Einigung der Griechen mit der lateinischen Kirche unter Papst Gregor X. und dem griechischen Kaiser Michael Paläologus erzielt worden, die aber leider nicht ohne Mitschuld der Lateiner bald wieder unterging. Papst Martin IV., ein Franzose von Geburt, neigte sich allzusehr auf die Seite Carls von Anjou, Königs beider Sicilien, und verhängte über den genannten Kaiser Michael, weil er im Verdachte eines Einverständnisses mit den Gegnern Carls von Anjou stand, sehr unzeitig die Excommunication. Die darüber erbitterten Griechen traten aus dem ohnehin noch nicht hinlänglich befestigten Einheitsverbande in's Schisma zurück, ohne daß jedoch der Kaiser Michael selbst die Verbindung mit der lateinischen Kirche aufgab. Nach seinem im J. 1283 erfolgten Tode erhob die Spaltung unter Andronicus dem Aelteren kühn wieder das Haupt; der fromme Patriarch Johannes Veccus und Manuel Caläcus mußten ihre freimüthige Bekämpfung der griechischen Irrthümer mit Kerker und Verbannung büßen. Zwar gestaltete sich unter Andronicus dem Jüngern das Verhältniß zur lateinischen Kirche wieder freundlicher; allein die angeknüpften Unterhandlungen wußte die Hinterlist des berüchtigten Nicephorus Gregoras wieder abzubrechen. Nichts Besseres brachte die Herrschaft des Usurpators Johannes Cantacuzenos. Zwar hatte der Kaisersohn Johannes sich dieses seines lästigen Vormunds entledigt, allein schwer lag auf ihm die durch griechische Zwietracht groß gewordene Macht der Osmanen, denen nach Asiens Unterwerfung nach der Beute des griechischen Reichs gelüstete. Johannes schwur zwar zu Rom, wo er die Hilfe des Abendlandes suchte, den griechischen Irrthum ab, konnte aber bei der gegenseitigen Befehdung der christlichen Fürsten unter sich selber keine Hilfe erhalten. Endlich kam dieselbe durch einen Barbaren, den sieggewohnten Scythen Tamerlan. Sein vollständiger Sieg über die osmanischen Waffen gab den Griechen Gelegenheit zur Wiederaufnahme der Friedensunterhandlungen mit

Rom, welche auch der Kaiser Manuel eifrig zu betreiben schien, aber während des Streites über den zu wählenden Ort im J. 1418 vom Tode überrascht wurde. Noch eifriger betrieb sein Sohn Johannes VIII. die Unionssache zuerst bei dem Papste Martin V. (1430), welcher die Griechen zu dem nach Basel ausgeschriebenen Concilium einlud. Der dazwischen getretene Tod des Papstes und die erfolgte Spaltung unter den Mitgliedern des Concils hielten den Entschluß des Kaisers einige Zeit schwebend, bis er endlich dem Rufe des neuen Papstes und des bessern Theiles der Synode nach Ferrara folgte. Dem Beispiele der Griechen in Betreff des Anschlusses an das Concilium folgten nach und nach die übrigen orientalischen Kirchen, die Armenier, die Jacobiten und Kopten (in Syrien und Aegypten zerstreut), die Chaldäer und Maroniten. — Das Concil zu Ferrara zählte, nachdem in dasselbe vermöge der feierlichen Erklärung Papst Eugens (Ferrara, 9. April 1438) die Griechen förmlich einverleibt waren, bei seiner Eröffnung an lateinischen Vätern und griechischen Bischöfen (die Aebte und Klostervorstände nicht gerechnet) über 140 Mitglieder. Bei den meisten Sitzungen führte der Papst selbst den Vorsitz, manchmal vertrat ihn der Cardinal Julian. Schon vor der Ankunft der Griechen hielt man zu Ferrara mehrere Sitzungen, die gegen die schismatischen Baseler gerichtet waren. Nach der feierlichen Eröffnung des Concils verschob man noch einige Monate, um die Ankunft vieler Abwesenden zu erwarten, die öffentlichen Sitzungen. Diese Zwischenzeit sollte nach dem Vorschlag der Lateiner zu Privatgesprächen zwischen Mitgliedern der beiden Kirchen, zur Erforschung der gegenseitigen Meinungen und zur Vorbereitung der Materien für das Concil verwendet werden. Die Privatgespräche bezogen sich hauptsächlich auf das Fegfeuer und die ewige Seligkeit. Mehrfache Meinungsverschiedenheit ergab sich über die erste Frage im Verlauf der Disputationen, vornämlich in Folge verschiedener Auffassung des Paulinischen Textes 1 Cor. 3, 12—15. Die Griechen nahmen das Fegfeuer als eine zeitliche Versetzung der Seelen in den Zustand der Trauer und der Beraubung des göttlichen Lichtes, abstrahirten jedoch dabei ganz und gar vom Begriffe Feuer, welchen Begriff aber die Lateiner festhielten. In Betreff der zweiten Frage behaupteten die Griechen, die Seelen der Heiligen im Himmel seien zwar allerdings selig, aber nicht vollkommen; die vollkommene Seligkeit erfolge erst nach der Auferstehung der Leiber nach Hebräerbrief 11, 13. Die Lateiner aber erklärten, die Seelen der Heiligen im Himmel hätten bereits die vollkommene Krone erlangt, gegenwärtig, nämlich vorerst als pure Seelen; nach der Auferstehung dagegen würden sie mit ihren Leibern die ewige Seligkeit theilen. Diese letztere Meinung trug den Sieg davon in einer Zusammenkunft am 17. Juli, welche der Kaiser selbst leitete. Inmitten dieser Disputationen sah man stets der Ankunft der abendländischen Fürsten oder ihrer Abgesandten, sowie dem endlichen Anschlusse der in Basel zurückgebliebenen Väter entgegen; doch vergebens. Da erschien in Ferrara ein schlimmer Gast, die Pest. Diese trieb zur Eile. Die zum Erwarten der Fehlenden bestimmte Frist von vier Monaten war fruchtlos verlaufen. Von Basel kam Niemand, vielmehr schleuderte man von da aus mit erhöhtem Grimme seine Bannstrahlen über den Papst und Ferrara. Der teutsche König Albrecht, die Fürsten Teutschlands, die Könige von Frankreich, Castilien, Portugal, Navarra, der Herzog von Mailand u. A. glaubten Ferrara mit ihren Bischöfen und Gesandten nicht beschicken zu müssen, so lange der Rest der Baseler nicht für das Concil gewonnen wäre. Bei so bewandten Umständen hielt Eugen längeres Zuwarten für zwecklos und sagte: „Wo ich mit dem Kaiser und dem Patriarchen bin, da ist die ganze Christenheit versammelt, besonders nachdem alle Patriarchen und alle unsere Cardinäle anwesend sind." In der ersten öffentlichen Sitzung (gehalten am 8. Octob. 1438) räumte man Ehren halber den Griechen die Initiative ein. Der griechische Cardinal Bessarion (s. d. A.) hielt eine Lobrede auf das Concilium und dessen Vorsitzende, eine Rede, die,

durchweht vom Geiste der Versöhnung und Eintracht, freudige Aussichten auf Verwirklichung des Kirchenfriedens bot. In der zweiten Sitzung, in welcher Andreas von Rhodus ähnlich wie Bessarion sprach, wurde als Disputationsform die dialectische Weise bestimmt, und zwar ward den Griechen die Rolle der Opponenten, den Lateinern die Rolle der Defendenten zugetheilt. Von der dritten bis zur fünfzehnten Sitzung wurden zwischen beiden Theilen in dialectischer Form die bekannten fünf Haupt-Controverspuncte zwischen der morgen- und abendländischen Kirche durchgesprochen: nämlich der Ausgang des heiligen Geistes vom Vater und vom Sohne, der Beisatz des Wortes Filioque im Symbolum, der Gebrauch des ungesäuerten oder gesäuerten Brodes zur heiligen Eucharistie, das Fegfeuer, und der Primat des Papstes. In der vierten Sitzung gestattete man den Griechen, ihre Gründe gegen den Beisatz Filioque vorzubringen. In Folge dessen ließ der Patriarch Marcus von Ephesus, einer der ersten griechischen Sprecher, nach Ablesung des Nicänischen Glaubensbekenntnisses mehrere Decrete und Definitionen aus dem dritten, vierten, fünften, sechsten, siebenten allgemeinen Concilium verlesen, deßgleichen Stellen aus den Briefen P. Cölestin's an Johannes von Antiochien, des Vigilius an Eutychius, des Agatho an die Kaiser, dann aus der Acclamation des Patriarchen Johannes von Constantinopel zum fünften Concilium jene Stellen, womit er beweisen wollte, daß der Beisatz Filioque ein wirklicher Zusatz zum Symbolum, und deßwegen unzuläßlich sei. Zwar gesteht Marcus selbst zu, daß bereits die zweite allgemeine Synode dem Symbolum der ersten den aufgetauchten Irrlehren gegenüber erläuternde Zusätze beigefügt habe; allein die Freiheit, solche Zusätze und Aenderungen zu machen, hätte auch den Nestorianern Anlaß zur Fälschung des Nicänischen Glaubensbekenntnisses gegeben; und dieses sei der Grund gewesen, weßwegen die Väter auf der dritten allgemeinen Synode jegliche Aenderung an dem Nicänischen, oder was dasselbe sage, an dem Constantinopolitanischen Glaubensbekenntnisse für die Zukunft verboten. Gegen das Ende der Sitzung zeigten die Lateiner den Griechen einen alten Codex vor, der wirklich schon den Beisatz der siebenten allgemeinen Synode „und vom Sohne" enthielt. In der sechsten Sitzung erwies der gelehrte Erzbischof Andreas von Rhodus mit schlagender Beweisführung nach, keine Erläuterung oder Erklärung dürfe man einen Zusatz als solchen nennen, das Wort Filioque aber sei nur eine solche nähere Erklärung, daher sei das Wort Filioque wesentlich kein Zusatz. Enthalte ja das Symbolum der zweiten allgemeinen Synode manche nähere Bestimmungen, welche in der ersten Synode nicht zu finden seien, wie die Erläuterungen: visibilium omnium et invisibilium; natum ante omnia saecula; Deum verum de Deo vero, und beim hl. Geiste die Bestimmung: Dominum et vivificantem; und doch hätten die Väter der zweiten Synode mit diesen und ähnlichen Erklärungen und Beigaben kein neues Additament zum alten Symbolum eingefügt, vielmehr nur eine bestimmtere Exposition des letzteren gegeben zu haben geglaubt (Harduin. t. IX. p. 71). Wolle man aber dergleichen Erklärungen Zusätze nennen, so seien sie immerhin nur äußerliche Zugaben, die den Sinn nicht ändern. In ähnlicher Weise sprach nach Andreas von Rhodus der Bischof Johannes von Forli (zehnte Sitzung). Das Verbot früherer Concilien, sagte er, beziehe sich nur auf das Einfügen solcher Sätze, welche von der Kirchenlehre wesentlich verschieden seien, nicht aber auf übereinstimmende Beisätze. Ebenso erklärt sich der Cardinal Julian (eilfte Sitzung) dahin, daß unter einem andern Glauben, wovon das Kirchenverbot handle, ein entgegengesetzter Glaube zu verstehen sei, nicht aber eine mit der Kirchenlehre im Einklang stehende Erklärung. Man solle, meinte der Cardinal, diese Controverse vorerst ganz zurückstellen, und die Frage sich vorlegen: Ob es gegründet sei, daß der hl. Geist vom Sohne wirklich ausgehe. Sei dieses der Fall, dann stehe die Zulässigkeit des Zusatzes Filioque nicht mehr in Frage; sei es aber nicht der Fall, dann sei er unstatthaft. Doch die

förmliche Untersuchung über die Realität des Ausganges des hl. Geistes vom Sohne kam in Ferrara nicht mehr zur Tagesordnung; die 13te und 14te Sitzung befaßte sich mit minder wichtigen Gegenständen. Nach der 15ten Sitzung bemächtigte sich der Griechen eine Art von Heimwehe, sie dachten an die Rückkehr, da man ja doch zu keinem Resultate kommen werde. Doch der Kaiser sprach ihnen neuen Muth zu; so gaben sie endlich dem von den Lateinern ausgehenden Antrag auf vollständige Untersuchung des Dogma nach, wollten jedoch anfänglich dieses Geschäft noch zu Ferrara und zwar in Privatbesprechungen abthun, bis sie endlich auch in die Verlegung des Concils nach Florenz willigten, welche Verlegung in Folge der zu Ferrara ausgebrochenen Pest in der 16ten Sitzung feierlich ausgesprochen ward. — Die erste Sitzung zu **Florenz**, oder die 17te in der Reihenfolge, gehalten am 26. Februar 1439, hatte zum Ergebniß den Beschluß, daß man, nachdem man zu Ferrara über den Beisatz Filioque disputirt habe, nun zu Florenz die Frage über die Wahrheit dieses Zusatzes zur Hand nehmen wolle. Die zwischen dem Kaiser und dem Cardinal Julian gewechselten Reden bezogen sich auf die Einrichtung der über den Ausgang des hl. Geistes zu haltenden Disputationen, und auf die Mittel der Erlangung der Union. Den Griechen gestattete man, sich vorher unter sich privatim zu berathen. In der 18ten Sitzung standen zwei große Theologen beider Kirchen, der Dominicaner-Provincial Johannes (von Schwarzenberg) und Marcus von Ephesus auf dem dialectischen Kampfplatze sich gegenüber. Aus diesem Kampfe, der durch mehrere Sitzungen fortgeführt wurde, ging Johannes siegreich hervor. Dabei dienten ihm wesentlich die Beweise aus einem uralten, unzweifelhaft über den Beginn des griechischen Schisma hinausreichenden Manuscripte einer Schrift des hl. Basilius gegen Eunomius, welches Nicolaus von Cusa unter andern literärischen Schätzen aus Constantinopel mitgebracht hatte. Darin lehrt der griechische Vater deutlich, daß der hl. Geist nicht bloß vom Vater, sondern auch vom Sohne ausgehe. Die Schismatiker aber hatten die List gebraucht, in ihren Exemplaren dieser Schrift den Beisatz: „und vom Sohne" zu expungiren. Johannes legt seinem Gegner klar vor Augen, wie das erwähnte Manuscript alle Kennzeichen der Aechtheit an sich trage, und sagt es offen heraus: schon in den ältesten Concilien hätten die Griechen sich gut auf die schlechte Kunst verstanden, Schriften zu verfälschen und das Mißliebige zu expungiren (Harduin. t. IX. p. 227). Bessarion selbst äußert einmal seine Entrüstung über derlei ränkesüchtige Fälscher (ibid. p. 1047). Die Argumentationen des Provincials Johannes concentrirten sich in folgendem Schlusse: Von wem der hl. Geist das Sein empfängt, von Dem geht er auch aus; nun aber empfängt der Schrift gemäß der hl. Geist sein Sein vom Sohne, folglich geht Er auch vom Sohne aus. Auch auf das Zeugniß des hl. Athanasius beruft sich Johannes. Dieser Vater ziehe daraus, daß der hl. Geist in der Schrift überall, wo vom Werke der Heiligung die Rede sei, neben den beiden andern göttlichen Personen vorkomme, den Schluß, daß die dritte Person auch ihr Wesen vom Vater und Sohne haben müsse. Auch sage ja der Heiland selbst vom hl. Geiste: „Er wird aus dem Meinigen nehmen und es euch verkündigen" (Joh. 16, 14.).; was aber der hl. Geist vom Sohne empfange, das könne nichts als Göttliches sein. Vergebens dringt der Lateiner Johannes in die Griechen, seine Beweise mit den Vätern zu beantworten; Marcus sucht das griechische Dogma durch die Schrift zu begründen, dann aus den drei ersten Concilien, so wie aus den hl. Vätern Dionysius, Gregorius von Nazianz und von Nyssa, Cyrillus und Basilius. Aus den Schriften dieser Väter will Marcus (23ste Sitzung) nachweisen, daß der hl. Geist von beiden Personen etwas empfangen habe, vom Vater nämlich das Sein, vom Sohne dagegen die Manifestation an die Menschen. Dieß seien aber wesentlich verschiedene Dinge u. s. w. (Harduin. l. c. p. 283 sqq.). Johannes läßt sich von dem abspringenden Griechen nicht beirren, dringt von

Neuem auf die Widerlegung seiner Argumente und stellt das lateinische Dogma in der Weise fest, daß er sagt: der Vater sei die Eine causa des Sohnes und des heiligen Geistes, und zwei causæ des hl. Geistes könnten nicht angenommen werden. Der Vater heiße principaliter die causa des hl. Geistes, insofern er dem Sohne die spirative Kraft mittheile; immer aber sei die causa des hl. Geistes nur Eine, weil es nur Eine spirative Kraft in Vater und Sohn gebe. Er beweist aus den lateinischen Vätern, daß gerade, um die Einheit des Princips vollkommen auszudrücken, öfter die Bezeichnung: „durch den Sohn" vorkomme, daß aber dieses per hier mit dem ex gleichbedeutend sei. Wirklich hatte auch die lateinische Kirche zu keiner Zeit mit dem Ausdrucke „Filioque" zweierlei Principien des hl. Geistes behauptet. Eine solche Lehre bezeichnet P. Eugen in einer Bulle (Rayn. ad ann. 1444) als eine irrige, der römischen Kirche niemals eigen gewesene. Vielmehr habe diese stets gelehrt und auf ihren Concilien feierlich entschieden das Dogma: daß der hl. Geist vom Vater und vom Sohne auf ewige Weise ausgehe nicht als aus zwei Principien, sondern als aus Einem Princip, nicht als aus zwei Spirationen, sondern als aus Einer Spiration. Kurz, es galt von jeher in der lateinischen Kirche als Glaubenssatz: Vater und Sohn sind gemeinsam ein und dasselbe Princip des hl. Geistes. — Der Kaiser, die Niederlage des Marcus von Ephesus wahrnehmend, rieth seinen Griechen zum beschleunigten Abschluß einer Vereinbarung um so mehr, als durch die gepflogenen Verhandlungen offenbar geworden sei, daß auch die Lateiner nur Ein Princip des hl. Geistes glaubten, sohin die Voraussetzung, als nähmen die Lateiner zwei verschiedene Principien des hl. Geistes an, sich als irrig erwiesen habe. Marcus von Ephesus erschien nicht in der Versammlung der Griechen, mochte ihn nun entweder Mißtrauen auf seine Sache, oder ein Wink des Kaisers, oder wirklich Krankheit abgehalten haben. Nach mehreren Berathungen der Griechen unter sich sprach die Majorität sich dahin aus: Weil die lateinischen Väter lehrten, daß der hl. Geist vom Vater und vom Sohne wie von Einem Principe und durch Eine Spiration ausgehe, und sie damit keinen andern Sinn verbänden, wie jene Väter, die da lehrten, daß der hl. Geist vom Vater durch den Sohn ausgehe: so stehe der Vereinigung kein Hinderniß mehr im Wege. Dieses Votum vertrat vorzugsweise der Metropolit Bessarion, der später von Eugen den Cardinalshut empfing. Bessarion hielt mehrere dogmatische Reden an seine Landsleute, worin er eben so viel theologischen Scharfsinn als Beredtsamkeit beurkundet. Ein Hauptgewicht legt Bessarion auf die Lehre der Väter, deren scheinbar sich widersprechende Aussprüche nach ihm sich leicht vereinbaren lassen. Uebrigens seien nicht bloß die griechischen Väter eine Richtschnur des Glaubens, sondern auch die lateinischen, ein Hilarius, Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Gregorius, Leo, Damasus. Beider Kirchen Lehrer seien leicht zu versöhnen, und sprächen sich unstreitig im Sinne des lateinischen Zusatzes Filioque aus, nur bezeichneten die orientalischen Väter das nämliche Verhältniß des hl. Geistes zum Sohne mit durch, was die Lateiner mit dem copulativen: und vom Sohne bezeichnen. Beide Ausdrucksweisen schlößen keinen realen Unterschied in sich; sagten auch die Orientalen: der hl. Geist geht aus dem Vater hervor **durch** den Sohn, so erscheine dadurch der Sohn gerade so als Princip des hl. Geistes wirksam, wie bei der lateinischen Bezeichnungsweise: Er geht aus dem Vater und dem Sohne hervor. Das per bezeichne die causa medians, denn ohne den Sohn geschehe dieses Ausgehen des Geistes vom Vater nicht. Da aber diese causa medians, der Sohn nämlich, nicht ein bloßes Instrument, sondern gleicher Wesenheit mit dem Vater und Eins mit ihm ist: so seien sie beide gleichmäßig das Eine Princip des ausgehenden Geistes. Das per werfe also keineswegs irgend einen Schatten von Unvollkommenheit auf den Sohn u. s. w. (Harduin. l. c. p. 338 sqq.). Der abgesagte Gegner Bessarions und jedes Unionsversuches war und blieb der bekannte Metro-

polit Marcus, der so weit ging, die Lehre der Lateiner häretisch zu nennen. — Mit der 25sten Sitzung schlossen die öffentlichen gemeinsamen Verhandlungen, von nun an bildeten sich auf beiden Seiten Ausschüsse, um durch gemeinschaftliche Berathungen eine Vereinigungsformel zu finden. Endlich kam man in folgenden Resultaten überein: der Ausgang des hl. Geistes ist Dogma, der Beisatz der Lateiner ist richtige und von der kirchlichen Lage im Occident geforderte Erklärung dieses Dogma; jedoch soll es den Griechen frei stehen, das Wort Filioque auch ihrem Symbolum einzufügen, gehalten sollten sie dazu nicht sein, woferne sie den Ausgang des hl. Geistes auch vom Sohne in der That glaubten. Die Ehre der Griechen suchte man noch durch die Erklärung zu wahren: sie hätten durch ihre Formel keineswegs den Ausgang des hl. Geistes auch vom Sohne ausschließen wollen; vielmehr hätten sie dieselbe nur in der Voraussetzung gewählt, daß die Lateiner zwei verschiedene Principien des hl. Geistes lehrten, welche Lehre jedoch die Lateiner von sich gewiesen hätten. Jetzt gaben sich Morgen- und Abendland den Friedenskuß als Zeichen lange ersehnter Einigung (8. Juni 1439). Tags darauf starb nach Art des alten Simeon im Tempel der Patriarch Joseph von Constantinopel; kurz vor seinem Ende verfaßte er noch ein ganz orthodox katholisches Glaubensbekenntniß, worin er die Kirche des alten Roms als die apostolische Kirche, und den Bischof des alten Roms als den Stellvertreter Jesu Christi anerkennt. — Weniger Schwierigkeit als der bisher besprochene Punct hatten die übrigen Controverspuncte: der Primat, die Qualität des Brodes zur hl. Eucharistie, das Fegfeuer. Den Primat des Papstes vertrat der oben erwähnte Provincial Johannes, die Praxis des ungesäuerten Brodes vertheidigte Johannes Turrecremata. In Betreff des erstern ward festgesetzt: dem Papste stehe der geistliche Primat über den ganzen Erdkreis zu, er sei der wahre Nachfolger Petri, der Statthalter Christi, das Haupt der ganzen Kirche u. s. f. Den nächsten Rang nach ihm behaupte der Patriarch von Constantinopel, den dritten der Patriarch von Alexandrien, den vierten der von Antiochien, den fünften der von Jerusalem. In Bezug auf die Eucharistie ward definirt: die Verwandlung von Brod und Wein in den Leib und das Blut Jesu Christi geschehe durch die Kraft der Worte des Herrn: sowohl im ungesäuerten als im gesäuerten Brode werde diese Wandlung vollbracht, und die Priester hätten dabei nur immer der Gewohnheit ihrer Kirche zu folgen. Zur Gültigkeit dieses ganz und gar göttlichen Sacramentes seien vier Stücke wesentlich nothwendig: als Materie Waizenbrod, gesäuertes oder ungesäuertes; als Form die Worte Christi; als Minister ein recht geweihter Priester; endlich die rechte Intention des Ministers. Jede Kirche möge ihrer Gewohnheit folgen, die Lateiner möchten in ungesäuertem, die Griechen in gesäuertem Brode consecriren. In Betreff des Fegfeuers ward bestimmt: daß die Seelen derer, welche in der Gnade Gottes zwar sterben, aber für ihre Sünden noch nicht die entsprechenden Früchte der Buße hervorgebracht haben, gereinigt werden durch die Strafen des Fegfeuers (Beschaffenheit und Ort dieser Strafen sind jedoch nicht näher bezeichnet), und daß dieselben durch die Fürbitten der Gläubigen, durch das hl. Meßopfer, durch Gebet, Almosen und andere Werke der christlichen Frömmigkeit können unterstützt werden. Sterbe ein Mensch gleich nach empfangener Taufe ohne Schuld und Strafwürdigkeit, oder habe er von der Strafbarkeit (a reatu poenæ) genugsam sich gereinigt, so werde seine Seele sogleich zur seligmachenden Anschauung Gottes aufgenommen und zur himmlischen Herrlichkeit, die jedoch je nach dem Maße der Verdienste verschieden sei. Die in einer Todsünde Dahinsterbenden würden verdammt zu den ewigen Höllenstrafen, die gleichfalls wieder verschieden seien. Auf den Grund dieser Artikel ward (am 6. Juli 1439) das Unionsdecret errichtet, mit dem Jubelrufe an der Spitze: „Frohlocket ihr Himmel! jauchze Erde! denn geworfen ist die Scheidewand, welche die abend- und morgenländische Kirche trennte;

Friede und Eintracht sind wiedergekehrt!" Der Kaiser und die Griechen unterzeichneten die Urkunde; nur Marcus von Ephesus verharrte in seiner Widerstrebsamkeit gegen die Beschlüsse des öcumenischen Concils. Der Papst ließ Marcus zur Verantwortung laden. Der verschlagene Patriarch, seine Absetzung befürchtend, bestürmte den Kaiser mit Bitten, sein Alter gegen die Schande vor den Lateinern zu schützen und trug auf Vertagung an. Zu seinem eigenen Schaden gab der Kaiser nach. Denn in Constantinopel angelangt, ergriff der Patriarch jeden Anlaß, das Volk gegen das Concil aufzustacheln. Auch wußte er den Clerus und die Mönche auf seine Seite zu bringen. Diese erhoben nun Marcus als Glaubenshelden in den Himmel, und schrieen die übrigen griechischen Prälaten, welche zu Florenz waren, als Sclaven der Lateiner, als Apostaten und Verräther aus. Von den Prälaten selbst schlugen sich etliche feige genug zum Lager der Tumultuanten, unter andern Michael Balsamon und Sylvester Syropulos (Sguropulus), welcher später eine berüchtigte Geschichte des Florentinums schrieb. Die von Bessarion und andern Ehrenmännern verfaßten Widerlegungen der darin ausgestreuten Verläumdungen waren nicht im Stande, die günstige Stimmung des Volks für Marcus auszutilgen, der fortfuhr, den Clerus wider die „Florentiner" als Excommunicirte einzunehmen. Der Kaiser bestand trotzdem auf dem Vollzug der Conciliumsbeschlüsse und ließ den im Rufe ächt katholischer Gesinnung stehenden Theophanes auf den Patriarchenstuhl wählen. Theophanes schritt zwar gegen die widerspänstigen Bischöfe und Cleriker nachdrücklich ein, dafür aber erkaltete der Eifer des Kaisers aus politischen Rücksichten gegen die der Union abgeneigten Unterthanen. Die schon gewonnene heilige Sache des Glaubens opferte der Kaiser halben Maßregeln, indem er den Glauben abermals zum ekelhaften Gaukelspiel von Religions-Disputationen oder besser Zänkereien herabwürdigen ließ, wobei vorzüglich Bartholomäus von Florenz gegen den oftgenannten Marcus auftrat. Diesem brachte der Streit das Blut dermaßen in Hitze, daß er nach wenigen Tagen seine arianische Seele aushauchte. Allein mit ihm starb nicht das Schisma, vielmehr lebte dieses nach des Marcus Tode mit erneuter Kraft auf und entmuthigte vollends den um seine Existenz ohnehin bangen Kaiser. Die Schismatiker warfen den Brand auch in das moskowitische Gebiet, und brachten es dahin, daß die aufgewiegelten Russen ihren Metropoliten, den Erzbischof Isidor von Kiew, creirten Cardinal und apostolischen Legaten, weil er das Unionsdecret verkünden wollte, als einen Glaubensverräther, der sie den Lateinern verkauft habe, ergriffen und in den Kerker warfen. Selbst an die Hussiten in Böhmen erließen die Griechen eine Einladung, mit ihnen gegen die römische Kirche gemeinsame Sache zu machen. Die folgenden Niederlagen der Griechen im Zusammenstoß mit den türkischen Waffen lenkten den Hilferuf der byzantinischen Kaiser nach dem so oft von griechischer List getäuschten Abendlande, das aber dießmal kein Gehör gab. Zu den äußeren Feinden gesellten sich innere Unruhen in dem zum Einsturze mehr und mehr sich neigenden Griechenreiche; so wendete sich die Aufmerksamkeit von den religiösen Angelegenheiten fast ganz ab, desto einladender war die traurige Lage Constantinopels, das lüsterne Auge der Osmanen auf die griechische Beute zu heften, welche ihnen auch wirklich durch die im J. 1453 erfolgte Eroberung des neuen Roms zu Theil wurde. Unabwendbar erging das Strafgericht Gottes, wie einst über Jerusalem, über das widerstrebende, in Sünden veraltete Reich des Ostens. — Nach vollbrachter Einigung schickten sich die Griechen zur Abreise von Florenz an, ohne jedoch jetzt schon das Ende der Synode herbeizuführen. Diese hatte vielmehr wegen der übrigen Orientalen, die gleichfalls die Wiedervereinigung mit der römischen Kirche erstrebten, noch eine Fortsetzung von sechs Jahren, mit sieben Sitzungen, wovon fünf in Florenz, die zwei übrigen zu Rom, wohin die Synode verlegt worden war, abgehalten wurden. In der ersten Sitzung (4. Sept. 1439) belegte das Concil

die schismatischen Baseler, die über Eugen die Absetzung ausgesprochen hatten, sammt ihrem Gegenpapste Felix mit dem Banne. Die Armenier, welche von den zerstreuten Orientalen zuerst eingetroffen waren und den Kaiser noch zu Florenz trafen, baten diesen um seine Unterstützung in dem Unionsgeschäfte, die ihnen der Kaiser auch zusagte. Lange zogen sich auch jetzt wieder, wie früher bei den Griechen, die zwischen den Armeniern und zwei Cardinälen sowie mehreren andern gelehrten Männern veranstalteten Religionsgespräche und Verhandlungen hinaus, endeten jedoch mit einer vollständigen Unterwerfung und Einigung dieses mit eutychianischen Irrthümern behafteten Volkes. Um aber dessen Gehorsam und Glaubenswilligkeit für die Zukunft dauernd zu befestigen, gab ihm Eugen einen gedrängten Entwurf des wahren Glaubens in dem mit „Exultate Deo" anfangenden Unionsdecrete, das gewöhnlich unter dem Namen „Decret Eugens für die Armenier" vorkömmt, weil es Eugen zunächst erließ, jedoch wie dieser Papst selbst im Decrete erklärt, mit Genehmigung der Florentiner Synode. In dem Unionsdecrete ist Folgendes begriffen: 1) Uebergibt es den Armeniern zur Glaubensrichtschnur das Symbolum des ersten Constantinopolitanischen Concils mit dem Beisatze Filioque und mit der Verpflichtung, dieses Glaubensbekenntniß wenigstens an allen Sonn- und höheren Festtagen zu singen. 2) Gab man ihnen die Entscheidung des Concils von Chalcedon über die zwei Naturen und die Eine Person Christi, welche Entscheidung in der fünften und sechsten Synode erneuert worden ist. 3) Die Entscheidung über die zwei Willen Christi und deren Wirkungsweisen, wie das sechste Concil sie promulgirte. 4) Da die eutychianischgesinnten Armenier nur die drei ersten Synoden, nämlich die von Nicäa, Constantinopel und Ephesus als Glaubensnorm annahmen und die Synode von Chalcedon sammt den folgenden Synoden als nestorianisch mißbilligten, so ward ihnen auferlegt, die gegen den Nestorius wie des Eutyches Ketzerei gehaltene Synode von Chalcedon, sowie die folgenden Synoden als rechtmäßige, vom Papste gesetzlich versammelte und allgemein verbindende Versammlungen anzuerkennen. 5) Sodann folgt ein gedrängter Unterricht in der katholischen Lehre von den hl. Sacramenten und handelt über deren Zahl, Wirkung, Verschiedenheit, Materie und Form, Spender rc. Bemerkenswerth ist, daß bei der Ehe als causa efficiens des Sacraments der erklärte gegenseitige Consens (consensus mutuus per verba de praesenti expressus) bezeichnet wird, welche Lehre in der kirchlichen Praxis stets fortlebte, und erst durch die Neuerung des Melchior Canus, der den Priester als Spender des Sacraments vertheidigte, eine starke Controverse fand. Nebstdem ward wegen Ehebruchs zwar eine Scheidung der Eheleute, aber keine Trennung der Ehe als zuläßig erklärt. Die vierte und weitere Verehelichung, wenn nur kein Hinderniß vorhanden sei, wird gestattet rc. 6) Gab man ihnen als kurzgefaßte Glaubensregel, die sie stets zur Hand hätten, das Glaubensbekenntniß des hl. Athanasius, anfangend mit: Quicunque vult etc. 7) Legte man ihnen ein Verzeichniß der von der Kirche als canonisch angenommenen hl. Schriften vor. 8) Zur Erzielung der Einförmigkeit sollten die Armenier ihre Feste an denselben Tagen, wie die Lateiner und Griechen feiern. Nachdem noch schließlich erklärt worden, daß das gegenwärtige Decret angenommen sei, war das Geschäft mit den Armeniern abgethan, und die Reihe kam an die Jacobiten. Die Verhandlungen mit dem Abgesandten derselben, dem Abte Andreas von St. Anton in Aegypten, gediehen glücklich, so daß im Jahre 1441 Papst Eugen das Unionsdecret, anfangend mit „Cantate Domino", erlassen konnte. Dieses Decret enthält wesentlich dieselben Momente, wie das Decret für die Armenier. Papst Eugen IV. verlegte im J. 1442 die Synode von Florenz nach Rom. Hier erwirkten zuerst die gleichfalls jacobitisch gesinnten Aethiopier ein eigenes Unionsdecret, dann die Syrer, die besonders über den Ausgang des hl. Geistes Irrthümer hegten (1444); dann (1445) die nestorianischgesinnten Chaldäer und die monotheleti-

sirenden **Maroniten**, welche vom Libanon gekommen waren. Alle diese Nationen wurden von ihren Irrthümern und von der Wahrheit des katholischen Glaubens nach gründlicher Belehrung vollkommen überzeugt, traten in Gemeinschaft der Kirche zurück, und wurden, jede besonders nach ihren Verhältnissen, mit eigenen Einigungsdecreten versehen. [Dür.]

Ferrer, **Vincenz**, **der heilige**, spanischer Dominicaner, der außerordentlichste und ausgezeichnetste Prediger seiner Zeit, erblickte im J. 1346 (nach den Bolland. 1357) zu Valencia in Spanien das Licht der Welt, wurde mit 12 Jahren in den Clerus aufgenommen, trat als 18jähriger Jüngling in den Orden des hl. Dominicus, und brachte die Zeit zwischen den Jahren 1363—1394 theils als Novize, theils als Studirender der höhern Disciplinen, theils als Lehrer der freien Künste, Dialectik und Theologie, theils als Prediger in verschiedenen Dominicanerklöstern Spaniens zu. Schon vor dem Jahr 1380 verfaßte er eine Dialectik, und in diesem Jahre einen Tractat über das neue Schisma der Kirche, welchen er dem König Peter von Aragonien dedicirte, und worin er für die Rechtmäßigkeit des Papstes Clemens VII. kämpfte. Im J. 1384—1385 erhielt er die Doctorwürde in der Theologie, deren Studien er mit großem Erfolge betrieben hatte. Als nach dem Tode des Papstes Clemens VII. der Cardinal Peter de Luna als Benedict XIII. den päpstlichen Stuhl bestieg, zog ihn dieser 1394 nach Avignon an seinen Hof und wählte ihn zu seinem Beichtvater und zum Magister sacri palatii. In dieser Stellung verblieb er indeß nur bis zum J. 1396 oder 1398, wo er, von einer schweren Krankheit auf das Lager geworfen, von Gott durch eine Erscheinung der hl. Dominicus und Franciscus den Ruf erhielt, als Apostel des letzten Gerichts den Völkern zu predigen. Vergebens trug ihm Benedict XIII. ein Bisthum und den Cardinalshut an; Ferrer folgte dem göttlichen Rufe und wurde vom Papste, der endlich nachgab, zum apostolischen Missionär mit außerordentlichen Vollmachten ernannt. Wohl war in Mitte des damaligen Schisma's und bei den vielen Unordnungen, die sich im mystischen Leibe Christi eingeschlichen hatten, ein Himmelsbote mit außerordentlichen Gaben des Wortes und der That nöthig, und als solchen erwies sich nun Ferrer von seinem ersten Auftreten als apostolischer Missionär bis zu seinem Tode. Von 1396 oder 1398 bis 1419 durchwanderte dieser unermüdete Mann nicht bloß beinahe alle Provinzen seines Vaterlandes Spanien, sondern auch Frankreich, Italien, England, Irland und Schottland. Auch in der Lausanner Diöcese predigte er, um da gewisse rohe Menschen, welche die Sonne anbeteten, und hartnäckige Ketzer an der teutschen Grenze zu bekehren. Aus allen Städten, in die er zu predigen kam, zogen ihm Fürsten, Adel, Bischöfe, Prälaten und Clerus singend entgegen; selbst Papst Martin V. und die Könige von Spanien und Frankreich gingen ihm entgegen, wenn er in den Städten, wo sie sich aufhielten, mit seiner gewaltigen Predigt auftrat; er selbst ritt dann, umgeben von dem glänzendsten Gefolge, auf einem ärmlichen Esel einher, die Augen zum Himmel erhoben oder demüthig zu Boden gesenkt. Da Alles den begeisterten Prediger vernehmen wollte, so war er auf allen seinen Wanderungen von ungeheuern Volksmassen umwogt, oft an 80,000 Menschen steigend. Darunter befanden sich öfter auch Büßer- und Geislerschaaren, die jedoch keineswegs mit den häretischen Flagellanten verwechselt werden dürfen, auch sich keine Unordnungen und Unsittlichkeiten zu schulden kommen ließen, vielmehr zur allgemeinen Auferbauung und Erweckung des Bußgeistes mitwirkten; dennoch suchte der berühmte Gerson, welcher dieser Gattung von Bußübungen ohnehin wenig geneigt war, im Namen der Synode von Constanz den Heiligen zur Beseitigung solcher Flagellanten-Schaaren zu bestimmen. Merkwürdig ist die Fürsorge Ferrer's für die verschiedenen Bedürfnisse seiner Zuhörer. Er führte auf seinen Missionsreisen Priester mit sich zur Anhörung der Beichten und Feier des Gottesdienstes, Sänger und Orgeln zum gottesdienstlichen Gebrauche, Notare zum

Behufe der Auffetzung der bei Versöhnungen nöthigen Documente, Männer von gutem Rufe zur Besorgung der Victualien und Wohnungen. Wo er nun ankam, der gefeierte Mann, blieb kein Handwerker in seiner Werkstätte, die Lehrer hörten mit ihren Vorträgen auf, kaum konnte man die Kranken in den Häusern zurückhalten. Und in der That, in Ferrer hatte Gott seiner Kirche einen neuen Apostel erweckt, der mit überirdischer Kraft und hinreißender Begeisterung aus tiefstem Gefühle und hocherleuchtetem Geiste, mit himmlischer Beredtsamkeit und dabei mit einem Organe die christlichen Wahrheiten verkündete, welches ihm so sehr nach Willen gehorchte, daß ihm nach dem Bedürfnisse des Augenblicks scharfe, ernste, weiche, immer ergreifende Töne zu Gebote standen. Man glaubte keinen Menschen, sondern einen Engel zu hören. Kaum öffnete er den Mund, und Alles brach in Thränen aus, besonders, wenn er vom jüngsten Gerichte, von der Hölle und von dem Leiden Christi predigte. Die verstocktesten und größten Sünder, ergriffen von der Gewalt seines Wortes, sanken vor Schrecken zusammen oder bekannten laut und öffentlich alle ihre Vergehen. Die Beleidigten, die Rache gegen ihre Feinde brüteten, schrieen laut auf, sie wollten gerne verzeihen. Viele Tausende von Lasterhaften aller Art, Unkeusche, Buhlerinnen, Kuppler, Ehebrecher, Wucherer, Mörder bekehrten sich. In Spanien allein brachte er über 25,000 Juden und 8000 Saracenen zum christlichen Glauben. Viele Klöster, Kirchen, Spitäler, Brücken wurden an vielen Orten auf sein Zureden erbaut. In alle Stände, denen allen er ohne Ansehen der Person den Sündenspiegel vorhielt, drang ein besserer Geist. Und auch die Kinder vergaß er nicht, sondern katechisirte sie. Diese wunderbaren Gnadenwirkungen waren indeß doch nicht ausschließlich seiner Predigt allein zuzuschreiben, sondern einerseits auch der ihm von Gott verliehenen Wunderkraft, und andererseits der Heiligkeit seines Lebens. So erscheint er allerseits den alten Aposteln gleich und wie sie hatte auch er die Gabe der Sprache, denn ob er auch immer in seiner Muttersprache, dem Dialecte von Valencia, redete, verstanden ihn doch alle die verschiedenen Völker, bei denen er predigte, wie Ferrers gelehrter Biograph Ranzam — namentlich auch aus dem Canonisationsproceß bezeugt, ebenso bezeugen dessen Sprachengabe Nic. Clemangis und andere Zeitgenossen. Seine gewöhnliche Tagesordnung war folgende: 5 Stunden Schlaf auf einem harten elenden Lager, die übrige Nachtzeit dem Gebete und der Lesung der hl. Schrift geweiht; früh Morgens nach dem gesungenen Amte nach einander zwei oder drei Predigten; sodann Herbeilassung des Volkes, welches sich davon nicht abhalten ließ, zum Handkuß; hierauf Vorführung der Kranken und Presthaften, über die er das Kreuz machte und die Formel betete: „Super aegros manus imponent et bene habebunt: Jesus, Mariæ filius, mundi salus et dominus, qui te traxit ad fidem Catholicam, te conservet in ea et beatum faciat et ab hac infirmitate te liberare dignetur, amen;“ dann folgte ein spärliches Fastenmahl mit einem Gericht. Mit dieser Lebensweise und ungeachtet seiner ungeheuern Missionsstrapatzen verband er noch verschiedene Bußübungen, namentlich die tägliche Disciplin; dennoch bewahrte er bis zu seinem Ende die volle jugendliche Geisteskraft, so daß er, ob auch wegen Alters körperlich sehr gebrechlich, nichts destoweniger beim Predigen einem feurigen Jünglinge glich. Im Uebrigen entging auch Ferrer dem allgemeinen Loose des Tadels nicht. Namentlich warf man ihm, außer den Flagellantenzügen, vor, daß er die Zeit des letzten Gerichtes ganz in die Nähe der Gegenwart rücke, und mußte er sich darüber bei Benedict XIII. rechtfertigen, der ihn jedoch auf seine Erklärung, daß er diese Zeitbestimmung nur als eine Meinung annehme, unangefochten ließ. Am meisten könnte man ihm etwa seine Anhänglichkeit an die Avignoner Päpste vorwerfen, wenn man nicht wüßte, wie getheilt die Urtheile über die sich entgegengesetzten Päpste damals waren. Indeß drang er öfter in Benedict XIII. Alles zu thun und selbst die päpstliche Würde niederzulegen, um dem Schisma ein Ende

zu setzen; besprach sich in dieser Angelegenheit mit Kaiser Sigismund, den Königen von Frankreich und Aragonien; rieth zuletzt (1415) dem König Ferdinand von Aragonien, sich von Benedicts Obedienz loszusagen, falls er nicht abdiciren würde, und da Benedict nun auch jetzt noch nicht abdicirte, kündigte ihm Ferdinand 6. Januar 1416 wirklich die Obedienz auf, bei welcher Gelegenheit der Heilige eine Rede hielt. Im Uebrigen war Ferrer weder auf der Synode zu Constanz anwesend, noch hatte ihm seine eigene Obedienz jemals den Zutritt in eine andere Obedienz verschlossen, sondern in der Obedienz eines jeden Papstes ward er jederzeit wie ein Himmelsbote aufgenommen. Schließlich darf es kaum noch bemerkt werden, daß der Heilige von allen Seiten her, von Cardinälen, Bischöfen 2c. um Rath befragt wurde; selbst die Synode von Constanz erwartete ihn, wie wohl vergebens, mit Freuden, um sich seiner Weisheit zu bedienen. Papst Martin V. bestätigte ihn nach seiner Erwählung zum Oberhaupt der Kirche in seinem Amte eines apostolischen Missionärs. Diesem Amte stand er bis zum Ende seines Lebens, den 5. April 1419, vor, wo er zu Vannes in der Bretagne starb. Papst Calixt III. sprach ihn 1455 heilig. Einige Briefe und ascetische Schriften, wie die schon oben erwähnten Schriften, lassen uns in dem Heiligen auch einen Schriftsteller verehren; jedoch die seinen Namen tragenden geistlichen Reden sind wenigstens in der Gestalt, wie wir sie haben, nicht von ihm geschrieben, sondern etwa Nachschreibungen seiner Zuhörer. — S. Bolland. und Surius ad 5. April.; Nic. de Clemangis ep. ad Reginal. de Font.; Echard, de Script. Ord. Praed. t. I. p. 763; Vincentius Ferreri, von Ludw. Heller, Berlin 1830; Com. de Hohenthal, de Vinc. Ferr. Lipsiæ 1839. [Schrödl.]

Ferrera, Johann von, Verfasser der Geschichte von Spanien, geboren 1652 zu La Banneza in der Diöcese Astorga, zeichnete sich nach erhaltener Priesterweihe als Pfarrer zu Santiago de Talavera, Diöces Toledo, besonders im Predigen aus, als er aber, 1681 nach Alvares versetzt, mit dem für die vaterländische Geschichte sehr eingenommenen Marquis de Mendoza Bekanntschaft gemacht hatte, wendete er sich mit vorzüglicher Liebe der spanischen Geschichte zu, ohne jedoch seine Geistesthätigkeit darauf allein zu beschränken. Des Rufes seiner Gelehrsamkeit wegen von dem Cardinal Staatsminister Portocarrero, Erzbischof von Toledo, nach Madrid berufen, wurde er hier dessen Beichtvater und Rathgeber und zugleich Pfarrer zu St. Peter und später zu St. Andrä. In dieser Stellung that sich Ferrera während der Successionsstreitigkeiten als treuer Anhänger der Bourbonischen Partei und des päpstlichen Stuhles hervor, weßhalb ihn Papst Clemens XI. und das Inquisitionstribunal mit Auszeichnungen beehrten und der König ihn zu den Sitzungen des Staatsrathes herbeizog. Im J. 1713 wurde er Mitglied der königlichen Academie, zu deren Errichtung er beigetragen hatte. Er starb als erster Bibliothecar der königlichen Bibliothek zu Madrid im 83. Jahre seines Alters den 8. Juni 1735. Sein Hauptwerk ist die Geschichte von Spanien bis zu 1598, erschienen zu Madrid 1700—1727 in 16 Quartbänden, neue Auflage daselbst 1775—1791 in 17 Quartbänden, ins Französische übertragen und mit Anmerkungen begleitet von d'Hermilly, 10 Bände Paris 1751, aus dem Französischen ins Teutsche übersetzt unter Baumgartens und Semlers Leitung und mit einer Fortsetzung von Bertram bis zum J. 1648, Halle 1754—72 in 13 Quartbänden. Wenn ein Diego de Mendoza (berühmter Staatsmann unter König Carl V. und dessen Gesandter bei der Synode zu Trient, † 1575) durch seine Geschichte des Rebellionskrieges in Granada neben die classischen Geschichtschreiber des Alterthums gestellt zu werden verdient, wenn der vortreffliche spanische Dichter, der Priester Bartholomé de Argensola († 1631) in seiner Geschichte der Eroberung der molukischen Inseln und der Priester Antonio de Solis († 1686) in seiner Geschichte der Eroberung von Mexiko durch ächt historische Form sich auszeichneten, und der berühmte Je-

suit **Mariana** († 1623) in seiner Geschichte von Spanien ein Werk lieferte, das in Bezug auf ächte Beredtsamkeit, Erzählungsstyl, Darstellung und Diction classisch genannt werden muß: so kann zwar Ferrera, der freilich mehr Jahresbücher als eine ausführliche und eigentliche Geschichte zu schreiben bezweckte, solchen berühmten Namen nicht gleichgestellt werden, indem er statt in anziehender Form und Darstellung sehr trocken erzählt, in der Absicht, ja jeden Schein einer romanhaften Ausschmückung der Geschichte zu vermeiden; allein, dafür begegnet man in seinem Werke allenthalben einer großen Genauigkeit, Unparteilichkeit und Wahrheitsliebe, die sich vorzüglich in einer richtigen Chronologie, einer kritischen Ausmerzung unbegründeter Sagen und Legenden und in der Benutzung nur authentischer Quellen zeigen. In dieser Beziehung hat er alle früheren Arbeiten spanischer Historiker übertroffen und sowohl der Profan- wie der Kirchengeschichte große Dienste geleistet. Außerdem war er einer der eifrigsten Mitarbeiter an dem von der königlichen Academie zu Madrid 1739 in 6 Bänden Fol. herausgegebenen spanischen Wörterbuche und verfaßte noch viele andere, zum Theil noch ungedruckte Schriften theologischen, philosophischen, geschichtlichen und poetischen Inhaltes. Vgl. Dictionnaire hist. von **Feller**; **Wolfs** Artikel „Ferrera“ in **Ersch** und **Grubers** allg. Encycl. [Schrödl.]

Fertum, s. **Abgaben**.

Ferus (**Wild**), **Johann**, Franciscaner zu Mainz, berühmter Prediger und Exeget, gestorben am 8. Sept. 1554 in einem Alter von 60 Jahren, wird zwar protestantischer Seits den sogenannten Zeugen der Wahrheit beigezählt, blieb jedoch immer katholisch und Mönch; er soll sogar, bei der Occupation von Mainz durch den Markgrafen Albrecht von Brandenburg, diesem geantwortet haben, da er ihn zur Ablegung des Ordenskleides zu bewegen suchte: „Schon so viele Jahre trage ich dieses Gewand und es hat mir nichts zu Leide gethan, warum soll ich es jetzt ausziehen.“ Die Veranlassung zum Verdacht an seiner Orthodoxie findet sich in seinen biblischen Commentarien, namentlich im Commentar zum Evangelium des Matthäus, in welchem der gelehrte Dominicaner Dominicus Soto 67 Stellen anmerkt, die mit großer Behutsamkeit zu lesen seien. Zwar hat der spanische Franciscaner Michael Medina seinen Ordensgenossen durch eine eigene Apologie in Schutz genommen, und der gelehrte Jesuit Salmeron von den Commentaren des Ferus in seinen Schriften starken Gebrauch gemacht, dennoch setzte auch der Römische Stuhl mehrere seiner Commentare in den Index (doch durften die Commentare zum Evangelium des Matthäus und Johannes, vom Anstößigen gereinigt, 1577 zu Rom erscheinen und lautet der Index nur auf „donec corrigantur“) und erklärte sich die theologische Facultät von Paris 1559 für die Suppression des Commentars über Matthäus. Wenn Ferus gesteht, er habe aus dem Unrathe der Neuerer zuweilen eine Perle ausgegraben, so mag in dieser Aeußerung und in mehreren Abweichungen von den allgemeinen Meinungen der katholischen Theologen der Schlüssel zur Beurtheilung der in seinen Schriften anstößigen und anrüchigen Stellen gefunden werden. Uebrigens, bemerkt Dupin (nouvell. biblioth. t. 16. p. 2. Amsterd. 1710), sind die Commentare des Ferus keine trockenen Noten, sondern umfassende und eloquente, durch Leichtigkeit und gesundes Urtheil sich empfehlende Discurse, worin der buchstäbliche Sinn der hl. Schrift erklärt und daran die christliche Lehre und Moral angeknüpft wird, und denen man es ansieht, daß ihr Verfasser die hl. Väter gelesen und nachgeahmt habe. Einen Catalog seiner zahlreichen von Katholiken und Protestanten vielfach gelesenen Schriften, dem größten Theile nach aus Commentarien der hl. Schrift A. und N. Bundes und aus Predigten bestehend, gibt Jöcher im Gelehrten-Lexikon unter dem Titel Johann Wild. Darunter wurde seinen Commentaren zu dem Pentateuch, dem Buche Josue, dem Buche der Richter, dem Buche Job, zu dem Ecclesiastes, den Klagliedern des Jeremias und den 30sten und 67sten Psalm Davids die Palme

zugesprochen. S. auch Rer. Mogunt. Nic. Serarii S. J. t. 1. p. 128, Francof. ad Moenum, 1722; Auberti Miraei scriptores saec. XVI. in biblioth. Eccles. J. A. Fabricii, Hamburgi 1718; Fortsetzung der Kirchengeschichte von Fleury ad a. 1554 ꝛc. Ein anderer Ferus, Georg, ein Jesuit, welcher 30 Jahre lang an der Universitätskirche zu Prag predigte und 1655 starb, hat sich außerdem durch Uebersetzung einer Menge von Heiligen-Geschichten und ascetischen Schriften in die böhmische Sprache einen Namen gemacht. [Schrödl.]

Fesch, Joseph, Stiefbruder der Mutter Napoleons, Erzbischof von Lyon und Cardinal, dessen Vater Franz Fesch von einer alten und angesehenen Basler-Familie abstammte und als Offizier eines Schweizer-Regiments von Basel nach Corsica gekommen war, erblickte 1763 zu Ajaccio das Licht der Welt und erhielt seit dem 13ten Jahre seines Alters im Seminar zu Aix seine clericalische Bildung. Die französische Revolution unterbrach seine geistliche Laufbahn, er bekleidete längere Zeit das Amt eines Kriegscommissärs, kehrte jedoch später wieder zum geistlichen Stand zurück und wurde Canonicus zu Bastia. Als Oheim Napoleons erhielt er 1802 nach Abschluß des Concordates mit dem päpstlichen Stuhle, wobei auch er thätig gewesen war, das Erzbisthum Lyon und am 17. Januar 1803 mit andern französischen Erzbischöfen den Cardinalshut. Napoleon wollte, wie er sagte, die französische Legation zu Rom zu dem frühern Glanz vor der Revolution erheben und zugleich dem Papste einen Beweis seiner besondern Hochachtung liefern; zu diesem Ende schickte er nun seinen Oheim in der Eigenschaft eines bevollmächtigten Ministers nach Rom und gab ihm den berühmten Chateaubriand als Gesandtschaftssecretär mit. „Haben Sie Tact!" sprach Napoleon bei Fesch's Abreise auf seinen neuen Posten; indeß zeigte Fesch nicht immer einen Ueberfluß dieser einem Diplomaten so nöthigen Eigenschaft, doch trat er dem eigentlich geistlichen Ansehen des Apostolischen Stuhles nie zu nahe, und wirkte vielmehr in dieser Beziehung sein Aufenthalt zu Rom auch für die Zukunft vortheilhaft auf ihn ein. Daß sich Pius VII. endlich zur Krönungsfahrt nach Paris entschloß, verdankte Napoleon vorzugsweise ihm, wie er den hl. Vater auch auf der Reise nach Frankreich begleitete, dem Krönungsacte im geistlichen Dienste beiwohnte und bei der Rückkehr des Papstes nach Rom über Lyon demselben den glänzendsten Empfang bereitete. Den Gesandtschaftsposten führte er sodann wieder fort bis zum Mai 1806; mittlerweile war er in den J. 1804—1806 zum Großalmosenier, Senator, Vorsteher der französischen Missionen, Primicerius des Capitels St. Denys, Präfecten einiger römischen Congregationen und zu andern Ehren erhoben worden. Napoleon, zornig über des Papstes Weigerung, die Russen, Schweden, Engländer und Sardinier aus dem Kirchenstaate zu vertreiben, bedurfte eines weltlichen Gesandten, dessen er sich rücksichtsloser gegen Pius bedienen konnte; auch hatte er bereits seinem Oheim einen andern Posten zugedacht: der Churfürst-Erzkanzler von Dalberg erklärte den Cardinal Fesch „dessen Familie in frühern Zeiten sich um die teutsche Kirche verdient gemacht habe und der sich in der Lage befinde den geistlichen Churstaat zu erhalten," zu seinem Coadjutor und Nachfolger! Würdiger benahm sich der französische Prälat, er verweigerte dem von Napoleon inspirirten Antrage seine Zustimmung. Drei Jahre später, als Pius VII. bereits nach Savonna geschleppt worden war und sich standhaft weigerte, den von Napoleon ernannten Bischöfen die Einsetzung zu ertheilen, nahm Fesch das ihm von seinem Neffen angetragene Erzbisthum Paris nicht an, wodurch er deutlich genug zu verstehen gab, daß er Napoleons Ansichten und Verfahren in Betreff des Papstes nicht theile. Leider ließ er sich aber mit der von Napoleon den 16. Nov. 1809 eingesetzten und im Januar 1811 erneuerten geistlichen Commission, worin er den Vorsitz führen mußte und mit deren Hilfe Napoleon theis seine Despotenwillkür bemänteln, theils die aus seiner feindlichen Stellung zum Papste entstandenen kirchlichen Nachtheile und Ver-

wicklungen in seinem Interesse abwenden wollte, zu solchen Antworten auf die von Napoleon gestellten Fragen ein, welche den gefangenen Papst nur betrüben konnten. Zuletzt schlug diese Commission, die natürlich nichts zur Ordnung zu bringen vermochte, ein National-Concil vor, und dieses ward denn auch zusammenberufen und am 17. Juni 1811 eröffnet. Zum Präsidenten wählte es sich den Cardinal Fesch, da er ohnehin auf die Präsidentschaft Anspruch machte. Uebrigens benahm sich Fesch gleich im Anfang des Concils edel und würdig: mit lauter Stimme leistete er den Eid auf das römischkatholische Glaubensbekenntniß und des Gehorsams gegen den Papst, worauf die übrigen Prälaten den nämlichen Eid in die Hände des Präsidenten ablegten; auch im weitern Verlaufe der Conciliarverhandlungen entsprach er den Erwartungen seines Herrn Vetters so wenig, daß er in dessen entschiedene Ungnade fiel. Er mochte dieß leicht vertragen; hatte ihm ja schon früher der durch jeden Widerspruch empörte Kaiser seine göttliche Grobheit oft fühlen lassen und ihn mit den Worten abgefertigt: „Schweigen Sie, Sie sind ein Ignorant, wo haben Sie Theologie studirt?" Einen Ersatz für die verlorene Gnade fand er in der Leitung seiner Diöcese, um die er sich wie schon vorher so besonders jetzt durch Wiederbelebung des katholischen Sinnes und Einführung geistlicher Institute und Genossenschaften Verdienste sammelte. Nach Napoleons Sturz suchte er eine Zufluchtsstätte in Rom, die ihm Pius VII. gerne gewährte: „er soll kommen, er soll kommen, sprach der Papst, Pius VII. kann des muthigen Tones nicht vergessen, mit welchem man den von Pius IV. vorgeschriebenen Eid leistete!" Aber nach der Flucht Nepoleons aus Elba und dessen Rückkehr nach Paris verließ Fesch Rom wieder und eilte zu seinem Neffen. Doch nur kurz dauerte der neue und letzte Triumph Napoleons, und Fesch fand sich abermals in der Lage, zu Rom eine Zufluchtsstätte zu suchen, die ihm Pius VII. abermals gerne gestattete. Zwar wollten Einige, der Cardinal sollte, da er sich mit seinem Neffen in Frankreich wieder vereiniget hätte, in der Engelsburg eingesperrt werden, allein Pius wies diese Eiferer in ruhigen Zeiten, wo die Haut sicher war, ab. Auch beließ der Papst, obgleich die französische Restauration eine neue Besetzung des erzbischöflichen Stuhles von Lyon gerne gesehen hätte, den Cardinal bei seinem Erzbisthum, das er durch Vicare verwaltete. Erst Papst Leo XII. verbot ihm 1824 die Ausübung jeder geistlichen Gerichtsbarkeit in der Lyoner Diöcese, doch dem Erzbisthume selbst entsagte Fesch nie. Inzwischen führte er zu Rom ein ganz zurückgezogenes, eines katholischen Prälaten würdiges Leben. Anfangs Mai 1818 bat er bei der päpstlichen Regierung um die Vermittlung bei dem britischen Hofe zum Behufe der Erlaubniß, dem Exkaiser auf Helena einen Geistlichen zusenden zu dürfen, und im folgenden Jahre hatte er und Papst Pius die Freude, zwei Geistliche nach St. Helena schicken zu können. Fesch starb zu Rom 1839 den 13. Mai in einem Alter von 76 Jahren. Berücksichtigt man alle Umstände seiner Stellung und Zeit, so muß man gestehen, er hat bei allen seinen Fehlern nicht ohne Eifer und Erfolg die kirchlichen Interessen gewahrt und gefördert und oft einen Muth bewiesen, wodurch er manche höfische Prälaten seiner Zeit beschämte. S. Geschichte des Papstes Pius VII. von Artaud, übersetzt aus dem Französischen ins Teutsche, Wien in der Mechitar. Buchhandl. 1838; Allg. Geschichte der Kirche von Henrion (im Französischen oder Italienischen, 12ter Band); Le cardinal Fesch, archevêque de Lyon etc. von Abbé Lyonnet, Lyon 1841; Geschichte Frankreichs im Revolutionszeitalter von W. Wachsmuth, 3ter und 4ter Theil, Hamburg 1843—44. [Schrödl.]

Festcyclus, s. Kirchenjahr.

Feste des Herrn, Mariens, der Heiligen, s. Kirchenjahr und Marienfeste.

Feste, jährliche, der alten Hebräer und der neuern Juden — I. der alten Hebräer. Außer dem Sabbathe, als dem jede Woche abschließenden

Festtage, und den Neumonden, ordnet das mosaische Gesetz zunächst noch drei jährliche Hauptfeste an, das Paschafest, das Pfingstfest und das Laubhüttenfest, während welcher alle männlichen Israeliten beim Heiligthum zu erscheinen hatten (Exod. 23, 17. Deut. 16, 16 f.). Sie haben den gemeinsamen Namen חַגִּים (von חגג, sich im Kreise drehen, hüpfen, tanzen), als Tage religiöser Erhebung und Freude, und מוֹעֲדִים (von יָעַד, bestimmen, festsetzen, namentlich Zeit und Ort einer Zusammenkunft, נוֹעַד zusammenkommen), als Tage gottesdienstlicher Zusammenkünfte des Volkes beim Heiligthum, was zugleich ein Zusammenkommen mit Gott war, weßhalb auch die Stiftshütte selbst אֹהֶל מוֹעֵד (Zelt der Zusammenkunft) genannt, und diese Benennung dahin erklärt wird, daß Jehova dort mit dem Volke zusammen kommen und mit ihm reden werde (Exod. 25, 21 f. 29, 42 f. 30, 6. Num. 17, 19.). Daß die Israeliten während ihrer Versammlungen beim Heiligthum keinen feindlichen Einfall in ihr Land zu befürchten haben werden, wurde ihnen im Voraus ausdrücklich verheißen (Exod. 34, 24), und es ist bemerkenswerth, daß der erste bekannte Fall, wo die Theilnahme an solcher Festfeier Schaden brachte, bereits in die Zeit fällt, wo sie den Heiland schon verworfen hatten (Jos. bell. Jud. II. 19, 1.). Der gemeinsame Hauptcharakter dieser Feste war das, wovon das Schlußfest jeder Woche den Namen hatte, das שַׁבָּת, d. h. das Ruhen von jeglicher Arbeit (Levit. 23, 7. 8. 21. 35. 36. Num. 28, 18. 25 f. 29, 1. 12. 35), aber dieses Ruhen nicht als bloßes Nichtsthun, sondern mit Rücksicht auf das Ruhen Gottes nach vollendetem Schöpfungswerke (Exod. 20, 8—11), als symbolische Theilnahme an dieser Ruhe, sich kundgebend in Abkehr vom Irdischen, in geistiger Erhebung zu Gott und ungetheiltem Streben nach Einigung mit ihm, wie denn auch schon die alten Rabbinen die Sabbathfeier als ein Vorbild der künftigen Seligkeit bezeichnen (cf. Schötgen, hor. hebr. p. 942 sq.). Deßwegen wird das Ruhen am Sabbath zugleich als ein **Heiligen** desselben bezeichnet (Exod. 20, 8), was in gleicher Weise auch von der Ruhe an allen übrigen Festen gilt, wie schon daraus erhellt, daß auch sie שַׁבָּת und שַׁבָּתוֹן genannt werden (Levit. 23, 24. 39.). Weil aber die leibliche Festruhe nur Statt findet, damit sich der Mensch um so ungehinderter mit seinen ewigen Angelegenheiten beschäftigen und mit Gott in engere Beziehung treten könne, so macht sich dieses natürlich bei dem localen Vermittlungspuncte zwischen Gott und seinem Volke, beim Heiligthum, am meisten bemerklich in erhöhter Feierlichkeit des heiligen Dienstes durch Darbringung besonderer und zahlreicherer Opfer. Die Zeitbestimmung jener Feste geschieht wieder mit Rücksicht auf das Ruhen Gottes am siebten Tage, und es ist deßhalb dabei, wie schon bei der Festsetzung des Sabbaths, die Siebenzahl maaßgebend, die ohnehin als Symbol der Verbindung Gottes mit der Welt und insbesondere seines Bundes mit dem auserwählten Volk galt (Bähr, Symbolik des mos. Cultus. I. 187 ff.). So beginnt das Paschafest nach zweimal sieben Tagen des ersten Monats, und siebenmal sieben Tage später wird das Pfingstfest gefeiert, während das Laubhüttenfest in den siebenten Monat fällt, sowie auch das Versöhnungsfest und das Anfangsfest des bürgerlichen Jahres. Endlich haben diese Feste theils eine rein natürliche, theils eine historische Beziehung, oder beides zugleich. Letzteres ist gleich beim **Paschafeste** (פֶּסַח πάσχα [nach dem aramäischen פַּסְחָא]) der Fall. Es ist eingesetzt zum Andenken an die Verschonung der israelitischen Erstgeburt in Aegypten und die Rettung Israels aus der ägyptischen Knechtschaft, und zugleich als Anfangsfest der Getreideernte. In Aegypten selbst aber ging die Feier in etwas anderer Weise vor sich als später in Palästina. Dort mußte jeder Hausvater am zehnten Tag des ersten Monats, welcher Aehrenmonat (חֹדֶשׁ הָאָבִיב), später Nisan (נִיסָן) hieß, einen jährigen Widder oder Ziegenbock ohne Fehler aus seiner Herde auswählen (Exod. 12, 3—5. 2 Chron. 35, 7) und abgesondert aufbewahren bis zum 14. des Monats, denselben dann

schlachten und das Blut mit einem Ysopbüschel an die beiden Pfosten und die Oberschwelle der Hausthüre streichen, damit der Würgengel, der die ägyptische Erstgeburt tödten sollte, an seinem Hause vorübergehe (Exod. 12, 13. 27. daher der Name פֶּסַח von פָּסַח, vorübergehen). Das Thier selbst mußte dann sammt dem Kopf, den Schenkeln und Eingeweiden, ohne daß ihm jedoch ein Knochen oder Bein zerbrochen wurde, am Feuer gebraten und darauf in einem Hause mit ungesäuertem Brode und bitteren Kräutern gegessen werden, und die Essenden mußten reisefertig dastehen mit Schuhen an den Füßen und einem Stab in der Hand. Nichts aber durfte von dem Lamme aus einem Hause in ein anderes gebracht werden, und wenn etwa eine Familie zu klein war, um ein ganzes Lamm nöthig zu haben, so konnten zwei oder mehrere Familien zusammenkommen. Nach späteren Satzungen aber sollten nicht weniger als zehn und nicht mehr als zwanzig Personen an **einem** Lamme Theil nehmen (Jonath. zu Exod. 12, 4. Jos. bell. Jud. VI. 9, 3). Was vom Lamm übrig blieb, durfte am folgenden Tag nicht mehr gegessen, sondern mußte verbrannt werden. Zur Theilnahme an dieser Paschamahlzeit waren alle Israeliten verpflichtet und auf Unterlassung die Strafe der Ausrottung aus dem Volke gesetzt (Num. 9, 13), Fremdlingen dagegen war die Theilnahme schlechthin untersagt, es sei denn, daß sie sich durch die Beschneidung in die israelitische Volksgenossenschaft hatten aufnehmen lassen (vgl. Exod. 12, 1—11. 21—27. 43—50). Während demnach in Aegypten das Pascha nur einen Tag oder eigentlich nur einen Abend dauerte, indem noch in derselben Nacht der Auszug aus Aegypten Statt fand (Exod. 12, 30 f.), dauerte es später sieben Tage, und der erste und letzte waren Ruhetage (Levit. 23, 7 f. Num. 28, 18. 25), die übrigen aber halbe oder Zwischenfeiertage, die im Thalmud מוֹעֵד קָטָן (kleines Fest) heißen, unter welchem Titel zugleich ein eigener Tractat von den an solchen Tagen erlaubten und verbotenen Arbeiten handelt. Während dieser ganzen Zeit durfte nur ungesäuertes Brod gegessen (Exod. 12, 15), und gesäuertes gar nicht in den Häusern der Israeliten getroffen werden (Exod. 12, 19). Daher wurde das Fest auch חַג הַמַּצּוֹת ἑορτὴ τῶν ἀζύμων (Exod. 23, 15. 34, 18), oder abgekürzt τὰ ἄζυμα (Marc. 14, 1.) genannt. Ferner durfte das Paschalamm nicht mehr im Hause eines jeden, sondern nur beim Heiligthum getödtet und verzehrt werden (Deut. 16, 5 f.), und das Streichen des Blutes an die Thürpfosten fiel natürlich weg; der Tradition zufolge wurde das Blut an den Altar gesprengt, oder am Fusse desselben ausgegossen (Misch. Pesach. 5, 6). Unreine durften nicht an dem Paschamahl Theil nehmen, wohl aber im folgenden Monat die Feier des Festes nachholen (Num. 9, 6—12). Daß in späterer Zeit die Frauen davon ausgeschlossen gewesen seien, folgt nicht aus Exod. 23, 17. Deut. 16, 16; wohl aber aus Pesach. 8, 1. das Gegentheil. Nach der Mischna (Pesach. 10.) besteht die Feierlichkeit, womit das Paschamahl gehalten wurde, schon in einem ziemlich reichen Ceremoniel, welches im סֵפֶר הַגָּדָה עַל־פֶּסַח noch ausführlicher beschrieben wird. Es wurden nämlich vier Weinbecher mit Rücksicht auf die vierfache Verheißung Exod. 6, 6 f. (herausführen, erretten, erlösen, annehmen; vgl. Rabe, Mischnah Thl. 2. S. 134) je mit einem Dankgebete herumgeboten, und nachdem der erste getrunken war, die ungesäuerten Brode, die bitteren Kräuter und das gebratene Lamm aufgetragen, und die ersten zwei Psalmen des großen Hallel (Halleluja), nämlich Ps. 113 und 114 gesungen. Dann folgte der zweite Becher, worauf der Sohn den Vater nach der Ursache und Bedeutung des Paschafestes fragte und dieser ihn ausführlich darüber belehrte, und dann nach vorherigen Dankgebeten ungesäuerte Brode unter die Tischgenossen austheilte. Dann folgte der dritte Becher (כּוֹס הַבְּרָכָה, calix benedictionis genannt) und ein Segensspruch über die Mahlzeit, worauf die bereits aufgetragenen Speisen gegessen wurden. Endlich folgte der vierte Becher und auf ihn die Absingung der noch übrigen Psalmen des großen Hallel,

nämlich Ps. 115—118, an welche daher wahrscheinlich auch bei ὑμνήσαντες Matth. 26, 30. Marc. 14, 26. zu denken ist. Auch ein fünfter Becher war erlaubt, nur mußten dann zu demselben noch die Psalmen 120—137 gesungen werden. (Ueber das Abendmahl Christi vgl. die Exegeten; Haneberg in Allioli's bibl. Alterthumskunde, Bd. I. Abth. 2. S. 203 ff. Winer, Realw. II. 238 ff.). Die oben erwähnte Verpflichtung zur Theilnahme am Paschafeste bezog sich übrigens bloß auf die Paschamahlzeit und den ersten Hauptfesttag; am folgenden Tage konnte jeder, ohne das Ende des Festes abzuwarten, wieder in seine Heimath zurückkehren (Warnekros, hebr. Alterth. 3. Ausg. S. 208). — Im Heiligthum wurden alle sieben Tage durch Darbringung eines besondern Festopfers gefeiert; es bestund in zwei Stieren, einem Widder, sieben jährigen Lämmern nebst den zugehörigen Speis- und Trankopfern, was alles zusammen das Brandopfer war, und einem Ziegenbock zum Sündopfer (Num. 28, 19 ff.). Am zweiten Tage wurde das Erstlingsopfer der beginnenden Getreideernte, nämlich eine Gerstengarbe und als Beigabe ein Brandopfer, bestehend in einem jährigen Lamme nebst dem zugehörigen Speis- und Trankopfer, dargebracht. Mit diesem Opfer wurde die Getreideernte feierlich eröffnet, und Niemand durfte vor Darbringung desselben etwas von den bereits reifen Getreidefrüchten genießen (Levit. 23, 10 ff.). Ueber die Behandlung des Erstlingsopfers sagt das Gesetz nichts Näheres. Der Mischna zufolge wurden am Abend des 15ten Nisan auf einem Acker in der Nähe von Jerusalem durch Abgeordnete des Synedriums von der noch stehenden Frucht so viele Halmen handvollweis zusammengebunden, als zur Erstlingsgarbe nöthig waren. In der folgenden Nacht wurde die Frucht abgeschnitten, die Garbe in den Tempelvorhof gebracht, dort die Körner ausgeschlagen, am Feuer geröstet, in einer Handmühle gemahlen, und von dem Mehl ein Zehntel Epha mit Oel und Weihrauch zu einem Webeopfer verwendet, von dem eine Hand voll auf dem Altar verbrannt, das übrige von den Priestern gegessen wurde (Menach. 10, 3. 4.). Gleichwie aber dieses Erstlingsopfer im Vergleich mit der ganzen Paschafeier als etwas Untergeordnetes erscheint, so auch die Bedeutung des Paschafestes als Erntefest im Vergleich mit seiner historischen Bedeutung. Letztere war die Hauptsache, und schon nach Angabe der Mischna hatte der Hausvater das פסח auf die Verschonung der israelitischen Erstgeburt, die מצות auf die Befreiung aus Aegypten und die מררים auf die harte Knechtschaft, in der sie sich dort befunden hatten, zu deuten (Pesach. 10, 5.). — Sieben Wochen oder eine Wochenwoche nach dem Paschafeste folgte **das Pfingstfest**. Im Pentateuch heißt es Fest der Wochen (חַג שָׁבֻעוֹת Exod. 34, 22.) Deut. 16, 10.) mit Rücksicht auf die ebengenannte Entfernung vom Paschafeste, und Fest der Ernte (חַג הַקָּצִיר Exod. 23, 16.), weil es als Schluß- und Dankfest für die Getreideernte gefeiert wurde, und Tag der Erstlinge (יוֹם הַבִּכּוּרִים Num. 28, 16.), weil an demselben die Erstlingsbrode vom neugeernteten Waizen geopfert wurden; bei Josephus (Antt. III. 10, 6.) und im neuen Testamente (Apg. 2, 1.) heißt es, ebenfalls mit Bezug auf seine Entfernung vom Paschafest, πεντεκοστή sc. ἡμέρα (der fünfzigste Tag). Es dauerte nur einen Tag lang, und wenn zuweilen von einer zweitägigen Pfingstfeier die Rede ist, so bezieht sich das nur auf die auswärtigen Juden, die in späterer Zeit die Hauptfesttage überhaupt doppelt zu feiern pflegten; und wenn sieben Pfingsttage erwähnt werden, so sind sechs derselben nur תשלומין (compensationes) d. h. solche Tage, an welchen Diejenigen, die auf Pfingsten freiwillige Opfer bringen wollten, am Feste selbst aber es nicht konnten, dieses Versäumniß nachholen durften (Lightfoot, Opp. II. 692). Der Pfingsttag war aber ein Ruhetag (Levit. 23, 21.) und die Hauptsache war die Darbringung des neuen Speiseopfers (מִנְחָה חֲדָשָׁה Levit. 23, 16. Num. 28, 26.) d. h. der Erstlingsbrode von dem neugeernteten Waizen, die als Dankopfer für den Segen der nun zu Ende gehenden Getreideernte ge-

bracht wurden, denn die Zeit zwischen Ostern und Pfingsten war die Erntezeit (Deut. 16, 9.). Sie mußten aus zwei Zehntel Epha Mehl bereitet und gesäuert gebacken werden, das Mehl aber durfte nicht von ausländischem, sondern nur solchem Waizen herrühren, den die Israeliten in Palästina selbst gebaut hatten, wenigstens ist das מִמּוֹשְׁבֹתֵיכֶם תָּבִיאוּ לֶחֶם (Levit. 23, 17.) von den Rabbinen von jeher so gedeutet worden. Sie wurden dann zum Webeopfer verwendet und fielen, weil nichts Gesäuertes auf den Altar kommen durfte, den Priestern zu. Wie zu der Erstlingsgarbe am Paschafeste kam auch zu diesen Erstlingsbroden noch ein Brandopfer, bestehend aus sieben jährigen Lämmern, einem Stiere und zwei Widdern nebst den zugehörigen Speis- und Trankopfern, und dazu noch ein Ziegenbock zum Sündopfer und zwei jährige Lämmer zum Dankopfer (Levit. 23, 18 f.). Das Festopfer für Pfingsten bestund aus denselben Thieren, nur daß das Dankopfer wegfiel, und bloß ein Widder und dagegen zwei Stiere geopfert wurden (Num. 28, 27 f.). Manche Neuere finden zwar an beiden Stellen (Levit. 23, 18 f. und Num. 28, 27 f.) einerlei Opfer, nämlich das Festopfer für Pfingsten, vorgeschrieben. Allein dagegen ist schon die Verschiedenheit der beiderseitigen Vorschrift; und zudem läßt sich im Voraus erwarten, daß, wie zum Erstlingsopfer am Paschafest, so auch zu jenem am Pfingstfest ein Brandopfer kommen werde, und zwar zu letzterem ein größeres, weil es nicht wie jenes am Paschafeste eine untergeordnete Stelle einnimmt, sondern den Haupt- und Mittelpunct des Pfingstfestes als eines Erntedankfestes bildet. Die alten Rabbinen haben daher ohne Zweifel Recht gehabt, daß sie an beiden Stellen zwei verschiedene Opfer vorgeschrieben fanden (cf. Jos. Antt. III. 10, 6. Misch. Menach. 4, 2.), Unrecht aber, daß sie bei Levit. 23, 18 f. an das Festopfer dachten, da doch hier das Opfer durch עַל־הַלֶּחֶם וגו als eine Zugabe zum Brodopfer, Num. 28, 31. dagegen durch מִלְּבַד וגו (vgl. V. 23. 29, 6.) als Festopfer bezeichnet wird. Zu diesen Opfern kamen dann noch verschiedene freiwillige Opfer von einzelnen Israeliten (Deut. 16, 10.). Eine historische Beziehung wird dem Pfingstfest im Pentateuch und überhaupt in den alttestamentlichen Schriften nicht gegeben. Die Angabe, daß die Juden das Pfingstfest zum Andenken an die sinaitische Gesetzgebung gefeiert haben, findet sich erst bei den Kirchenvätern (cf. Leo M. serm. I. de pentec. Hieron. epist. ad Fabiol.), und rabbinischer Seits erst bei Maimonides, dem aber schon Abarbanel widerspricht (vgl. Bähr, Symbolik ꝛc. II. 645 f.). — Das letzte der drei Hauptfeste war **das Laubhüttenfest.** Es hatte ebenfalls wie das Paschafest eine doppelte Beziehung, eine historische und eine rein natürliche; die erstere war aber wie beim Paschafeste die Hauptsache, und ist angedeutet durch die Benennung: Fest der Hütten, Hüttenfest (חַג הַסֻּכּוֹת Levit. 23, 34.); auf letztere bezieht sich die Benennung: Fest der Einsammlung (חַג הָאָסִף Exod. 23, 16.). Das Fest war nämlich zunächst eingesetzt zum Andenken an das Wohnen der Israeliten in Zelten während ihrer Wanderungen durch die Wüste unter Moses (Levit. 23, 42 f.). Denn das סֻכּוֹת bedeutet nicht gerade nur Hütten oder Laubhütten, sondern wird auch für Zelte gebraucht, z. B. 2 Sam. 11, 11., und während die Wohnungen der Israeliten in der Wüste nach Levit. 23, 42 f. Hütten sind, heißen sie Levit. 14, 8., Num. 16, 27., Deut. 1, 27. Zelte. Aber nicht einfach nur jenes Wohnen in Zelten war es, was das Fest immer neu in Erinnerung bringen wollte, sondern die ganze Lage Israels zu jener Zeit, wo es ohne festen Wohnsitz und sicheren Aufenthaltsort dem Lande der Verheißung erst entgegen zog und dasselbe unter Gottes Führung endlich auch erreichte. Und gerade auf diese Führung und oft wunderbare Erhaltung und Schirmung des Volkes durch Gott war das Hauptabsehen bei dem Feste gerichtet, daher das bei dessen Einsetzung nachdrücklich hervorgehobene: Ich habe sie in Hütten wohnen lassen — — ich Jehova euer Gott. Jene Zeit in ihrem Unterschiede von der Gegen-

wart soll ihnen dadurch lebhaft vor Augen gerückt werden, daß sie dieselbe einem charakteristischen Merkmale nach gleichsam aufs Neue durchleben, um desto mehr zum Danke für die damalige Erhaltung des Volkes und seine endliche Einführung in den ruhigen Besitz des verheißenen Landes gestimmt zu werden. Durch den Namen: „Fest der Einsammlung" wird das Laubhüttenfest zugleich als das Dank- und Schlußfest der Obst- und Weinernte und damit als Schlußfest der Jahresernte überhaupt bezeichnet (Exod. 23, 16. Deut. 16, 13.). Die Feier des Festes begann am 15ten des siebenten Monats und dauerte sieben Tage, zu denen aber als Schluß noch ein Ruhetag hinzukam, sowie auch der erste Tag des Festes ein Ruhetag war. Während dieser Tage mußten die Hebräer in Hütten wohnen, in Betreff welcher es heißt: „Nehmet euch am ersten Tage Früchte von schönen Bäumen, Palmzweige und Aeste von dickbelaubten Bäumen und Bachweiden ꝛc." (Lev. 23, 40.). Daß damit das Material zu den Hütten genannt sei, nicht aber, wie die Rabbinen wollen, zu dem Büschel, den jeder Israelit in der Hand trug, erhellt aus Neh. 8, 15., welche Stelle zugleich zeigt, daß die pentateuchische Vorschrift später nicht exclusiv verstanden wurde. Das Tragen eines Büschels (לוּלָב) aus Weiden (עֲרָבִים), Myrthen (עָבוֹת) und Palmzweigen (תְּמָרִים) in der rechten und einer Citrone (אֶתְרוֹג) in der linken Hand wird erst in der Mischna erwähnt (Succah. 3, 1 ff.). Dieses Fest war das größte und fröhlichste (ἑορτῶν μεγίστη Philo, Opp. II. 286; ἑορτὴ σφόδρα ἁγιωτάτη καὶ μεγίστη Jos. Antt. VIII. 4, 1.) und es wurden die acht Tage hindurch außer den freiwilligen Opfern der einzelnen Israeliten noch viele Festopfer gebracht: am ersten Tage 13 Stiere, 2 Widder, 14 jährige Lämmer nebst den erforderlichen Speis- und Trankopfern als Brandopfer und ein Ziegenbock als Sündopfer; an den folgenden sechs Tagen blieben diese Opfer dieselben, nur mit dem Unterschied, daß von den Rindern jeden Tag eines weniger genommen wurde; am achten Tage aber bestund das Brandopfer nur noch in einem Stier, einem Widder und sieben jährigen Lämmern nebst den zugehörigen Speis- und Trankopfern, und dazu kam noch ein Ziegenbock als Sündopfer. In jedem Sabbathjahr mußte während dieses Festes dem ganzen Volke und den in Palästina wohnenden Fremdlingen durch die Leviten das Gesetz vorgelesen werden (Deut. 31, 10—13.). An jedem der sieben Festtage, am achten nicht mehr (Succah. 4, 1.), fand zur Zeit des Morgenopfers eine eigenthümliche Libation statt: ein Priester holte in einem goldenen Kruge aus der Quelle Siloa drei Log Wasser, nahm Wein dazu und goß beides in zwei an der westlichen Seite des Altars befindliche Röhren aus; zugleich wurden musicalische Spiele ausgeführt, und die Mischna sagt, wer die Freude des Schöpfhauses nicht gesehen, habe keine Freude gesehen (Succah. 5, 1.). Am Abend des ersten Festtages wurde im Vorhofe der Weiber auf großen goldenen Leuchtern mit je vier goldenen Schalen eine Illumination veranstaltet, von der ganz Jerusalem erhellt wurde, und zugleich von angesehenen Israeliten ein religiöser Fackeltanz ausgeführt, während die Leviten auf den 15 Stufen, die vom Vorhof der Israeliten in jenen der Weiber hinabführten, unter musicalischer Begleitung heilige Lieder sangen (Succah. 5, 2—4.). — Einige Aehnlichkeit mit diesen Festen hat **das Neujahrsfest** (ראש השנה, Anfang des Jahres), das aber als solches vielleicht erst der nachexilischen Zeit angehört, wenigstens erscheint es im Pentateuch nur wie ein besonders ausgezeichnetes Neumondsfest, das zugleich Ruhetag ist (Levit. 23, 24 f. Num. 29, 1—6.). Es ist nämlich der erste Tag des siebenten Monats (Tischri), der auch Fest des Posaunenschalles (יוֹם תְּרוּעָה Num. 29, 1., זִכְרוֹן תְּרוּעָה Levit. 23, 24.) hieß, weil an ihm von den Priestern die Posaunen geblasen wurden. Das Festopfer war außer dem täglichen Opfer und dem gesetzlichen Neumondsopfer noch ein Stier, ein Widder, sieben jährige Lämmer als Brandopfer, und ein Ziegenbock als Sündopfer (Num. 29, 2—6.). In der Mischna wird dieses

Fest als Anfangsfest des bürgerlichen Jahres im Gegensatz zum kirchlichen, welches mit dem Aehrenmonat oder Nisan begann, ausdrücklich bezeichnet (Rosch hasch. 1, 1.), und schon Josephus führt diesen doppelten Jahresanfang bis in die mosaische Zeit zurück (Antt. I. 3, 3.), und manche neuere Gelehrten (vergl. de Wette, hebräisch-jüdische Archäologie, dritte Ausg. S. 220 f.) sind derselben Ansicht. Wenn dagegen versichert wird, daß im mosaischen Zeitalter durchaus nichts von einem doppelten Jahresanfang vorkomme (Bähr, Symbolik, II. 528), so ist dieß unrichtig; denn Exod. 23, 16. 34, 22. erscheint wirklich ein Jahresanfang auch im Herbst um die Zeit des Laubhüttenfestes, und möglich wäre es immerhin, daß der siebente Neumond des kirchlichen Jahres zugleich als Anfang des bürgerlichen Jahres gefeiert worden wäre, nur läßt es sich nicht geradezu behaupten, weil dieser Tag im Gesetze nicht als solcher Jahresanfang bezeichnet wird. — Verschieden von den bisherigen Festen und von eigenthümlicher Art war die Feier **des Versöhnungstages** (יוֹם הַכִּפֻּרִים, im Thalmud יומא רבא, der große Tag, oder einfach יוֹמָא, der Tag). Er fiel auf den zehnten Tag des siebenten Monats und war ein Ruhe- und Fasttag (daher auch ἡ ἑορτὴ τῆς νηστείας genannt, Jos. Antt. XIV. 16, 4.). Zum Fasten war das ganze Volk verpflichtet und auf Unterlassung die Strafe der Ausrottung gesetzt. An diesem Tage wurden die Priester, das Heiligthum und das ganze Volk auf folgende Weise versöhnt: der Hohepriester brachte einen jungen Stier zum Sündopfer und einen Widder zum Brandopfer für sich und sein Haus, und zwei Ziegenböcke zum Sündopfer und einen Widder zum Brandopfer für das Volk vor die Thüre des Heiligthums. Hier warf er über die zwei Ziegenböcke das Loos, welcher derselben als Sündopfer geschlachtet und welcher in die Wüste dem Asasel (s. Azazel) zugeführt werden müsse. Dann schlachtete er den vorgenannten Stier, ging mit glühenden Kohlen und Rauchwerk ins Allerheiligste und machte dort einen dichten Rauch. Dann brachte er das Blut seines Sündopfers, sprengte etwas davon auf die vordere Seite des Kapphoreth über der Bundeslade (s. d. A.) und siebenmal auf den Boden vor derselben. Darauf schlachtete er den Ziegenbock, der zum Sündopfer für das Volk bestimmt worden, sprengte vom Blute desselben ebenso wie vom Blute des Rindes an das Kapphoreth und siebenmal auf den Boden vor der Bundeslade, bestrich dann mit dem Blute des Stieres und Bockes zugleich die vier Hörner des Rauchopferaltares im Heiligen und sprengte siebenmal mit dem Finger auf denselben. Dann kam er aus dem Heiligen wieder in den Vorhof heraus, führte den Ziegenbock herbei, der dem Asasel gehörte, legte beide Hände auf den Kopf desselben, bekannte die Sünden der Söhne Israels und ließ ihn durch einen dazu bestellten Mann in die Wüste treiben. Darauf wurde der geschlachtete Stier und Ziegenbock ebenfalls durch andere Männer hinausgetragen und sammt der Haut verbrannt, und die Männer, die dieses thaten, sowie jener, der den lebendigen Bock fortgeführt, waren unrein und mußten sich durch Waschung der Kleider und des Leibes reinigen. Bisher war der Hohepriester nur mit seiner einfachen Priesterkleidung angethan; jetzt zog er seine kostbare Amtskleidung an und brachte sofort die Brandopfer für sich und das Volk dar, zuerst den Widder für sich, dann jenen für das Volk, und darauf noch als Festopfer einen Stier, einen Widder und sieben jährige Lämmer nebst den zugehörigen Speis- und Trankopfern als Brandopfer und einen Ziegenbock als Sündopfer. Ueberhaupt nahm er der rabbinischen Ueberlieferung zufolge an diesem Tage auch die gewöhnlichen priesterlichen Geschäfte vor, wie die Zurichtung der Lampen und die Darbringung des Rauchwerks im Heiligen und des Morgen- und Abendopfers im Vorhofe (Joma 7, 4.). Da im zweiten Tempel keine Bundeslade mehr war, so geschah im Allerheiligsten die Blutsprengung nur gegen die Stelle hin, wo die Bundeslade hätte stehen sollen, einmal aufwärts und siebenmal abwärts (Joma 5, 3.). Aus dem dargestellten Festritus ergibt sich die Bedeutung des Festes von

selbst. Ausführliches findet sich darüber in Bähr's Symbolik II. 671 ff. — In der nacherilischen Zeit wurden noch einige neue Feste eingeführt, zunächst **das Purimfest** (יְמֵי הַפּוּרִים oder einfach פּוּרִים Esth. 9, 24. 26. 28.), zum Andenken an die Rettung der Juden durch Esther und Mordechai (daher auch *ἡ μαρδοχαϊκὴ ἡμέρα* genannt 2 Macc. 15, 36.) gegen die Anschläge Hamans, der ihre gänzliche Ausrottung beabsichtigte. Es wurde gefeiert am 14ten und 15ten Adar (Esth. 9, 21. Jos. Antt. XI. 6, 13.), und im Schaltjahr zweimal, sowohl im ersten als zweiten Adar (Megilla 1, 4.). Den Namen hatte es vom persischen Worte פּוּר (Loos), weil Haman den Untergangstag der Juden durchs Loos bestimmt hatte (Esth. 3, 7.; 9, 26.). Nach dem Beispiele der Esther (4, 16.) bereitete man sich durch Fasten (תַּעֲנִית אֶסְתֵּר) auf das Fest vor, feierte es aber dann auf eine ausgelassene und stürmische Weise. Die Hauptsache war die Vorlesung des Buches Esther in den Synagogen. So oft dabei der Name Haman's ausgesprochen wurde, klatschten die Anwesenden mit den Händen oder schlugen mit den Fäusten oder Hämmern an die Stühle und schrieen: vertilgt werde sein Name. Beide Tage waren übrigens Feiertage, an denen man zugleich große Mahlzeiten hielt, einander gegenseitig Speisen zuschickte und zum Theil sogar die Verletzung der Mäßigkeitsgesetze zur Regel machte; wenigstens sagt Rabba im Tractat Megilla (fol. 7. c. 2.), man sei verpflichtet, am Purimfest so viel zu trinken, daß man nicht mehr unterscheiden könne zwischen ארור המן (verflucht Haman) und ברוך מרדכי (gesegnet Mordechai). — Ein zweites nacherilisches Fest ist **das Fest der Tempelweihe** (*ἐγκαίνια*, חֲנֻכָּה). Es wurde nach 1 Macc. 4, 56 ff. 2 Macc. 10, 6 ff. von Judas Maccabäus eingeführt zum Andenken an die Reinigung und Wiedereinweihung des Tempels, nachdem derselbe unter Antiochus Epiphanes zwei Jahre (nicht drei Jahre, vgl. 2 Macc. 10, 3., und Herbst, Einleitung ins alte Testament, Thl. 2. Abth. 3. S. 55 ff.) lang entweiht gewesen. Nach einer fabelhaften Angabe des Thalmud dagegen wäre es eingeführt worden zum Andenken an einen merkwürdigen Vorfall bei jener Tempelreinigung, nämlich an die Auffindung eines kleinen Gefäßes mit reinem Oel für den goldenen Leuchter, welches wunderbarer Weise auf acht Tage ausreichte, da es natürlicher Weise nur für einen Tag genügt hätte (Schabbat. fol. 21. c. 2.). Das Fest begann am 25sten Kislev, dauerte acht Tage lang und war eines der größten Freudenfeste. Beim Heiligthum wurde es mit Darbringung reichlicher Opfer gefeiert, sonst durch Anzündung vieler Lichter in den Häusern, weßhalb es auch *Φῶτα* genannt wurde (Jos. Antt. XII. 7, 7.). Die Lichter wurden wahrscheinlich nur als Symbol der Freude angezündet, nicht aber, wie die Thalmudisten wollen, weil jenes Oelgefäß erst spät am Abend, wo man bereits Lichter anzündete, gefunden wurde (cf. Buxtorf, Synagoga Judaica, p. 549). — Ein Fest eigenthümlicher Art war **das Fest des Holztragens**. Da nämlich für den Brandopferaltar im Tempel viel Holz nöthig war, so mußte von Zeit zu Zeit Vorrath herbeigeschafft werden. Nach der Rückkehr aus dem Exil wurde durchs Loos entschieden, welche Familien das Jahr hindurch zu bestimmten Zeiten das Holz herbeizuschaffen haben (Neh. 10, 35.), und solche Tage waren dann für die betreffenden Familien Festtage. Deßungeachtet wurde aber noch ein besonderes Fest unter dem Namen *ἑορτὴ ξυλοφορίων* eingeführt, das nach Josephus am 14ten des Monats Loos (*λῶος*, אָב, der fünfte Monat) gefeiert wurde. Worin aber die Feier bestund und worauf sie sich eigentlich bezog, sagt Josephus nicht, sondern bemerkt bloß, daß Alle Holz herbeigetragen haben zur Unterhaltung des heiligen Feuers auf dem Brandopferaltare (Bell. Jud. II. 17, 6.). Die Thalmudisten gedenken dieses Festes nicht. — Einige andere nacherilische Feste, wie die Erinnerungsfeier an den Sieg über Nicanor (1 Macc. 7, 49. 2 Macc. 15, 36.), an die Reinigung der Burg zu Jerusalem durch Simon (1 Macc. 13, 52.), an

die Ermordung des Holofernes durch Judith (Judith 16, 31. Vulg.), an die Wiederfindung des heiligen Feuers (2 Macc. 1, 18.), werden in den deuterocanonischen Büchern bloß erwähnt, ohne daß über die Art ihrer Feier irgend etwas Näheres gesagt würde. Ob das Korbfest (ἑορτὴ καρτάλλου), von welchem Philo in einer eigenen, erst vor einigen Decennien bekannt gewordenen Schrift handelt (cf. Philonis Judaei de Cophini festo et de colendis parentibus cum brevi scripto de Jona. Editore ac interprete Angelo Majo. Mediol. 1818), wirklich jemals von den Juden allgemein gefeiert worden sei, läßt sich um so mehr bezweifeln, als nach Philo's eigener Aussage das Volk bei diesem Feste nicht zusammenkam, keine Opfer gebracht wurden und selbst die Tage des Festes nicht einmal fest bestimmt waren. (Vgl. außer den bereits gelegenheitlich genannten Schriften noch: Lundius, die alten jüdischen Heiligthümer. Fünftes Buch. George, die älteren jüdischen Feste. Berlin 1835. Die gottesdienstlichen Gebräuche der Juden. Aus dem Englischen. Leipzig 1840. B. Mayer, das Judenthum in seinen Gebeten, Gebräuchen ꝛc. Regensburg 1843.) — **II. Die Feste der neuern Juden** sind größtentheils die bisher besprochenen. Die drei Hauptfeste, Pascha, Pfingsten und Laubhüttenfest sind geblieben; ebenso der Versöhnungstag, und das vielleicht auch schon vorexilische Neujahrsfest. Von den nachexilischen Festen fiel mit dem Aufhören des Heiligthums auch das Fest des Holztragens weg; wenigstens findet sich später nichts mehr davon, sowie auch nichts von dem Korbfeste und den bloß in den deuterocanonischen Büchern erwähnten Festen, mit Ausnahme des Festes der Tempelweihe; dagegen wurde aber das eine und andere neue Fest eingeführt. Die Feier jener Feste mußte sich jedoch später nach dem Untergang des Tempels und dem Aufhören des Opferdienstes anders gestalten, als in früherer Zeit, weil, was früher die Hauptsache war, die verschiedenen Opfer nicht mehr dargebracht werden konnten. Die neuere Feier richtet sich nach dem Vorbilde des alten Synagogengottesdienstes, wie er schon zur Zeit des zweiten Tempels in Uebung gekommen war. Statt der Opfer wurden Gebete eingeführt, und die Befugniß dazu aus Exod. 23, 25. verglichen mit Deut. 11, 13. nachgewiesen. Die Zeit dieser Gebete wurde mit der Zeit, wo im Tempel geopfert wurde, möglichst in Uebereinstimmung gebracht; und gleichwie an Festtagen im Tempel zu den gewöhnlichen Opfern noch andere hinzu kamen, so in den Synagogen zu den gewöhnlichen Gebeten noch außerordentliche (Vitringa, de synagog. vet. p. 40 sq.). Mit diesen Gebeten wurden dann noch Vorlesungen und zuweilen Erklärungen pentateuchischer und prophetischer Abschnitte verbunden, und so bildete sich in der späteren Zeit eine von der früheren und gesetzlich vorgeschriebenen mehrfach abweichende Form der Festfeier, die man jedoch als vollgültigen Ersatz für jene frühere ansah. Endlich hatte die unvollkommene Weise, wie man den Anfang des Jahres und der Monate bestimmte, später die Observanz zur Folge, daß man die Hauptfesttage verdoppelte, so daß z. B. das siebentägige Paschafest acht Tage erhielt und die ersten und letzten beiden Tage Ruhetage wurden. Die noch jetzt üblichen Feste der Juden sind: 1) das Paschafest, achttägig, vom 15ten bis 22sten Nisan; die ersten und letzten beiden Tage sind ganze Feiertage (יום טוב), die übrigen halbe oder Zwischenfeiertage (חול המועד). 2) Das Fest Lag-Beomer am 18ten Ijar zum Andenken an das Aufhören jener Krankheit, an welcher einst in den ersten 33 Tagen nach dem Paschafeste 24,000 Schüler des R. Akiba (s. d. A.), darunter auch Simon Jochai, starben (B. Mayer, die Juden unserer Zeit, S. 151 f.). 3) Das Wochenfest (Pfingstfest) am 6ten und 7ten Sivan, zwei Feiertage (יום טוב). 4) Das Neujahrsfest am 1ten und 2ten Tischri, ebenfalls zwei Feiertage. 5) Das Versöhnungsfest am 10ten Tischri, das jedoch nicht gleich den übrigen Hauptfesten zwei, sondern nur einen Tag gefeiert wird. 6) Das Laubhüttenfest, vom 15ten bis 22sten Tischri; die ersten zwei Tage sind ganze Feiertage (יום טוב), die folgen-

den vier sind Zwischenfeiertage (חול המועד), der siebente ist das Palmenfest oder das große Hosianna (הושענא רבא), der achte das Schlußfest (חג עצרת), beide aber ganze Feiertage. 7) Das Fest der Gesetzesfreude am 23sten Tischri, mit Beziehung darauf, daß am letzten Tage des Laubhüttenfestes die Vorlesung des Gesetzes beendigt und sofort wieder von Neuem begonnen wird. 8) Das Fest der Tempelweihe am 25sten Kislev. 9) Das Purimfest am 14ten und 15ten Adar. Der Festtag aber am 15ten Ab zum Andenken an die Erhaltung des Stammes Benjamin (Richt. 21, 5 ff.) und als Neujahrstag für das Getreide (Rosch hasch. 1, 1.; vgl. Mayer, das Judenthum ꝛc. S. 162 f.) scheint nie allgemein üblich geworden zu sein. Abgesehen vom Opferdienst im Tempel und was mit demselben zusammenhängt, wird die Feier dieser Feste noch großentheils auf dieselbe Weise begangen wie schon im Alterthum. Die biblischen Vorlesungen aber, die Gebete und Gesänge, Lob- und Segenssprüche, die zum Theil die Stelle der Opfer vertreten sollen, sind, wie dieß auch bei den letztern schon im alten Heiligthume der Fall war, an den verschiedenen Festen theils die nämlichen, theils verschiedene. Sie finden sich in den üblichen Gebetbüchern, Machsors, aus denen bei Bodenschatz, kirchliche Verfassung der heutigen Juden, Erlangen 1748, und B. Mayer, das Judenthum ꝛc., Regensburg 1843, viele Auszüge, sowie auch sonstige speciellere Angaben über die neuere jüdische Festfeier und das dabei beobachtete Ceremoniel vorkommen. Auch Lundius, die alten jüdischen Heiligthümer ꝛc., nimmt nicht selten auch auf die späteren jüdischen Gebräuche Rücksicht. [Welte.]

Feste der Mohammedaner, s. Beiram und Freitag.

Festo, missæ de, s. Messe.

Festpredigten sind homiletische Vorträge, welche an den kirchlichen Festtagen in der Absicht gehalten werden, um den Zweck der Festfeier zu befördern; sie sind doppelter Art: Solche, welche an den von der Kirche angeordneten jährlich wiederkehrenden Festtagen — und solche, welche bei den Gelegenheitsfesten zu halten sind. Letztere werden eigentlich den Gelegenheitspredigten beigezählt. — Die alte Praxis der Kirche, die kirchliche Sendung des Seelsorgers, das Beispiel der hl. Väter, die uns Musterpredigten dieser Art hinterließen, der Befehl der Kirche verbinden den Seelsorger an den jährlichen Festen zu solchen Vorträgen. Dazu kömmt noch, daß das Gemüth des Zuhörers durch die Festfeier selbst freudig bewegt, und für Wahrheiten empfänglich ist, die ihm sonst schwer zugänglich sind, oder wovon zu reden außer dem Feste nicht leicht eine passende Gelegenheit ist. — Zweck dieser Predigten ist nicht bloß: den historischen und dogmatischen Inhalt des Festes zu erklären, sondern zum Lobe Gottes, und zur Tugend aufzufordern, und beides zu befördern. Soll aber dieser Zweck erreicht werden, so ist in materieller Hinsicht nöthig, daß die Materie sich theils auf den Inhalt des Festes, theils nur auf das beschränke, was aus dem Feste unmittelbar fließt, oder mit demselben wohl in mittelbarer oder naher Verbindung steht. — Zweckmäßiger Gegenstand des Vortrags kann daher nur sein: a) das Dogma, welches durch das Fest anschaulich dargestellt wird; b) die Begebenheit des Festes im Allgemeinen; oder c) des einzelnen Theiles oder Momentes dieser Begebenheit; oder d) das Symbol der Festbegebenheit, wenn ein solches in der Kirche vorhanden ist, z. B. die Statue des auferstandenen Heilands in Verbindung mit dem Dogma; oder e) die Veranlassung der Einsetzung des Festes; oder f) das im Feste dargestellte Wirken und Handeln der gefeierten hl. Persönlichkeit; u. s. w. oder unmittelbar jene Wahrheiten, welche aus der Betrachtung des Hauptdogma fließen, oder sich in natürlich logischer Ordnung daran reihen. — Nach der dreifachen Classe der kirchlichen Feste bieten nun die Feste des Herrn dem Prediger Stoff, das allerbarmende Wirken des dreipersönlichen Gottes für die Menschen, und insbesondere die in den Festen veranschaulichten vorzüglichsten Momente des Lebens Jesu, die durch ihn vollbrachte Erlösung der Menschen, die Größe und Verdienste seines hl. Opfers an sich — und in

ihren Folgen für die Menschheit ans Herz zu legen und practisch zu machen. — Die Frauenfeste stellen jene Lebensmomente Mariens dar, in denen ihre gnaden- und glorreiche Beziehung zu Jesu am deutlichsten hervortritt; hier kann nur einestheils Maria, anderntheils die im Feste enthaltene Lehre von Jesus mit beständiger Rücksichtsnahme auf Maria, oder das Verhältniß Beider in diesem speciellen Feste Gegenstand der Predigt sein; insbesondere liefert das Leben Mariens reichlichen Stoff zu Predigten, denn es kann aufgefaßt und dargestellt werden: Maria in ihrer Würde — in ihrem Verhältnisse zu Jesu — in ihrem Gesammtleben als Inbegriff aller Tugenden — oder in ihrem Lebensverhältnisse als Mutter Jesu und Jungfrau, als Verlobte Josephs — in ihrem Lebensschicksale als leidende, freudige, begnadigte, glorreiche Jungfrau u. s. w. — An den Festen der Heiligen kann Thema sein: a) der Gesammtcharakter, oder die einzelne Tugend, durch welche Gott vorzugsweise einen Heiligen begnadigte, oder die besonders in seinem Leben sich glänzend bewährte; oder ein besonderes einzelnes Lebensmoment, practisch angewendet, oder die Tendenz und Absicht des hl. Wirkens, oder die Hervorhebung eines — mehrerer oder aller Mittel, deren sich der Heilige bediente, um seine Liebe zu Gott zu vermehren, oder um seinen Zweck zu erreichen, oder um sich in der Gnade Gottes zu erhalten, oder — wenn er früher Sünder war — um wahre Buße zu üben. — Nur ist zu bemerken: Inhalt der Predigten seien a) nur wahre Legenden, nicht aber erdichtete Offenbarungen und Wunder, die von der Kirche nicht als authentisch anerkannt sind; Sagen bringe man nur als solche vor; b) nur solche Handlungen, die von den Zuhörern nachgeahmt werden können, oder zum Lobe Gottes ermuntern, weil sie zeigen, wie groß und mächtig die Gnade Gottes wirkt. Vorzüglich c) Handlungen, die man heut zu Tage nicht nachahmen kann, und die vielleicht der Welt anstößig schienen, z. B. Simeon Stylites, sind nicht zu verschweigen, wenn sie von der Kirche anerkannt sind, jedoch ist vorzüglich die Absicht hervorzuheben, die denselben zu Grunde lag, um so das Urtheil der Zuhörer zu berichtigen; dabei ist aber aufmerksam zu machen, durch welche Mittel wir denselben Zweck erreichen können, um so mehr, da wir einen so großen Eifer an dem Heiligen sehen. d) Bei Büßern verschweige man das frühere Leben nicht; jedoch male man dasselbe nicht aus, um nicht vielleicht gefährlich zu werden, und zu reizen, sondern gehe nach einer kurzen Darstellung des Sünders auf dessen Bekehrung — und vorzüglich Buße über, und zeige die Größe und den Eifer seines Bußgeistes. e) Im Lobe des Heiligen bleibe man bei der Wahrheit und erhebe ihn nicht auf Unkosten Anderer, so daß es unmöglich erscheint, ihn nachahmen zu können. — Das gewählte Thema ist mit steter Beziehung zum Feste und in immerwährender Verbindung mit dem Feste zu behandeln. Die damit verbundenen practischen Momente dürften besonders gewählt, aus dem inneren und äußeren Leben der Gemeinde genommen sein, und durch das Fest besonders eindringlich gemacht werden, damit dasselbe den von der Kirche dabei gewünschten Einfluß äußere. — In formeller Hinsicht ist zwischen ihnen und anderen Predigten kein Unterschied; nur dürfte die historische Form bei vielen Festen die zweckmäßigste, und dem minder gebildeten Auditorium am Meisten zuträgliche sein.

[Schauberger.]

Festtage. In der Kirchensprache heißt Fest- oder Feiertag jener, welcher vor andern Tagen dem Gottesdienste gewidmet ist, und an welchem gewisse Geheimnisse der Religion oder die Verehrung eines Heiligen feierlich begangen werden. Die Festtage in der katholischen Kirche sind demnach doppelter Art: Feste des Herrn und der Heiligen. — Im Anfange des Christenthums waren und konnten dieser Feste nur wenige sein; denn die Verfolgungen, welche dasselbe zu erdulden hatte, machten eine größere Anzahl unmöglich. So finden wir bis zu den Zeiten Trajans außer dem Sonntage keine andern Feste als Ostern und Pfingsten. Später, als die Kirche Religionsfreiheit erhielt, wuchs auch die Anzahl der Feste

des Herrn zur feierlichen Erinnerung an die vornehmsten Geheimnisse der hl. Religion, an die wohlthätigsten Ereignisse aus der Lebensgeschichte Jesu Christi und an das fortwährende Walten Gottes für seine hl. Kirche auf Erden. Nebst dem wurde auch das Andenken der Martyrer, die für den Glauben an Jesum ihr Blut und Leben aufopferten, schon frühzeitig feierlich begangen; so entstanden die Feste der Heiligen. Die Gläubigen versammelten sich alle Jahre am Sterbetage derselben (wenn es geschehen konnte) bei ihren Gräbern, um sich an den Heldenmuth und den Sieg lebhaft zu erinnern, welchen diese treuen Kämpfer Jesu über dessen Feinde errungen hatten, und sich durch diese Erinnerung zu gleicher Standhaftigkeit zu ermuntern. Dieß bezeugen die Acten des hl. Ignatius von Antochien und des hl. Polycarpus, Bischofs von Smyrna. Späterhin erwies man diese Ehre auch andern Heiligen, welche den Martertod nicht erlitten hatten. Martin, Bischof von Tours, war einer der Ersten im 5ten Jahrhunderte, dessen Tod so gefeiert worden ist. Es war auch ganz natürlich, daß die Bewohner eines Landes das Andenken Derjenigen, welche unter ihnen oder in ihrer Nähe durch einen hl. Wandel sich ausgezeichnet hatten, durch einen jährlichen Gedächtnißtag noch bei ihren Nachkommen zu erhalten suchten. Fast alle Festtage der Heiligen waren daher ursprünglich nur Localfeste, und die meisten wurden anfangs nur in gewissen Gegenden gefeiert, bis sie mit der Zeit in andern Orten und endlich in der ganzen christlichen Kirche verbreitet wurden. Auf diese Weise hat sich die Anzahl der Feste in der Kirche vermehrt. — Daß die Feste des Herrn vor jenen der Heiligen immer einen Vorrang behaupteten, ist eine unläugbare Thatsache. Doch auch selbst unter den erstern wie unter den letztern wurde hinsichtlich der Feierlichkeit immer ein gewisser Unterschied von mancherlei Art beobachtet. Dieß ist auch noch immer der Fall. Einige werden nur vom Clerus beim heiligsten Meßopfer und in den canonischen Tagzeiten gefeiert, ohne daß die Gläubigen sich hiebei einzufinden verbunden sind, andere hingegen werden von beiden durch gemeinschaftliche Versammlung beim Gottesdienste gefeiert, und also von den letztern nicht nur in der Kirche, sondern auch außerhalb derselben durch Enthaltung von allen knechtlichen Arbeiten begangen. Die ersten heißen deßhalb festa chori, die letztern aber festa fori. — Rücksichtlich der kirchlichen Feier werden auch die Feste noch in mehrere Classen eingetheilt. In frühern Zeiten waren deren nur zwei, hohe und niedere. Jedes hohe Fest, deren aber nur sehr wenige waren, begann schon Tags vorher mit Sonnenuntergang, bei welchem das Vespergebet, das sich auf den Gegenstand des Festes bezog, verrichtet wurde. In der Nacht, die damals in vier Nachtwachen eingetheilt wurde, versammelten sich die Gläubigen, jedoch mit Ausnahme des weiblichen Geschlechtes, im Vorhause der Kirche, von welchen während der drei ersten Nachtwachen gewisse Psalmen abgesungen, und jede so zugebrachte Wache mit Ablesung einiger auf den Gegenstand des Festes passenden Schriftstellen oder eines Abschnittes aus den Schriften der ersten apostolischen Väter geschlossen wurde. Dieses nächtliche Gebet hieß vigiliæ oder nach seiner dreifachen Abtheilung auch officium nocturnum 1mum, 2dum et 3tium. In der vierten Nachtwache, da die Dämmerung anfing, wurde das Morgenlob, laudes matutinæ, gesungen, nach Aufgang der Sonne wurde die Prim um die sechste Stunde, zur neunten die Terz und nach dieser das Hochamt, zur zwölften Stunde die Sext und zur dritten Mittagsstunde die Non gehalten. Abends wurde mit dem Vespergebete, als mit dem zweiten des nämlichen hohen Festes, der ganze Gottesdienst geschlossen. — Die niedern Festtage, welche früher bei weitem die meisten waren, wurden weniger feierlich begangen. Sie wurden auch Tags vorher mit der Vesper angefangen, aber am Tage selbst schon mit der Non geschlossen, von den Vigilien wurde nur eine in der Kirche gehalten. Späterhin wurden die höheren Feste duplicia, weil sie zwei Vespern, die niederen aber, weil sie nur eine hatten, simplicia genannt. Um die Mitte des 14ten Jahrhunderts kamen noch semiduplicia hinzu

und die duplicia wurden in duplicia majora et minora und duplicia der ersten und zweiten Classe geordnet, welche Rangordnung wir noch, mithin 6 Abstufungen in den Festen haben. Festa duplicia werden jetzt jene genannt, die gewöhnlich die erste und zweite Vesper und drei Nocturnen haben, und an welchen vor und nach jedem Psalme also doppelt die Antiphon ganz gebetet wird. Festa simplicia werden jene genannt, die nur eine Vesper und nur eine Nocturn haben, an welchen die Antiphonen von jedem Psalme mit den Anfangsworten und zu Ende ganz, folglich nur einmal gebetet werden. Semiduplicia festa haben mit beiden etwas gemein, mit den letztern dieses, daß die Antiphonen auch nur einfach gebetet werden, mit den erstern aber, daß sie auch zwei Vespern und drei Nocturnen haben. Die duplicia majora und die duplicia der ersten und zweiten Classe unterscheiden sich von einander dadurch, daß jedes von einem niedern Range dem von einem höhern weichen und auf einen andern Tag übertragen werden muß, wenn es mit einem solchen zusammenfällt, so wie auch ein simplex dem semiduplex, dieses dem duplex minus und dieses wieder dem duplex majus weichen muß. — Ferner werden die Feste in bewegliche, mobilia, und in unbewegliche, immobilia eingetheilt. Rücksichtlich der beweglichen kömmt zu bemerken, daß man darunter jene versteht, die zwar an einen bestimmten Tag der Woche gebunden sind, aber nicht in dem einen, wie in dem andern Jahre an einem und demselben Monatstage gefeiert werden, z. B. der grüne Donnerstag. Unbewegliche Feste sind jene, welche in jedem Jahre auf einerlei Monatstage fallen und an demselben gefeiert werden, z. B. Weihnachten ꝛc. Das vorzüglichste unter den beweglichen Festen, nach dem sich auch die meisten andern richten, ist Ostern. Vergleiche hierzu die Artikel: Commemoration und Dies fixa. [Vater.]

Festungen und Festungskrieg bei den alten Hebräern. Schon zur Zeit Mose's trafen die Kundschafter, welche das Land Canaan ausspähen sollten, in demselben viele „große und feste Städte" an (Num. 13, 29.), und wenn auch ihre Schilderung sehr übertreibend sein mag, so ist doch bekannt, daß später bei der Eroberung des Landes manche Stadt den Hebräern viel zu schaffen machte und Jerusalem z. B. erst durch David ganz erobert werden konnte. Allerdings mag daran auch die Unerfahrenheit der Hebräer im Festungskriege eine Hauptursache gewesen sein und die meisten Städte wird man sich deßungeachtet doch nicht besonders fest zu denken haben. Uebrigens waren die Städte überhaupt zugleich Festungen schon durch ihre natürliche Lage, indem sie regelmäßig auf Berge und Felsen gebaut wurden, um gegen feindliche Angriffe sicherer zu sein. Diese natürliche Festigkeit wurde aber dann noch erhöht durch künstliche Festungswerke; und der Festungsbau wurde von den Hebräern schon unter David und Salomo und zum Theil noch mehr unter ihren Nachfolgern betrieben; namentlich wurden auch Grenzfestungen angelegt (1 Kön. 15, 17. 22. 1 Macc. 4, 61.; 14, 33 f.), und in einigen Städten besondere Citadellen erbaut, wie zu Thebez, Jerusalem (Richt. 9, 51. 2 Sam. 5, 9.), oder in ihrer Nähe Castelle und Burgen angelegt, wie zu Sichem (Richt. 9, 46. 49.), die im Nothfalle zu Zufluchtsorten dienten. Die Festungen erhielten dann häufig auch ihre Besatzungen (2 Chron. 11, 11.) und dienten zu Magazinen (1 Kön. 9, 9.) und Arsenalen (2 Chron. 11, 11. 12.). — Zu den Festungswerken gehörten 1) die Mauer (חוֹמָה). Wichtige Städte waren auch von zwei, drei und noch mehr Mauern umgeben, zwischen welchen sich wiederum Häuser oder Gräben befanden (2 Chron. 32, 5. Herod. I. 98). Die Mauern wurden gern aus großen Quadersteinen sehr dick und hoch gebaut, damit sie nicht leicht durchbrochen oder überstiegen werden könnten, und oben mit Brustwehren versehen, von denen aus die Soldaten bei Belagerungen kämpften. Zuweilen waren sie auch im Zickzack mit hervorspringenden Winkeln (פִּנּוֹת) gebaut, dergleichen die Mauern Jerusalems schon zu Ussia's Zeit hatten (2 Chron. 26, 15.), und die auch noch Tacitus erwähnt (Hist. V. 11),

damit bei Belagerungen die Mannschaft auf der Mauer den Belagerern leichter beikommen könne. 2) Die **Thürme** (מִגְדָּלִים, מִגְדָּלוֹת). Diese ragten in bestimmten Entfernungen hoch über die Mauer hinaus und wurden gern, wie namentlich die Wachtthürme (2 Kön. 9, 17.), über den Thoren erbaut (2 Chron. 26, 9.). Sie hatten ein flaches Dach mit Brustwehren und dienten besonders dazu, den Feind von einer ihm nicht erreichbaren Höhe herab zu bekämpfen. Zuweilen hatten sie auch in Friedenszeiten eine Besatzung oder wenigstens einen Wächter, der von dem, was er in der Ferne Wichtiges erblickte, namentlich von etwa drohenden Gefahren, Nachricht zu geben hatte (2 Sam. 13, 34.; 18, 24 ff. Jes. 21, 6—10.). 3) Die **Thore** (שְׁעָרִים). Sie waren bei bedeutenderen Städten groß und dick, zuweilen doppelt (2 Sam. 18, 24.), mit Erz oder Eisen überzogen, wo nicht ganz aus diesen Metallen bestehend (Jes. 45, 2. Herod. I. 179). Die Riegel (בְּרִיחִים) waren ebenfalls entweder ganz von Eisen oder Erz, oder doch damit überzogen (1 Kön. 4, 13.). Sobald dann Gefahr drohte, wurden sie alle bis auf Eines, welches an der festesten Seite der Stadt war, geschlossen (Jahn, Archäologie, II. 2. S. 419). 4) Der **Graben** (חֵיל, חֵל) außerhalb der Mauer, an dem sich gewöhnlich auch noch eine kleine Mauer hinzog. Er mußte die Annäherung des Feindes erschweren und wurde daher gern sehr breit und tief gemacht, und wo es durch die Localität möglich wurde, mit Wasser gefüllt (2 Sam. 20, 15. Jes. 26, 1. Klagl. 2, 8.). — Wenn nun eine Belagerung bevorstund, so wurden vor derselben wo möglich noch alle zum Streit unbrauchbaren Personen außerhalb der Stadt an sichere Orte gebracht (2 Macc. 12, 21.). Die Feinde erließen die Aufforderung zur freiwilligen Uebergabe (Deut. 20, 10. 2 Kön. 18, 17 ff.), und wenn diese nicht erfolgte, begann die Belagerung, wobei man, wenn die Stadt nicht durch List oder Verrätherei genommen werden konnte, darauf ausging, sie durch Aushungerung zur Uebergabe zu zwingen oder gewaltsam zu erstürmen. Beides war bei einer festen und mit Lebensmitteln gut versehenen Stadt wegen der mangelhaften Belagerungswerkzeuge eine schwere und langwierige Arbeit. So belagerte Salmanassar Samarien drei Jahre lang (2 Kön. 17, 5.), und Tyrus wurde von Nebucadnezar 13, und Asdod von Psammetich 29 Jahre lang belagert (Herod. I. 157). In früherer Zeit umgab man die Stadt oder Festung, die man erobern wollte, mit Kriegsvolk und suchte an verschiedenen Seiten zugleich durch Leitern und andere Vorkehrungen auf die Mauer zu kommen (Jos. 6, 20. 10, 5. Job 19, 12. Jer. 50, 29.). Später aber war die Circumvalationslinie gewöhnlich das Erste, womit man die Belagerung begann (בָּנָה דָיֵק 2 Kön. 25, 1. Jer. 52, 4. Ezech. 4, 2. בָּנָה מָצוֹר Deut. 20, 20.). Man grub nämlich rings um die belagerte Stadt in einer Entfernung, welche die Geschoße von der Stadtmauer aus nicht erreichen konnten, einen breiten tiefen Graben und baute an demselben hin häufig auch noch eine starke Mauer. Dadurch wurde das feindliche Lager gegen unvermuthete Ausfälle der Belagerten geschützt, diesen aber jede Flucht aus der Stadt unmöglich gemacht und zugleich alle Zufuhr abgeschnitten, so daß die Lebensmittel ausgingen und vor großem Hunger zuweilen selbst Kinder geschlachtet und aufgezehrt wurden (2 Kön. 6, 28—38.), während zugleich ansteckende Krankheiten entstunden und die Menschen wegrafften. Endlich wurde zur Erstürmung selbst geschritten und die hauptsächlichsten Vorkehrungen dazu waren die Wälle, welche die Belagerer gegen die Stadtmauer hin aufwarfen (שָׁפַךְ סֹלְלָה 2 Sam. 20, 15. 2 Kön. 19, 32. Jes. 37, 33. Jer. 6, 6. περιβάλλειν χάρακα Luc. 19, 43.) und wo möglich so hoch als die Mauer selbst machten, um von da die Belagerten mit Nachdruck bekämpfen und selbst auf die Mauer kommen zu können. Wenn Letzteres gelang, war die Stadt in der Regel so viel wie erobert, wenn gleich ihrer völligen Einnahme oft noch ein harter Kampf vorausging. Die Belagerten ihrerseits vertheidigten

sich durch Pfeile und Wurfspieße (2 Sam. 11, 24.), warfen auch große Steine und Balken auf die Belagerer (2 Sam. 11, 21.), zu welchem Zwecke schon Ussia besondere Schleudermaschinen (חִשְּׁבֹנוֹת) verfertigen ließ (2 Chron. 26, 15.), goßen wohl auch siedendes Oel über sie hinab (Jos. bell. Jud. III. 7, 28), und machten kühne Ausfälle und zerstörten die Belagerungswerke (1 Macc. 6, 31.). Zu gleichem Zwecke, wie die Wälle, dienten in späterer Zeit auch die Wandelthürme (ἑλεπόλεις 1 Macc. 13, 43.), die auf Walzen oder Rädern von einem Orte zum andern gebracht und so auch hart an die Stadtmauer, mit der sie gleiche Höhe erhielten, hingeschoben werden konnten (Jahn, Arch. II. 2. 434 f.). Auch die Mauerbrecher (כַּר, aries) waren im Orient schon zu Nebucadnezars Zeit üblich (Ezech. 4, 2.; 21, 27.). Sie bestunden aus großen langen Balken von hartem Holze und waren an der vorderen Seite mit Erz in der Gestalt eines Widderkopfes bewaffnet. Sie wurden entweder auf Rollen gelegt oder in horizontaler Richtung an Ketten aufgehängt und gegen die Mauer gestoßen (Jahn, a. a. O. S. 433). Vom Unterminiren der Mauer verstehen die LXX und Vulg. den Ausdruck עַרְעֵר הִתְעַרְעַר Jer. 51, 57., aber sicher mit Unrecht. — Eroberte Festungen wurden gewöhnlich zerstört (Num. 31, 10. Richt. 9, 45. 2 Kön. 3, 25.) und wohl auch ein Fluch auf ihre Wiedererbauung gelegt (Jos. 6, 26.); die Einwohner wurden umgebracht (1 Sam. 15, 8. 2 Sam. 8, 2. 2 Kön. 15, 16.), manchmal auf sehr grausame Weise (Richt. 8, 16. 2 Sam. 12, 31.), oder als Sclaven verkauft (Joel 4, 3. 6. Amos 1, 6. 9.), oder als Gefangene in fremde Länder abgeführt (2 Kön. 17, 6.; 24, 13 ff.). Nur wenn eine Festung sich freiwillig ergeben hatte, erfuhr sie eine mildere Behandlung (1 Macc. 13, 43—48.). Eine belagerte Stadt vergleicht Ezechiel mit einem über dem Feuer siedenden Topfe und ihre Einwohner mit dem kochenden Fleische (Ezech. 11, 3—11.; 24, 3 ff.). Nie eroberte Städte heißen in den morgenländischen Sprachen „Jungfrauen" (vgl. Gesen. zu Jes. 23, 12.). [Welte.]

Festus Porcius wurde vom Kaiser Nero in dessen ersten Regierungsjahren (ums J. 60, s. Felix) an die Stelle des Landpflegers Felix nach Judäa und den damit verbundenen Provinzen gesandt und gleich bei seiner Ankunft von den Hohenpriestern und Vornehmsten der Juden mit Bitten bestürmt, den hl. Paulus wieder nach Jerusalem zu bringen — indem die Erbitterten unterwegs den Apostel zu meucheln hofften (Act. 25, 3.). Obgleich nun Festus bereit war, den Juden sich gefällig zu zeigen, so erlaubte er sich doch in Behandlung des Processes des hl. Paulus nicht die geringste Ungesetzlichkeit, und würde denselben auf freien Fuß gesetzt haben, wenn er nicht das Rechtsmittel der Appellation an den Kaiser ergriffen hätte (Act. 25, 4—12.). Um nun den nothwendigen Bericht (Ulpian. l. 49. 6. de libellis dimissor.) abfassen zu können und wahrscheinlich auch dem Agrippa II. zu schmeicheln, führte Festus diesem und seiner Schwester Bernice den gefangenen Apostel vor. Bei dieser Gelegenheit sprach der hl. Paulus in begeisterter Rede und imponirte dem König so gewaltig, daß dieser beinahe sich überredete, ein Christ zu werden; Festus aber meinte, das viele Wissen habe den Apostel auseinander gebracht. Nach Berathung mit Agrippa gewährte der Statthalter dem Heiligen sein Verlangen und sandte ihn nach Rom (Act. 26, 1. bis 27, 1.). Gleich gerechtigkeitsliebend zeigte sich Festus auch bei Gelegenheit eines Streites des Königs Agrippa mit den Juden (Jos. Antiq. XX. 8, 11.). Schade daher, daß seine Verwaltung wegen der Kämpfe mit zahlreichen Räuberhorden und Aufrührern (Jos. Antiq. XX. 8, 10.) unruhig und wegen seines bald erfolgten Ablebens (Antiq. XX. 8, 11.) sehr kurz war. Sein ihm ungleicher Nachfolger war Albinus (Jos. bell. jud. II. 14, 1.). [Bernhard.]

Fetisch — Fetischismus. Fetisch, ein Wort portugiesischen Ursprungs (de Brosses, du culte des dieux fetiches, 1760), bedeutet zunächst bezaubert oder wahrsagend, in der Anwendung aber einen Naturgegenstand, dessen sich rohe

und ungebildete Völker als Zaubermittel zu ihrem Schutze und zur Erforschung der Zukunft bedienen und dem sie göttliche Ehre erweisen. Derlei Gegenstände können aus allen Reichen der Natur gewählt sein, Steine von ungewöhnlicher Form und Größe, Hölzer oder ganze Wälder, Thiere jeder Art nach des Landes Thierwelt; solche Gegenstände, wie die Natur sie dem Menschen darbietet, heißen natürliche Fetische, aber der Mensch, dem einmal eine gewisse Naturgestalt heilig geworden ist, bildet sie auch nach oder setzt sie aus mehreren für heilig gehaltenen Dingen zusammen, und solche Fetische nennt man künstliche. Daß dem Fetischdienste eine religiöse Vorstellung zu Grund liege, ist unverkennbar, aber sie gehört der niedrigsten Stufe der religiösen Entwicklung an und ist in der eben beschriebenen Form crasser materieller Pantheismus, wo im dunkeln Gefühle das Göttliche mit der Materie noch identificirt erscheint und kein Schein der Idee aufgegangen ist; diese Form des Fetischdienstes findet sich daher nur bei Völkerschaften, welche überhaupt auf der niedersten Stufe der Cultur stehen. Anderswo finden wir die Entwicklung um einen Schritt weiter vorgerückt; dieser Schritt wird gemacht durch die Ablösung der religiösen Vorstellung von dem materiellen Gegenstande als ihrem Träger, wodurch dieser zu ihrem Symbol wird, wiewohl auch nach der Unterscheidung dem Symbol selbst noch immer eine innere Kraft und Heiligkeit beigelegt wird; so nennen z. B. die Americaner die sinnlichen Gegenstände ihrer Verehrung noch immer Manitus, wiewohl sie daneben von Geistern ebenderselben, und zu Gattungsbegriffen aufsteigend von einem Manitu der Fische, der Thiere, selbst der Menschen sprechen. Hier hat sich also die dunkle Ahnung des Göttlichen als einer Naturkraft bereits zu einem Begriffe, und die Vorstellung einer materiellen Naturkraft zur Vorstellung von Naturseelen oder Naturgeistern gesteigert, welche der Fetischdiener sich ungefähr in demselben Verhältniß zu den Naturdingen denkt, wie seine eigene Seele zu seinem Körper. Von der Vorstellung solcher in eigenen Gebieten herrschenden Naturgeistern ist nur noch ein Schritt zur eigentlichen Dämonologie, womit aber der Fetischismus gewissermaßen sich selbst übersteigt und folglich sich selbst aufhebt. Als seine eigentliche Spitze kann der S c h a m a n i s m u s gelten, der die Fetischreligion in ein System gebracht hat und auf welchen und sein Treiben das Wort Fetisch sich zunächst bezieht. Die religiöse Grundlage dieses im nördlichen und östlichen Asien weit verbreiteten Systems ist eben der Glaube an die Naturgeister und ihre Macht, der Zweck ihrer Verehrung, die guten Geister sich geneigt zu machen, die bösen zu versöhnen; die Werkzeuge hiezu sind die Schamanen, nicht Priester, denn sie opfern nicht, und ihr Name bedeutet Einsiedler oder Waldbruder, sondern Vertraute der Götter, die ihren Willen kennen und von ihnen Macht empfangen; das Mittel hiezu ist eine Art von Begeisterung, worein sie sich auf die gewaltsamste Weise zu versetzen suchen; ihr Geschäft also, das sie wie ein Gewerbe treiben, in jenem Zustande den Fragenden die Zukunft anzudeuten, und die zauberischen Mittel anzugeben, von den guten Geistern Schutz und gegen die bösen Macht zu empfangen. In dem bisher Angegebenen liegt das Eigenthümliche des Fetischismus; übrigens begreift man, daß auch allgemeine religiöse Notionen sich mit ihm vereinigen können: daß die Fetischdiener ihren Götzen Opfer bringen, um ihre Gunst zu gewinnen oder ihren Zorn abzuwenden, folgt aus der Natur dieser wie auf sinnlicher Vorstellung, so auf sinnlichem Eigennutz beruhenden Religion, doch legen sie sich auch noch andere schwerere Opfer, Entsagungen und selbst körperliche Peinigungen auf, um gewisse Wünsche oder eine höhere Stellung unter den ihrigen, wie Häuptlinge oder Schamanen, zu erreichen. Man findet unter ihnen ein Analogon des Eides, indem sie zur Gewähr der Wahrheit oder Treue ihre Fetische berühren; bei den americanischen Stämmen stehen die Gesandten unter dem Schutze des großen Geistes, bei andern werden gewisse Gegenstände durch Aufsteckung gewisser Zeichen Tabu, d. h. geweiht und unverletzlich.

Bei den meisten Völkern findet sich auch der Glaube an eine Fortdauer nach dem Tode und ein anderes Leben, nur sind ihre Vorstellungen von der Beschaffenheit desselben so sinnlich und weichen ebenso von einander ab, wie ihre Vorstellungen von der Seele selbst. Einige denken sich das andere Leben einfach als eine Fortsetzung des gegenwärtigen an einem verborgenen Orte, Andere, das Bild des Todes festhaltend, betrachten den Zustand der Verstorbenen als einen traurigen, die Meisten jedoch unterscheiden jenseits einen zweifachen Zustand, einen seligen und einen unglückseligen, nicht nach dem reinen Begriffe einer moralischen Vergeltung, der ihnen fehlt, sondern nach den Verhältnissen, welche sie allein kennen, reich und arm, tapfer und feig, wobei es aber auffällt, daß nach dem Glauben Einiger das diesseitige Verhältniß sich fortsetzt, nach dem Glauben Anderer sich gerade umkehrt. Endlich trifft man unter den Fetischdienern, namentlich in Africa und America, jedoch nicht allgemein, den Glauben an eine Seelenwanderung, und zwar nicht bloß in menschliche, sondern auch in thierische Körper, was auf dieser Stufe der Cultur eben nicht befremden kann. [v. Drey.]

Feuerprobe, s. Gottesurtheile.

Feuer- und Wolkensäule. Nach dem Auszug der Israeliten aus Aegypten ging Jehova bei Tag in einer Wolkensäule (בְּעַמּוּד עָנָן), bei Nacht in einer Feuersäule (בְּעַמּוּד אֵשׁ) vor ihnen her, um ihnen den Weg zu zeigen (Exod. 13, 21 f.). Und nachdem die Stiftshütte errichtet war, erschien die Säule über eben dieser, und verweilte über ihr, so lange das israelitische Lager an seinem Platze zu bleiben hatte, entfernte sich aber von derselben, wenn das Lager weiter ziehen sollte. Und dieß geschah während der ganzen Zeit der Wanderung Israels durch die Wüste (Exod. 40, 34—37.). Die Säule gab durch ihr Stehenbleiben das Signal zum kürzern oder längern Verweilen an einem Orte und durch ihre Fortbewegung zum Weiterzuge und diente bei diesem zugleich als Wegweiser (Num. 9, 15—23.; 14, 14. Ps. 78, 14. Neh. 9, 12. 19.). Außerdem diente sie auch noch zu anderweitigem Schutze. Schon beim Durchgang durch's rothe Meer stellte sie sich zwischen das ägyptische und israelitische Lager und hinderte das Zusammentreffen beider, war nach den Israeliten hin leuchtend, nach den Aegyptiern hin aber dunkel (Exod. 14, 20.), und Jehova schaute nach dem ägyptischen Lager in der Feuer- und Wolkensäule und verwirrte es (Exod. 14, 24. vgl. Ps. 77, 18 f.). Aehnliche Vorfälle werden zwar nicht weiter berichtet, aber gelegenheitlich wird doch gesagt, daß die Feuer- und Wolkensäule nicht bloß den Weg gewiesen und das Bleiben und Weiterziehen bestimmt, sondern auch noch sonst zum Schutze gedient habe. Eine dießfallsige Andeutung liegt schon in den Worten: „Und die Wolke Jehova's war über ihnen am Tage, wenn sie aufbrachen vom Lager" (Num. 10, 34.); förmlich ausgesprochen wird es aber Ps. 105, 39.: „Er breitete eine Wolke aus zum Schirm"; ebenso Weish. 10, 17.: „Sie (die Weisheit) führe sie auf wunderbarem Wege und diente ihnen zum Schirm am Tage und zum Sternenlichte bei Nacht; in Betreff jenes Schirmes aber heißt es, die Wolke habe das Lager beschattet (19, 7.) und die Sonne gefahrlos gemacht (18, 3.). — Daß es sich diesen Bibelstellen zufolge um eine wunderbare Erscheinung handelt, bedarf kaum der Bemerkung und die natürlichen Erklärungsversuche haben sämmtlich die Texteswort gegen sich. Dieß gilt namentlich auch von der in neuerer Zeit ziemlich herrschend gewordenen Meinung, die Feuer- und Wolkensäule sei nichts anderes als ein Feuer, „das dem Heere vorausgetragen worden sei und am Tage durch den gerade aufsteigenden Rauch, in der Nacht durch sein Leuchten als Wegweiser und Signal gedient habe" (vgl. Rosenmüller, das alte und neue Morgenland II. 4 ff. Winer, Realw. II. 806.). Mag immerhin schon im Alterthum „bei (orientalischen) Kriegsheeren, die besonders unbekannte, unwegsame Gegenden durchziehen," so etwas üblich gewesen sein; der Bibeltext redet nicht

von einem solchen Feuer. Auch die Prodigien, womit Thrasybul (Clemens Alex. Strom. I. c. 24.) und Timoleon (Diod. Sic. Biblioth. XVI. 66.) erfreut wurden, wenn sie je auf Wahrheit beruhen, haben mit der mosaischen Feuer- und Wolkensäule höchstens nur eine geringe äußerliche Aehnlichkeit, ohne in Absicht auf Zweck und Bedeutsamkeit mit ihr irgend verglichen werden zu können. In letzterer manifestirt sich nach Exod. 14, 24. und Num. 9, 15 ff. Jehova selbst, so daß sie als äußerlich wahrnehmbare symbolische Erscheinung seiner Herrlichkeit (als Symbol der כְּבוֹד יְהוָה) sich ausweist, worin Er dem Volke als dessen Leiter und Beschützer gegenwärtig sein und als gegenwärtig erkannt werden wollte. Die Beschaffenheit des Symbols (Gewölk und leuchtendes Feuer) hat ihren Grund in der Art und Weise, wie Jehova bei der Gesetzgebung auf Sinai in blitzenden Gewitterwolken erschienen war, und deutet insofern die beständige Nähe und Gegenwart des dort erschienenen Gesetzgebers und Herrn der Theocratie an. Die Beantwortung der Frage, ob der hl. Text von zwei Säulen oder nur von einer rede, scheint keine große Schwierigkeit zu haben. Denn Exod. 14, 19. und Num. 9, 21. wird nur eine Säule genannt, und Exod. 14, 24. ist die Säule eine Säule von Feuer und Wolke zugleich (עַמּוּד אֵשׁ וְעָנָן), leuchtend gegen die Israeliten, dunkel gegen die Aegyptier. Demnach erschien eine und dieselbe Säule bei Tag als Wolke und bei Nacht als Feuer. Auffallend hat man es gefunden, daß Num. 10, 29—32. Moses den Chobab ersucht, ihn und das Volk auf den Wanderungen durch die Wüste als Wegweiser zu begleiten, da doch die Feuer- und Wolkensäule ein viel zuverläßigerer Wegweiser als Chobab sein mußte. Es hilft nichts, wenn man mit einigen Auslegern eine Metathesis annimmt und die betreffende Stelle hinter Exod. 18, 26. einschiebt; denn auch damals war die Feuer- und Wolkensäule schon lang vorhanden. Ohne Zweifel hat man die Worte: „sei unser Auge" (Num. 10, 31.) mit Corn. a Lapide, Rosenmüller u. A. nicht von eigentlicher Wegweisung, sondern nur so zu verstehen, daß Chobab vermöge seiner genauen Localkenntnisse in der dortigen Gegend angeben konnte, wo gute Weideplätze, Wasserquellen, Gehölze ꝛc. zur Benützung der Israeliten zu finden seien. Vgl. Münden, de columna nubis et ignis. Goslar. 1712. — Förster, über die Feuer- und Wolkensäule, in Eichhorn's Repertor. X. 132 ff. — Rosenmüller's Scholien zu Exod. 13, 21. [Welte.]

Feuillanten (feuillans, Congregatio beatæ Mariæ Fuliensis). Wenn es überhaupt eines Erweises bedürfte, daß zur Zeit der gewaltsamen Reformation des 16. Jahrhunderts die katholische Kirche in ihrem Kampfe mit der Neuerung eine wahrhaft bewunderungswürdige Kraft an den Tag legte, so könnten hiefür namentlich auch die geistlichen Corporationen bürgen. Allerdings kann nicht geläugnet werden, daß gerade die Klosterbewohner bei dem in ihnen erstorbenen Leben mitunter am bereitwilligsten die neuen Meinungen aufnahmen und den lockenden Einladungen, die längst verhaßten Bande abzuwerfen, mit dem lautesten Jubel folgten; auf der andern Seite dagegen vereinigten sich innerhalb der geistlichen Orden die bessergesinnten Mitglieder zu neuen Congregationen und wurden, weit entfernt, der Kirche untreu zu werden, die eifrigsten Vertheidiger und Beförderer des althergebrachten Glaubens und des aus diesem hervorgehenden kirchlichen Lebens. Eine solche ehrenvolle Aufgabe war auch dem Cistercienserorden beschieden, der außer andern Verbesserungen auch die Congregation der Feuillanten oder Fulienser aus seinem Schooße hervorgehen ließ. Der Stifter derselben ist Jean de la Barrière, aus der durch den spätern Helden berühmt gewordenen Familie der Vicomtes de Turenne. Zu St. Cère 1544 geboren und sorgfältig erzogen, begann er seine Studien zu Bourdeaux und Toulouse und vollendete sie auf der hohen Schule zu Paris. In seinem achtzehnten Jahre erhielt er nach dem Uebertritte des Carl von Crassol, Abt von Feuillans, zum Protestantis-

mus 1562 die Cistercienser-Abtei U. L. F. von Feuillans als Commende und nahm drei Jahre nachher von ihr Besitz. Nachdem er eilf Jahre als Commendaturabt ihre materiellen Vortheile genossen hatte, trat er nach Bewältigung mancher innerlicher Kämpfe selbst in den Orden. In seiner Abtei aber hatte, wie es scheint, die Vorliebe zum Protestantismus den gänzlichen Zerfall der regulirten Zucht herbeigeführt. Eine Verbesserung derselben that wesentlich Noth und Barrière hatte den Muth, sie trotz aller gegen sie erhobenen Hindernisse und Widersprüche durchzusetzen. Von allen seinen Religiosen verlassen und sogar in Gefahr, von ihnen ermordet zu werden, führte er Jahre lang ein streng ascetisches Leben. Endlich auf einem Generalcapitel zu Citeaux als ein Neuerer angeklagt, gewann er durch seine demüthige Vertheidigung die Achtung der Väter in so hohem Grade, daß sich viele derselben seiner Leitung anvertrauten und von nun an durch ihren Eifer der Welt zur Erbauung und ihren Ordensbrüdern zum Vorbild dienten. Nicht zufrieden, durch das Tragen von Cilicien, die Anwendung der Disciplin und anderer außerordentlichen ascetischen Mittel dem Geist die Herrschaft über das Fleisch zu verschaffen und zu erhalten, gingen sie mit bloßen Füßen und und bloßem Haupte, schliefen ganz angekleidet auf Brettern und nahmen ihre Nahrung, die sozusagen bloß aus Wasser und Brod bestand, auf dem Boden knieend ein; die Händearbeit, die sonst in den reichen Cistercienserklöstern längst vergessen war, wurde wiederum eingeführt und bewahrte theils die Religiosen vor Zerstreuung, theils erwarb sie der Congregation die zum Unterhalte so zahlreicher Genossen nöthigen Mittel. Die aus leicht begreiflichen Gründen von den alten Cisterciensern gegen la Barrière und seine Genossen ausgehende Verfolgung beschränkte 1586 und 1587 der heilige Stuhl durch Approbation ihrer Reformation, wobei er jedoch dieselben in solchen Fällen, die ihrer Observanz nicht zuwider wären, dem Abte von Citeaux unterwarf; zugleich wurde die Annahme der Verbesserung in Manns- und Frauenklöstern gestattet und Papst Sixtus V. gab diesen reformirten Cisterciensern sogar zu Rom das Haus San Vito und bald darauf das der hl. Pudentiana, zu dem später ein sehr schönes Kloster kam. Als sofort Heinrich III. von Frankreich für sie zu Paris in der Straße St. Honoré ein Kloster zu gründen beabsichtigte und sich deßwegen an la Barrière wandte, begleitete dieser sechzig Religiosen unter der Bedeckung von fünfzig Cürassieren, die ihnen der König zum Schutze gegen die Hugenotten beigegeben hatte. Am 11. Juli 1588 gelangten sie, nachdem sie nicht einmal durch die Beschwerden der Reise von der pünctlichen Beobachtung ihrer Vorschriften waren abgehalten worden, in der Hauptstadt Frankreichs an und wurden vom Könige selbst feierlich empfangen. Während der Bürgerkriege und des Getriebes der Ligue blieb la Barrière seinem Könige treu, und hielt ihm zu Bourdeaux eine Trauerrede; viele seiner Religiosen dagegen betheiligten sich, wie so manche Mitglieder anderer Orden, bei den Kämpfen der Ligue. Bernard de Montgaillard, der kleine Feuillant genannt, hat in der Geschichte dieser Kriege seinen Namen verewigt. So nun größtentheils in die Interessen der Ligue verwickelt, mußten die Feuillanten ihrem Reformator seine Anhänglichkeit an den König als Verrath an der katholischen Sache ausrechnen, und wurden daher seine unversöhnlichen Gegner. Auf dem 1592 unter dem Vorsitze des Dominicaners Alexander de Francis, nachmaligen Bischofes von Forli, abgehaltenen Capitel wurde Barrière, da er auf die gegen ihn vorgebrachten Anschuldigungen nichts erwiderte, als: „er wisse wohl, daß er ein großer Sünder sei" als geständiger Verbrecher seiner Würde entsetzt und ihm verboten, Messe zu lesen und die Verpflichtung auferlegt, sich jeden Monat vor der Inquisition zu stellen. Endlich aber wurde der Cardinal Baronius mit einer neuen Untersuchung des Inquisitionsprocesses beauftragt, aus welcher Barrière schuldlos hervorging (La conduite de Dom Jean de la Barrière, premier abbé et instituteur des feuillans. Paris 1699.) P. Clemens VIII. befreite die Congregation vollends von

der Gerichtsbarkeit von Citeaux, unterwarf sie unmittelbar dem päpstlichen Stuhl und beauftragte sechs ihrer Religiosen, unter dem Einflusse eines Barnabiten und des Bischofs von Forli, mit dem Entwurfe neuer Statuten. Dieselben gestatteten nothwendig gewordene Milderungen (es sollen nämlich vierzehn Religiosen der Abtei Feuillans in Folge all zu strenger Lebensweise gestorben sein) und wurden 1595 kirchlich bestätigt. In Frankreich stand der Congregation ein auf drei Jahre gewählter Abt vor; sie verbreitete sich jetzt glücklich in Italien und Frankreich (s. Helyot, Mönchsorden Bd. V. S. 473 ff.). Um der in Folge der längern Abwesenheit der Vorsteher auf den Capiteln drohenden Erschlaffung vorzubeugen, theilte sie P. Urban VIII. 1630 in zwei verschiedene Congregationen, in die italienische, deren Mitglieder verbesserte Bernhardiner genannt wurden, und in die französische, genannt von U. L. F. von Feuillans. Jeder Congregation stand fortan ein eigener General vor. Nachmals änderten beide Congregationen (die französische 1634 und die italienische 1667) Manches in ihren Statuten. Die verbesserten Bernhardiner trugen eine sehr weite weiße Kutte ohne Scapulier, mit Gürtel und einer sehr großen Kapuze von derselben Farbe; die Franzosen trugen sie enger und von gröberem Stoffe; auch wurde ihnen gestattet, des rauhern Clima wegen Schuhe zu tragen. Die Congregation hat berühmte Männer hervorgebracht, Cardinal Bona und Gabrieli, Cosmus Roger u. s. w. Von dem Pater Josephus Morotius haben wir das Werk: Cistercii reflorescentis seu Congregationum Cistercio-Monasticarum B. M. Fuliensis in Gallia et reformatorum S. Bernardi in Italia chronologica historia. in fol. Taurini 1690. Weitere Schriften über die Fulienser sind: Constitutiones Congreg. B. M. F. ad S. Bernardi regulam accomodatæ in Capitulo gen. Romæ 1595, celebrato. Rom. 1595. Dieselben nach der Abänderung von 1634, Paris 1634. Helyot a. a. O. S. 464 ff. Henrion-Fehr, Mönchsorden, Bd. I. S. 159 ff. — Noch muß des Instituts der Feuillantinnen kurz erwähnt werden. Schon Barrière hatte auf dem Schlosse Sauvens bei Toulouse einige fromme Frauen nach hinlänglicher Prüfung zur Beobachtung der Observanz der Feuillanten verpflichtet und ihnen am 19. Juni 1588 in ihrem Hause zu Montesquiou die Gelübde abgenommen. Fast zu gleicher Zeit hatte der Cardinal Rustico zu Rom für acht arme Frauenspersonen das Kloster St. Susanna erbaut, diesen aus dem Kloster Cäcilia eine Oberin gegeben und ihre geistliche Leitung den P. P. Feuillanten anvertraut. Im Hause von Montesquiou aber suchten so viele Individuen Aufnahme, daß das Institut nach Toulouse verlegt wurde, wo bald viele vornehme Damen, durch das Beispiel der Antoinette d'Orleans, der jugendlichen Wittwe Carls von Gondi, Marquis von Belle-Isle, aufgemuntert, eintraten. Eine weitere Verbreitung hinderte eine Verordnung des Generalcapitels (1595 u. 98), vermöge welcher die Feuillanten sich verpflichteten, außer dem Hause von Toulouse keinem andern geistliche Hilfe zu gewähren. Dennoch gelang es der Gemahlin Ludwigs XIII., Anna von Oestreich, auch in Paris für die Feuillantinnen ein Haus zu gründen (1662). Diese Nonnen hatten Ordenstracht und Satzungen mit den Feuillanten gemein, denen sie nach einer Bulle Clemens' VIII. (1606) unmittelbar unterworfen waren (vgl. Helyot, a. a. O. S. 476 ff.; Henrion-Fehr, a. a. O. S. 163 f.). Konnte auch dieser weibliche Verein aus dem angeführten Grunde keine weitere Verbreitung und Bedeutung erlangen, so hat er dennoch durch sein gutes Beispiel große Verdienste um Hebung der guten Zucht in andern religiösen Instituten. Gegenwärtig scheint die Congregation ganz erloschen zu sein. [Fehr.]

Le Fevre, s. Faber Stapulensis.

Ficinus, Marsilius, der Sohn eines Arztes zu Florenz, wurde daselbst geboren im J. 1433. Er erhielt durch die Verwendung des Cosmus von Medicis für ihn eine sorgfältige und umfassende Bildung. Er studirte die lateinische und griechische Sprache und erlangte in beiden eine große Gewandtheit, ferner Philo-

sophie, Theologie, Medizin; auch die Musik war ihm eine freundliche und erhebende Begleiterin durch sein ganzes Leben. In der Academie zu Florenz hielt er Vorlesungen über Plato, den er vor allen Schriftstellern las und liebte. Cosmus von Medicis schenkte ihm ein kleines Landgut bei Florenz; ebenso schätzte und unterstützte ihn Lorenzo von Medicis. Ficinus wurde Priester und Domherr an der Cathedrale zu Florenz. Die Gunst, in welcher er bei den Medicäern stand, gebrauchte er nicht zu Erlangung von Glücksgütern; oft befand er sich in dürftigen Umständen, besonders als Lorenzo im J. 1478 vorübergehend aus Florenz vertrieben wurde. Lange der platonischen Philosophie unbedingt ergeben, wurde er durch die feurigen Reden des Savonarola für das Christenthum gewonnen. Nachher lebte er zurückgezogen den Uebungen der Frömmigkeit. Er starb zu Coreggio, nahe bei Florenz, in einem Alter von 66 Jahren, im J. 1499. Als Lehrer hatte Ficinus treffliche Schüler, unter denen Politianus der berühmteste ist. Johann Reuchlin und andere gelehrte Zeitgenossen schickten ihm Zöglinge zu. Von Körper sehr klein und kränklich, war Ficinus über die Maßen arbeitsam, eingezogen, sanft und verträglich, ein standhafter, ein unzertrennlicher Freund. Wir besitzen von ihm eine große Anzahl von Schriften. Seine gesammelten Werke erschienen zu Venedig 1516, zu Basel 1561 und 1576 ohne die Uebersetzungen des Plato und und Plotinus, zu Paris 1641 in 2 Bänden Fol. Wir unterscheiden unter seinen Schriften 1) Werke philosophischen Inhalts, 2) Uebersetzungen griechischer Schriftsteller, 3) theologische Schriften. — Die Philosophie des Ficinus beruhte wesentlich auf Plato. Erst 23 Jahre alt, schrieb er aus einigen lateinischen Platonikern eine Abhandlung: Einleitung zur Philosophie des Plato. In seiner Vorrede zum Dialoge „Criton" meint er in Plato die Grundlage der christlichen Philosophie zu finden. Moses und Plato stimmen zusammen in ihren Grundlehren. Socrates, Plato und Andere befanden sich bis auf die Ankunft Christi in einer Art von Mittelzustand; nach der Himmelfahrt Christi wurden auch sie in den Himmel erhoben. Socrates ist in vielfachem Betrachte das Vorbild Christi. Die Wiederherstellung der Philosophie Plato's ist ein Werk der Vorsehung. Gott will, daß sie überall leben und herrschen solle. Den Plato und Aristoteles suchte er zu vereinen. Die Kenntniß der Neuplatoniker, meinte er, sei der Weg zu der Erkenntniß des Plato. Soweit ging er, zu verlangen, daß Plato beim Gottesdienste erklärt werde. Aufschluß über seine Meinungen und Sitten findet man besonders in den 12 Büchern seiner gesammelten lateinischen Briefe. Zum Theil hieher gehört das Werk: „Achtzehn Bücher platonische Theologie über die Unsterblichkeit der Seelen." — Von seinen Uebersetzungen führen wir an: die der Werke des Plato, den Plotinus, Porphyrius, Proclus, Jamblichus, Alcinous, Synesius, Psellus, die goldenen Gedichte des Pythagoras, des Athanagoras Schrift über die Auferstehung des Fleisches, die Schriften Dionysius des Areopagiten. Für seine hochgeschätzte Uebersetzung des Plato verschaffte ihm Cosmus von Medicis überallher die besten Handschriften. Von seinen theologischen Werken nennen wir: a) die Schrift von der christlichen Religion und der Frömmigkeit, eine berühmte und glänzende Vertheidigung des Christenthums, gewidmet dem Lorenzo von Medicis. Sie ist besonders gedruckt Paris 1510 und 1559, zu Bremen 1617. b) Erklärung des Briefes Pauli an die Römer. c) Sechs Reden. d) Eine Abhandlung über Gott. e) Ein Gespräch zwischen Paul und der Seele, daß man nicht ohne Gott zu Gott gelangt. f) Eine Rede der Christen an Sixtus IV. g) Eine Abhandlung von der Göttlichkeit des christlichen Sittengesetzes. h) Ueber die Liebe u. s. w. Die Schreibart des Ficinus ist dunkel, wie er selbst gesteht, zum Theil wegen allzugroßer Kürze, zum Theil wegen des dunkeln Inhaltes seiner Schriften. Vgl. Bruker und Tiedemann, Gesch. der Philosophie; Schelhorn, de vita, moribus et scriptis Marsilii Ficini commentatio in seinen amoenitates literar. T. I.; Schröckh, Kirchengesch. Bd. 30. S. 438 f., Bd. 34. S. 57 f. [Gams.]

Fideicommisse. A. Vorbegriffe. Unter Fideicommiß versteht man im Allgemeinen eine letztwillige Disposition, wodurch der Erblasser demjenigen, dem er etwas hinterläßt, aufgibt, dasselbe ganz oder zum Theil einem Dritten herauszugeben. Derjenige, der das Fideicommiß anordnet, muß überhaupt testirfähig; sowie derjenige, der es erhalten soll, erbfähig sein. Ersterer heißt fideicommittens, letzterer fideicommissarius; derjenige endlich, dem das Fideicommiß auferlegt wird, heißt fiduciarius, und kann entweder der directe Erbe, oder ein anderer Honorirter sein. Ist es nun die Erbschaft selbst, welche der zum directen Erben Eingesetzte ganz oder zum Theil restituiren soll, so heißt das Fideicommiß die hereditas fideicommissaria, oder jetzt gewöhnlicher fideicommissum universale, und zwar „universale" auch in dem Falle, wenn, wie gesagt, der directe Erbe nur einen Theil der hereditas herauszugeben hat, weil auch dieser Theil, als Inbegriff eines activen und passiven Vermögens, eine universitas juris ausmacht. Ist dagegen dasjenige, was restituirt werden soll, nur eine einzelne Sache oder eine bestimmte Geldsumme, so heißt es nach dem heutigen Sprachgebrauche ein Vermächtniß, welches nach der früheren Unterscheidung des römischen Rechts entweder ein legatum, sofern es nämlich dem Erben selbst und zwar befehlsweise aufgetragen; oder ein fideicommissum und zwar ein fideicommissum particulare oder singulare, wenn es dem directen Erben, oder auch einem Legatar oder einem Fideicommiß-Erben nur bittweise aufgegeben ist. Da aber diese Distinction zwischen Legaten und Singularfideicommissen, seitdem Justinian die beiden Arten der Vermächtnisse einander gleichgestellt (l. 2 Cod. Comm. de legat. VI. 43), ihre practische Bedeutung verloren hat, und dasselbe, was von den Legaten an seinem Orte (s. Legate) gesagt werden wird, auch von den Singularfideicommissen gilt, so lassen wir letztere hier ganz außer Augen, und beschäftigen uns ausschließlich mit der rechtlichen Natur der Universalfideicommisse. — B. Errichtung eines Universalfideicommisses und Modificationen. a) Ein Universalfideicommiß kann sowohl ausdrücklich als stillschweigend errichtet werden. Ein fideicommissum tacitum aber bestand bei den Römern darin, daß jemanden heimlich zu Gunsten eines Unfähigen ein Fideicommiß aufgegeben wurde (fr. 103. Dig. De legat. XXX. 1; fr. 3. § 3. Dig. De jure fisci XLIX. 14). Heutzutage jedoch versteht man darunter die Fälle, wenn jemand in einem Codicill einen Pupillarsubstituten ernennt (fr. 76 Dig. Ad Sct. Trebell. XXXVI. 1); wenn der Erblasser vorschreibt, der Fiduciar soll mit einer gewissen Person theilen, oder zum Vortheil derselben sich mit etwas Bestimmtem begnügen; oder zu Gunsten seiner Intestaterben kein Testament errichten (fr. 19 § 1, fr. 74 pr. Dig. eod. XXXVI. 1; fr. 69 pr. Dig. De legat. XXXI. 2). Doch muß die Person des Fideicommissars jederzeit bestimmt angegeben und dem Erben nicht bloß im Allgemeinen empfohlen sein (fr. 11. § 2, fr. 38. § 3. 7 Dig. De legat. XXXII. 3). b) Ein Universalfideicommiß kann nicht nur in jeder Form letztwilliger Disposition errichtet werden, sondern es gilt auch ohne alle Form, wenn der Erblasser dem Erben mündlich dasselbe aufgetragen hat. Doch kann es der Fideicommissar in diesem Falle nur durch den Eid des Fiduciars erweisen. Ein solches mündliches Fideicommiß nennt man fideicommissum praesenti heredi injunctum. c) Da, wie bereits gesagt, ein Universalfideicommiß nach justinianischem Rechte immer eine Universalsuccession begründet, so ist es eine Art von Substitution, indem auch hier ein anderer Erbe ganz oder zum Theil an die Stelle des ersteren tritt. Indeß unterscheidet sich diese fideicommissarische Substitution eines Erben von der gemeinen oder sogenannten Vulgarsubstitution eines directen Erben dadurch, daß bei jener der zweite Erbe nur dann Anspruch auf die hereditas machen kann, wenn der directe Erbe wirklich Erbe geworden ist; bei letzterer hingegen der zweite Erbe erst dann in die Erbschaft eintreten kann, wenn der erste Erbe wegfällt. Gleichwie aber der Erblasser bei der Vulgarsubstitution dem ersten Erben einen zweiten, dem zweiten einen dritten u. s. w. substituiren

kann (heredes secundo, tertio gradu scribere); so kann er auch bei einem Fideicommisse die Anordnung treffen, daß dasselbe vom ersten Erben einem zweiten, von diesem einem dritten 2c. restituirt werden soll (Inst. § 11 De fideicommissis. II. 23). Man nennt ein solches Fideicommiß ein fideicomm. successivum zum Unterschiede vom fideicommissum temporale, wobei nur einmalige Restitution aufgetragen ist. Wenn nun ein Nachfolge-Fideicommiß zum Besten der Familie des Stifters angeordnet ist, so heißt es jetzt ein Familienfideicommiß, und wenn es so lange dauern soll, als Glieder dieser Familie vorhanden sind, ein fideicommissum Familiæ perpetuum (Nov. CLIX). C. Rechtsverhältnisse; 1) zwischen dem Fiduciar und Fideicommissar. Nach neuerem justinianeisch-römischen Rechte gelten hierüber folgende Grundsätze: a) Der mit einem Universalfideicommiß beschwerte directe Erbe ist jederzeit berechtiget, den vierten Theil seiner Erbportion oder die von den Neueren sogenannte Trebellianische Quart für sich zu behalten. Diese ist im Grunde nichts anderes, als die auf die Universalfideicommisse angewandte Falcidia; daher sie auch in den Quellen die Quarta schlechthin oder die Falcidia Quarta heißt (fr. 16. § 9 Dig. Ad Sct. Trebell. XXXVI. 1), und im wesentlichen ganz nach denselben Grundsätzen, wie diese, zu beurtheilen ist (s. Falcidische Quart). b) Forderungen und Schulden der Erbschaft sind immer schon von Rechtswegen zwischen dem Fiduciar und Fideicommissar als getheilt anzusehen. Der letztere ist also jetzt immer heredis loco, und es können sohin nach der Restitution der Erbschaft auch alle Klagen, welche dem directen Erben zustanden und gegen ihn geltend gemacht werden konnten, von Rechtswegen als actiones utiles dem Fideicommissar nach Verhältniß seines Antheils an der Erbschaft zustehen und gegen ihn angestellt werden (Inst. § 7 De fideicommis. II. 23; l. 7. § 1 Cod. Ad Sct. Trebell. VI. 49). Dagegen kann c) der Fiduciar, wenn er ohne gerechten Grund die Erbschaft nicht freiwillig antritt, auf Verlangen des Fideicommissars zur Antretung gezwungen werden, und verliert in diesem Falle das Recht auf die Quarta Trebelliana und alle übrigen Vortheile aus dem letzten Willen des Erblassers (fr. 4, fr. 27 § 14. 15. Dig. Ad Sct. Trebell. cit.). Hat übrigens der Fiduciar die Erbschaft angetreten, so kommt es darauf an, ob er auch in Besitze derselben ist, oder nicht. Ist er im Posseß, so kann ihn der Fideicommissar mit der personellen actio ex testamento auf Herausgabe der Erbschaft belangen; ist aber zur Zeit nicht der Fiduciar, sondern ein anderer im Besitz, so muß ersterer wenigstens verbaliter restituiren, und der Fideicommissar hat dann die hereditatis petitio fideicommissaria gegen den dritten Besitzer (fr. 37 pr., fr. 63 pr. Dig. eod.). 2) Rechtsgrundsätze hinsichtlich der Zeit der Restitution: a) Der Fiduciar muß das Fideicommiß zu der Zeit, welche der Erblasser hiezu festgesetzt hat, und wenn hierüber nichts bestimmt ist, gleich nach dem Antritt der Erbschaft restituiren (fr. 41. § ult. Dig. De legat. XXXII. 3). In beiden Fällen kann er b) Ersatz für nothwendige und nützliche Auslagen, welche er auf das Fideicommiß oder für den Fideicommissar gemacht hat, verlangen; haftet ihm aber auch für den durch seine Schuld verursachten Schaden (fr. 22 § 3 Dig. Ad Sct. Trebell. XXXVI. 1), und darf, so lang er im Besitze des Fideicommisses ist, von den dazu gehörigen Sachen in der Regel nichts veräußern (l. 3. § 2. 3 Cod. De legat. VI. 43; Nov. CLIX.). Ausnahmsweise ist ihm eine Veräußerung nur gestattet, um Erbschaftsschulden zu bezahlen oder um Schaden von dem Fideicommissar abzuwenden; oder wenn der Erblasser es ausdrücklich erlaubt hat, oder Sachen nicht aufbewahrbar sind; oder endlich wenn alle Betheiligten einwilligen. Wenn aber der Fiduciar außer diesen Fällen an dem Fideicommiß eine Veräußerung vornimmt, so ist solche nichtig, und kann von dem Fideicommissar mit der rei vindicatio utilis angefochten werden. Auch hat letzterer zur Sicherung seiner Forderung auf Herausgabe seines Fideicommisses ein gesetzliches Pfandrecht an dem Erbtheil des restitutionspflichtigen Erben (Nov. CVIII. c. 2). c) Ist dagegen dem Fiduciar bloß aufgegeben,

dasjenige dem Fideicommissar zu hinterlassen, was bei seinem Tode noch übrig sein würde, so kann der Fiduciar über drei Viertheile der Erbschaft frei disponiren. Ein Viertheil aber sollte in der Regel verbleiben; dafür muß derselbe auch Caution bestellen; und nur unter den eben angeführten Voraussetzungen kann auch dieses Viertheil angegriffen werden (Nov. ead. c. 1. 2). 3) **Erlöschung des Fideicommisses.** Das Fideicommiß erlischt: a) Wenn die letztwillige Verfügung, das Testament oder Codicill, in welchem dasselbe vorkömmt, nichtig ist oder ungültig wird (l. 29 Cod. De fideicomm. VI. 42); ferner b) wenn der Fideicommissar darauf verzichtet (l. 26 Cod. eod. VI. 42); c) wenn er früher stirbt, als er ein Recht darauf erworben hat; oder wenn die Bedingung, unter welcher es errichtet worden ist, unerfüllt bleibt (l. 30 eod.); endlich d) bei Familienfideicommissen, wenn sämmtliche Familienglieder in die Aufhebung oder Veräußerung desselben einwilligen (l. 11 eod.), oder wenn die Familie ausstirbt. [Permaneder.]

Fidelis von Sigmaringen, hl. Martyrer aus dem Orden der Capuciner, wurde 1577 zu Sigmaringen geboren. Sein Vater war Johann Roy, städtischer Schultheiß, seine Mutter Genofeva Rosenberger, vermögliche Leute. Leider verlor Marcus, diesen Namen hatte Fidelis in der Taufe erhalten, den Vater schon sehr frühzeitig, dennoch empfing er, wie er selbst in seinem Testamente bezeugt, welches er vor seiner Profeß verfaßte, von seinen nach des Vaters Tod ihm verordneten Pflegern eine solide katholische Erziehung und wurde auf niedere und hohe Schulen zur wissenschaftlichen Ausbildung geschickt. Noch sind aus seiner Studienzeit Briefe von ihm in lateinischer Sprache vorhanden, die seine Fortschritte beweisen. Und mit Talent und Fleiß in seinen Studien verband er eine liebenswürdige Bescheidenheit und große Frömmigkeit, eine unbefleckte Unschuld und ein abgetödtetes Leben, indem er nie Wein trank und stets ein Bußkleid trug. Nach vollendeter Philosophie entschloß er sich zum Studium der Rechte und kehrte, nachdem er auch diese absolvirt hatte, im J. 1603 nach Sigmaringen zurück. — Ehe Marcus von Freiburg (im Breisgau), wo er studirt hatte, heimkehrte, schlossen mehrere adelige Jünglinge aus schwäbischen Häusern unter sich einen Bund, zu ihrer weitern Ausbildung die merkwürdigsten Städte Europas zu besuchen, und wählten im Einverständnisse mit ihren Eltern und den Professoren in Freiburg den in wissenschaftlicher und moralischer Beziehung ausgezeichneten Marcus zu ihrem Führer und Geleitsmann. Dazu ließ sich Marcus auch seiner selbst wegen „zu mehrerer Erfahrung Welt-Laufs, Ergreifung und Erlernung ausländischer Sprachen und besserer Sitten und glücklicher Absolvirung aller Studien" wie er in seinem Testamente bemerkt, gerne herbei, und trat mit ihnen im Anfange des J. 1604 die Reise an, die sechs Jahre dauerte und auf welcher er mit verschiedenen Gelehrten Bekanntschaft machte. — Mit vielen Kenntnissen bereichert, kehrte er 1610 nach Sigmaringen zurück, erhielt 1611 die Doctorwürde in beiden Rechten, trat zu Ensisheim, dem Sitze der vorderöstreichischen Landesregierung, die Advocatur an, und gewann sich nicht nur bald das Vertrauen der Regierung sondern auch den schönen Titel eines Advocaten der Armen. Allein er bemerkte bald, daß der gewählte Stand, obwohl er ihn nach eigener Versicherung einzig zu dem Zwecke erkoren hatte, Gott mit ganzer Seele zu lieben, ihm zur Erreichung desselben nicht förderlich sei, und Ungerechtigkeiten, deren sich andere Advocaten schuldig machten und wozu sie ihn, freilich vergebens, zu verleiten suchten, brachten schnell den Entschluß in ihm hervor, die Advocatur niederzulegen und in einen geistlichen Orden zu treten. Noch im J. 1611 ließ er sich im Capucinerkloster zu Altdorf aufnehmen, empfing im Herbste desselben Jahres die niedern und zwei höhern und darauf die Priesterweihe, und feierte 1612 im Kloster zu Freiburg die erste hl. Messe, nach deren Beendigung er durch den Guardian Angelus das Ordenskleid und den Namen Fidelis erhielt, bei welcher Gelegenheit Angelus in einer Anrede die Stelle der Offenbarung 2, 10. „Esto Fidelis usque ad mortem, et

dabo tibi coronam vitæ" gleichsam prophetisch auf ihn anwandte. Endlich legte er nach zurückgelegtem Noviz- und Probejahr und nachdem er in seinem Testamente über sein Vermögen testirt hatte (unter Anderm stiftete er auf ewige Zeiten für einen armen katholischen Studenten aus der Grafschaft Sigmaringen ein Stipendium, das noch besteht) die Ordensprofeß ab und studirte die Theologie im Capucinerkloster zu Constanz und Frauenfeld. — In dieser Weise und durch außerordentliche Frömmigkeit wohl vorbereitet, wurde er zum Prediger und Beichtvater bestimmt und zuerst in Rheinfelden, dann zu Freiburg im Uechtlande und 1621 zu Feldkirch im Vorarlberg als Guardian aufgestellt. Mehr durch sein Beispiel als die amtliche Stellung seine Untergebenen leitend, genau auf die Beobachtung der Klostervorschriften haltend, die Rechte der Convente zwar wahrend aber doch alle Geschenke an dieselben zurückweisend, die zu ihrem Unterhalte nicht nöthig waren, und selbst von einer solchen Liebe zur klösterlichen Armuth beseelt, daß er zwei Jahre lang trotz seines vielen Schreibens nur eine Feder gebrauchte, zeigte er sich als würdigsten Vorstand der Schüler des hl. Franciscus. Andererseits zog er durch seine Predigten die Herzen seiner Zuhörer mächtig an, wirkte Wunder von Bekehrungen, führte viele Calvinisten in den Schooß der katholischen Kirche zurück, wurde als weiser Rathgeber, Helfer und Tröster gerne aufgesucht, oblag zur Zeit der Pest dem Besuche und der Pflege der Kranken ohne Unterschied des Glaubensbekenntnisses, und erwarb sich die allgemeine Achtung und Liebe auch des Militärs. — Wie überall so hatte die Reformation auch in Graubündten auf den Ruinen der Einigkeit den blutrothen Banner der Parteiwuth aufgepflanzt. Der Bischof von Chur, Johann Flugi von Aspremont, der dem weitern Abfalle zu wehren sich anstrengte, wurde dreimal, 1607, 1612, 1617 zur Flucht gezwungen und dem Flüchtigen das Leben abgesprochen, der greise Johann Bapt. Prevost 1618 enthauptet, der ausgezeichnete Erzpriester Nicolaus Rusca zu todt gefoltert und unter dem Galgen begraben, und noch mehrere Katholiken mit dem Exile oder Strange bestraft und calvinische Prediger mit Gewalt in den katholischen Gemeinden eingesetzt. Diese, allerdings auch mit politischer Parteiung zusammenhängende Grausamkeit gegen die Katholischen, die im Valtellina und Worms an dem spanischen Statthalter zu Mailand, dem Herzog von Feria, einen Rückhalt hatten, verursachte, daß sich die katholischen Valtelliner gegen ihre calvinischen Dränger am 19. Juli 1620 empörten, an ihnen, vorzüglich den Predigern, furchtbare Rache nahmen, daß dann Spanier und Oestreicher Veltlin und andere Theile von Graubündten besetzten, und endlich zwar Graubündten die Hoheit über die Valtellino, diese aber Religionsfreiheit und freie Wahl katholischer Obrigkeiten zugesichert erhielt. In diesem kirchlich und politisch zerrissenen Bündtnerlande nun suchte Oestreich der katholischen Religion wieder aufzuhelfen, zu welchem Zwecke Fidelis im Einverständniß mit der östreichischen Regierung zum Vorstande der damals von der römischen Propaganda für Rhätien errichteten Mission bestellt wurde. Allein nur kurze Zeit, vom Anfange des Jahres 1622 bis zu Ostern desselben, stand er diesem höchst beschwerlichen und gefahrvollen Amte vor. Und doch hatte er schon im Bretigow, zu Grüsch und Sevis große Fortschritte im Missionswerke gemacht, als er der calvinischen Wuth zum Opfer fiel, die durch Verbreitung falscher Nachrichten über ihn und durch Unterschiebung gefälschter Verordnungen der östreichischen Regierung noch gesteigert worden war. Zur Osterzeit, welche er in seinem Kloster Feldkirchen feierte, brachten die Mörder ihre Plane zur Reife. Fidelis, obschon der gegen ihn gerichteten Umtriebe und der ihm drohenden Lebensgefahr kundig, kehrte doch wieder zu seiner Mission zurück, nachdem er im Vorgefühle seines nahen Todes für sein Kloster Anordnungen getroffen, beim Magistrate zu Feldkirchen für alle dem Kloster erwiesenen Wohlthaten gedankt und ihm dasselbe sowie die Armen und Hilfsbedürftigen empfohlen hatte; eine Generalbeicht am 24. April und die Darbringung des hl.

Meßopfers rüsteten ihn zum Martyrium. Tags vorher von den fanatisirten Bauern eingeladen, nach Sevis zu kommen, um ihnen zu predigen, folgte er der Einladung. Schon unter der Predigt fiel ein Schuß auf ihn, der ihn jedoch verfehlte, die Soldaten aber, die der offenkundigen Lebensgefahr halber zu seinem Schutze aufgestellt waren, wurden theils getödtet, theils gefangen genommen. Nach der Predigt schlug er demungeachtet den Weg nach Grüsch ein, allein ein bewaffneter Bauernhaufen fiel ihn an und marterte ihn unter unzähligen Stichen und Schlägen zu todt. Dies geschah am 24. April 1622. Zu gleicher Zeit erschlugen die Bauern zu Grüsch mehrere hundert östreichische Soldaten und mißhandelten den Pater Johannes, einen Missionsgefährten des hl. Fidelis, tödtlich. Papst Benedict XIV. sprach den Fidelis heilig. Sein Leichnam ruht in der Capucinerkirche zu Feldkirchen, sein Haupt und seinen linken Fuß besitzt die Domkirche zu Chur. S. Acta canonizat. S. Fidelis etc. Romæ 1749; Leben der VV. und MM. von **Butler** übersetzt von **Räß** und **Weis**, 24. April, wo auch die vorzüglichen Biographen des hl. Fidelis angegeben sind; Kurze Lebensbeschreibung des hl. Fidelis von Sigmaringen, Freiburg im Breisgau 1846. [Schrödl.]

Fidelissimus rex, s. Allergläubigster König.

Figuralamt, s. Amt.

Filial (Filialkirche, Tochterkirche, ecclesia filialis v. filia,) bedeutet eine solche Kirche, welche keine selbstständige Pfarrei ausmacht, vielmehr von einer anderen Pfarrei abhängig ist, und von da aus versehen wird. Letztere ist alsdann im Verhältnisse zu der ersteren die Mutterkirche. Der Gottesdienst und die ordentliche Seelsorge an den Filialen wird zu regelmäßigen Zeiten von dem Pfarrer oder seinen Kaplänen der Mutterkirche selbst, welche sich, so oft es nöthig ist, persönlich dahin begeben, (sog. Excursion,) besorgt, oder es wird ein besonderer Hilfspriester oder Beneficiat dazu verwendet. Die Filialkirchen sind namentlich auf dem Lande von unberechenbarem Nutzen, und in manchen Gegenden für das Seelenheil des Landvolks unentbehrlich. Denn da die von der Mutterkirche allzu entlegenen Dörfer, Weiler und Gehöfte nicht alle eigene Pfarrkirchen und Priester haben können, so würden sie durch die örtliche Entfernung häufig an dem Kirchenbesuche und dem Empfang der heiligen Sacramente gehindert sein, während die exponirten Filiale diesen Uebelstand für die benachbarte Bevölkerung beseitigen. Sie entstehen dadurch, daß sie aus den Einkünften einer großen Pfarrei oder aus Stiftungen gebildet werden, oder durch Union, indem eine bisher selbstständige Kirche, z. B. wegen Mangels der Sustentation, einer anderen als Filialkirche untergeordnet wird, bisweilen auch in der Art, daß der bisher nur gelegenheitlich und unregelmäßig gehaltene Gottesdienst an einer Capelle in einen ständigen und regelmäßigen umgewandelt wird. Der Pfarrer hat alle in seinem Territorium bestehenden Filialkirchen unter sich, die dazu bestellten Geistlichen stehen zu ihm in demselben Verhältnisse, wie die Kapläne, und die dazu gehörigen Gläubigen (Filialisten) sind in die Mutterkirche eingepfarrt; auch sollen sie diese bisweilen, besonders an hohen Festtagen, besuchen, um ihr nicht entfremdet zu werden. Ueberhaupt sind die Tochterkirchen nur als Surrogate und Dependenzen der Mutterkirche zu betrachten. Die Filialisten tragen zu den Baukosten ihrer Filiale, wie auch der Mutterkirche verhältnißmäßig bei; denn das Conc. Trid. Sess. XXI. de ref. c. 7. erklärt die Parochianen in genere als pflichtig, und dazu sind auch die Filialisten zu rechnen. [Sartorius.]

Filioque, s. Trinität, und Ferrara-Florenz.

Fillastre, **Wilhelm**, ein Franzose, Dombechant zu Rheims, vor der Pisaner Synode (1409) ein sehr warmer Anhänger des Peter von Luna (Benedict XIII.), wurde nach derselben von Johann XXIII. im J. 1411 zugleich mit d'Ailly und Zabarella zum Cardinal erhoben, wohnte als Cardinalpriester von St. Marcus dem Constanzer Concil (s. d. A.) bei und war hier einer der heftigsten Gegner

Johanns XXIII. Durch mehrere Schriften und Gutachten, die er hier verfaßte, trug er zur Absetzung desselben nicht wenig bei, ohne daß übrigens seine eigenen Sitten tadellos gewesen wären. Näheres über ihn, sammt seinem Porträt, findet sich bei Lenfant, histoire du Concile de Pise, Praef. p. LI., und T. I. p. 142, T. II. p. 59.

Findelhäuser (βρεφοτροφια), Häuser, in welchen Findel- d. i. ausgesetzte Kinder aufgenommen und bis zu einem gewissen Alter erzogen werden. Das Christenthum, diese Religion der Liebe und der Erbarmung ist es gewesen, welches seit seinem Erscheinen in der Welt diesen unglücklichen Wesen sich mitleidig zugewendet und ihnen in der Kirche eine neue und bessere Mutter gegeben hat. Schon Tertullian weiset darauf hin, daß die Christen aus Barmherzigkeit ausgesetzte Kinder der Heiden aufnähmen und Elternstelle an denselben verträten (Apologet. c. 9). Damals und noch lange darnach wurden solche Kinder entweder von einzelnen Christenfamilien aufgenommen oder sie erhielten Aufnahme in den Orphanotrophieen (Waisenhäusern), welche sehr alt in der Kirche sind und zu deren Errichtung und Unterhaltung die Bischöfe durch viele Synoden aufgefordert wurden. In einzelnen volkreichen Städten gab es auch früher schon eigentliche Findelhäuser, indem in einem Gesetze Justinians solcher schon Meldung geschieht; die Leitung derselben, wie die Verwaltung aller wohlthätigen Anstalten überhaupt, lag in den Händen der Bischöfe. Im Mittelalter wurden ausgesetzte Kinder gewöhnlich in den Hospitälern aufgenommen, und in dieser Zeit, wo Personen aus allen Ständen, vom Papste und Kaiser bis zu dem Handwerker, in Stiftung von Wohlthätigkeitsanstalten jeder Art wetteiferten, gab es keine Stadt, die nicht wenigstens ein Hospital gehabt hätte (Vgl. Raumer, Hohenstaufen, 6ter Bd., „Armenwesen"). Eines der großartigsten eigentlichen Findelhäuser ist das zu Verona, gestiftet 1426. Doch blieben immer noch eigentliche Findelhäuser Seltenheiten bis zum Anfange des 17ten Jahrhunderts, wo der hl. Vincenz von Paula sich große Verdienste um Reform und Gründung solcher Anstalten erworben hat. Er gründete nämlich ein Findelhaus zu Marseille und stiftete den Orden der soeurs de la charité et de l'asyle des enfants trouvés, und seit jener Zeit wurden in vielen Städten Frankreichs, zu Paris (1620), Lyon u. a., Findelhäuser gegründet. Jetzt finden sich solche in allen Ländern Europa's, entweder als Staatsanstalten oder als fromme Stiftungen und in den Händen des von Vincenz von Paula gestifteten Ordens. Da es nämlich ganz besonders auf gute Erziehung der Kinder ankommt, mehr als auf augenblickliche Unterstützung, so eignet sich auch am besten zur Leitung solcher Anstalten ein weiblicher Orden, wie der von Vincenz gestiftete der barmherzigen Schwestern (s. Eremites, der Orden der barmherzigen Schwestern, S. 218 ff.). Man hat gegen Findelhäuser Einwendungen gemacht und sie bedenklich finden wollen, sie seien der Sittlichkeit nachtheilig, es bleibe den Kindern ein Makel ankleben. Allein mit demselben Rechte könnte man auch Almosen, Hospitäler bedenklich finden, weil durch sie Müßiggang u. dgl. befördert werde. Daß sie auf die Sittlichkeit schädlich wirken sollen, ist durchaus unerweislich. Das Königreich Neapel hat verhältnißmäßig unter allen Ländern die meisten Findelhäuser, und dennoch steht das Verhältniß der unehelichen Geburten dort am günstigsten (4 auf 100). Außerdem ist gewiß, daß durch Findelhäuser viele Kindermorde verhindert werden. Ist die Sterblichkeit immer groß gewesen in solchen Anstalten, so liegen die Ursachen davon in Umständen, welche der Aufnahme der Kinder in dieselben vorangegangen sind, nicht in den Anstalten selbst. [Marx.]

Finnen werden Christen. Die seit den Zeiten des hl. Ansgar (s. d. A.) vielfach wiederholten Versuche, dem Christenthume Aufnahme nicht nur in dem scandinavischen Norden, sondern auch in den Ostseeprovinzen bei den Liven, Curen und Esthen zu verschaffen (s. Esthen), konnten nicht ganz ohne Einfluß auch für die

mit letztern so nahe verwandten Finnen bleiben. Doch war dieser Einfluß nur mittelbar und vorbereitend, und die von Teutschland ausgehende Missionsthätigkeit mußte sich schon wegen der geographischen Lage der Länder auf Livland und Esthland beschränken, während Schweden durch seine Nachbarschaft auf Finnland hingewiesen war. Am natürlichsten hätte man die ersten Bekehrungsversuche von Rußland erwarten sollen; allein der Missionseifer ist der russischen Kirche von jeher fremd geblieben und das dem Christenthume inwohnende practische und thatkräftige Element, welches in der katholischen Kirche unablässig neue Missionäre geschaffen hat, schien in der griechischen Kirche seit ihrer schismatischen Trennung vollends erstorben. Als dagegen in Schweden unter dem Könige Inge (1075—1112) die letzten Reste des Heidenthums durch Waffengewalt unterdrückt worden und unter dem Könige Swerker III. (1133—55) die christliche Religion durch friedlichere Mittel befestigt war, ging auch schon der Nachfolger derselben, Erik IX., der Heilige, damit um, das Christenthum über die Grenzen seines Reiches zu verbreiten und diese selbst dadurch zu erweitern. In demselben Jahre (1157), in welchem Bremer Kaufleute zuerst den Hafen Livlands aufsegelten und mit ihnen Meinhard, der Apostel der Liven, dorthin kam, unternahm Erik einen Zug nach Finnland und setzte sich in Besitz des südlichen, zunächst an der See gelegenen Landes, dessen Bewohner schwedischer Abkunft waren. Es wurden neue Colonisten daselbst eingesetzt, die Colonie erhielt daher den Namen Nyland (Neuland) und wurde von dem übrigen Finnland unterschieden. Zum Schutze der Colonisten ließ Erik bei seinem Abzuge einige Truppen zurück, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß er schon damals die Burg Åbo anlegte, um von da aus seine Eroberung zu schützen und weiter zu verfolgen. Mochten immerhin auch die öftern Raubzüge der Bewohner jenseits des bottnischen Meerbusens den König Erik zu dieser Eroberung angereizt haben, der Hauptgrund war doch die Begier, der christlichen Lehre neue Bekenner zu gewinnen; und in ihr wurde er von dem Bischofe Heinrich, dem er das von ihm (1155—60) gestiftete Bisthum Upsala übergeben hatte, bestärkt. Bischof Heinrich war ein Engländer von Geburt und erglühete von dem Eifer, das Christenthum unter den Finnen zu verbreiten. Er hatte den König auf seinem Zuge dorthin begleitet und blieb auch nach Erik's Abzuge bei der neuen Christengemeinde, wiewohl ihm die ungeheuren Schwierigkeiten nicht entgehen konnten, welche sich der Verbreitung der christlichen Lehre unter einem, kaum seiner ersten Rohheit entwachsenen Volke entgegenstellten. Die ersten Bekenner des Christenthums unter den Finnen waren es mehr aus Furcht vor den feindlichen Waffen, als aus Ueberzeugung, und trotz der Bemühungen des Bischofs Heinrich dauerte dieser Zustand noch lange fort. Wenn ein feindliches Heer drohte, versprachen sie den Glauben zu bewahren und verlangten Lehrer und Prediger; kaum aber war es fort, so kehrten sie auch wieder zu ihrem heidnischen Cultus zurück und verfolgten die christlichen Geistlichen. Als eine nicht geringe Schwierigkeit kam zu den übrigen der Umstand, daß die Glaubensboten der Sprache unkundig waren, und daß es, wenn sie auch geschickte Dollmetscher fanden, der armen Sprache an Ausdrücken für die neuen Begriffe der christlichen Lehre ganz und gar gebrach. Aus diesem doppelten Uebelstande entsprangen oft, selbst in späterer Zeit noch, die lächerlichsten Mißverständnisse und Irrthümer, welche wiederum hinderlich für die Annahme der Lehre wirkten. So predigte z. B. einst ein Geistlicher am Weihnachtstage von dem Ursprunge Jesu aus der Wurzel Jesse; der Dollmetscher, durch die Aehnlichkeit des biblischen Ausdrucks mit dem schwedischen Worte Gjässe (Gänse) verführt, übersetzte: der Weltheiland sei von einer Gans entsprungen. Die Finnen blieben deßhalb im Geheimen den alten Göttern treu, wenn sie auch äußerlich die Gebräuche mitmachten, die man sie, als Kennzeichen der Christen, gelehrt hatte, deren Sinn sie aber nicht verstanden. Erst nach und nach räumten sie dem Christengotte

gleiche Macht wie ihrem Wäjnämöjnen ein, den sie als obersten Gott verehrten; und der zuerst das Feuer auf die Erde gebracht hatte, auch das Vermögen zu donnern besaß und Erfinder der Musik und Schifffahrt und Urheber der ganzen geistigen Cultur war. Neben ihn und seinen jüngern Bruder, den Luftgott Ilmareinen, stellten sie die Dreifaltigkeit und die Jungfrau Maria. So ist die wunderliche Mischung altheidnischer und christlicher Ideen in der finnländischen Mythologie am natürlichsten zu erklären, und es kann uns nicht Wunder nehmen, wenn der Geist des Christenthums nur langsam unter dem Volke erwachte. Der Apostel der Finnen, Bischof Heinrich, taufte nichtsdestoweniger eine große Zahl der Bewohner; er errichtete eine Kirche und einen bischöflichen Sitz in Rendamecki und erlangte die Martyrerkrone unter dem von ihm bekehrten Volke. Ein Finnländer hatte nämlich einen Mord begangen; der Bischof wollte ihn der Kirchenzucht unterwerfen, wurde aber von dem trotzigen Barbaren erschlagen. Wunder geschahen auf der Stelle, wo sein Blut geflossen war, und die bekehrten Finnländer verehrten ihn nun als ihren Apostel und Schutzpatron. Sein Bild, das ihn in vollem Bischofsschmucke mit einer Streitaxt an der Seite und den Mörder zu seinen Füßen zeigt, wurde in den finnländischen Kirchen zur allgemeinen Verehrung aufgestellt und seinem Andenken wurden Festtage am 19. Januar und 18ten Juni gewidmet. Zu seiner Ehre ward nachmals die Domkirche zu Åbo errichtet und nach ihrer Vollendung im J. 1300 wurden seine Gebeine mit großer Feierlichkeit dorthin gebracht und als ihr größtes Kleinod betrachtet. Auch der Bischofssitz von Rendamecki wurde nach Åbo verlegt, und wenn man schon früher nach seinem Grabe zu Nousis gewallfahrtet war und Vieles von den dort geschehenen Wundern zu erzählen wußte, so verbreitete sich jetzt seine Verehrung auch nach andern Orten des Nordens. Als die Russen im J. 1720 die Stadt Åbo besetzt hielten, wurden die Gebeine des Bischofs Heinrich aus der Kirche genommen und dem Fürsten Gallitzin übergeben, der dieselben nebst dem Brode, von welchem die Arbeiter bei dem Dombau genossen hatten, an den Czaar für seine Sammlung sandte. Wahrscheinlich sind dieselben noch jetzt in Petersburg (vgl. Vita et miracula S. Henrici in Eric. Benzelii Monument. Eccles. Suegoth. P. I. p. 33 sq.). Die Bekehrung Finnlands war indessen noch sehr unvollständig. Unter den heidnischen Finnländern waren besonders die Tawasten die heftigsten Verfolger der Glaubensboten, die sich mit schlechtem Erfolge zuweilen zu ihnen wagten. Sie verbanden sich mit andern Stämmen, und die Neubekehrten und Priester hatten lange Zeit die ärgsten Verfolgungen zu dulden, wie wir dieß in einem abschreckenden Bilde aus den Bullen des Papstes Alexander III. und insbesondere Gregor's IX. vom 9. Decbr. 1237 sehen. (S. die für die Geschichte Finnlands in dieser Zeit höchst wichtige Urkundensammlung: G. H. Porthan, Sylloge monumentorum ad illustrandam historiam Fennicam. Aboæ 1802 sq. in 4. p. 14 u. 37). Der erste Nachfolger des hl. Heinrich, Rudolph, ward von den Curen fortgeführt und getödtet. Auch die Russen gesellten sich nicht so wohl aus Religionshaß, sondern vielmehr aus politischen Gründen den Bedrängern des Christenthums zu, verbrannten um das J. 1198 die von den Schweden angelegte Stadt Åbo, und noch der vierte Bischof, Thomas, wiederum ein Engländer von Geburt, der sich um die Erhaltung der wankenden, finnländischen Kirche außerordentliche Verdienste erworben hatte, mußte auf der Insel Gothland eine Zuflucht suchen, um der feindlichen Wuth zu entgehen. Ohne den Schutz der schwedischen Waffen würde das Christenthum gar bald wieder aus Finnland verschwunden sein. Um die Eroberung des Landes zu sichern und den beständigen Verfolgungen ein Ziel zu setzen, unternahm der schwedische Jarl Birger einen neuen Zug. Er landete 1249 an der Südküste des jetzigen Asterbottns und wandte sich gegen die Tawasten, die nach einem leichten Widerstande in die Flucht getrieben wurden. Die

Gefangenen wurden zur Annahme des Christenthums gezwungen, neue Colonisten eingeführt, an mehreren Orten Kirchen erbaut und jeder Hausvater oder erwachsene Mann mußte, statt anderer Abgaben oder Zehnten, dem Bischofe Felle von Eichhörnchen oder Hermelinen entrichten. Als das Gebiet der Schweden sich vergrößerte, trat der fünfte Bischof, Bero, die Abgaben, welche Anfangs bloß den Bischöfen zufielen und von ihnen zur Verbreitung und Befestigung der christlichen Lehre verwendet werden sollten, freiwillig dem Könige ab. Zur Sicherheit hatte Birger ein neues Schloß, Tawasteborg (nachher Tawastehus, bisweilen auch Kronoborg genannt) angelegt. Dennoch wurde eine dritte Unternehmung nöthig, um die Herrschaft der Schweden über Finnland und dadurch das Christenthum in demselben zu befestigen. Dieser lange vorbereitete Zug geschah im J. 1293, während der Minderjährigkeit des Königs Birger, von seinem Vormunde Thorkel Cnutson. Der Papst hatte denselben nicht nur genehmigt, sondern verlieh auch den Rittern und Kriegsleuten, die Theil daran nahmen, dieselben Indulgenzen, wie den Kreuzrittern, welche das hl. Grab den Händen der Türken zu entreißen sich bestrebten. Der Reichsmarschall Thorkel landete mit einer mächtigen Flotte, überwältigte die Einwohner und legte die dritte Festung Wiborg an, so daß von dieser Zeit das Land in die drei Statthalterschaften Åbo, Tawastehus und Wiborg getheilt war. Der Bischof Peter von Westeväs verkündete unter den noch heidnischen Barbaren das Christenthum, und die schwedischen Waffen ließen nur die Wahl zwischen der Annahme desselben und der Knechtschaft. Diese erzwungene Bekehrung war natürlich nicht geeignet, die Gemüther alsbald für die Aufnahme der christlichen Religion empfänglich zu machen, und die blutigen Kriege, in welche die Schweden durch diese Eroberung mit den benachbarten Russen geriethen, hemmten noch längere Zeit die allgemeine Verbreitung derselben. Doch wählten die schwedischen Könige zu Statthaltern über Finnland stets ausgezeichnet kluge und mäßige Männer, und wendeten auch auf die Beförderung der Cultur unter ihren neuen Unterthanen eine Aufmerksamkeit, die wirklich überrascht. So drang denn allmählig christliche Sitte und Bildung weiter vor, das Heidenthum hörte immer mehr auf und fand nur noch in den entferntesten Gegenden von Tawastland, Oesterbottn und Sawolax Anhänger. Der Bischof von Åbo und sein Capitel gelangten zu hohem Ansehen und der Gottesdienst wurde daselbst mit nicht gewöhnlicher Pracht gefeiert. Die Cathedralkirche dieser Stadt war mit Altären und Bildern reich geschmückt; es waren dort Chorsänger und Präbendarii, Hospitäler, Convente und Brüderschaften. Die Zahl der Kirchen wurde allmählig vermehrt und gegen Ende des 15ten Jahrhunderts wurden die bis dahin nur von Holz erbauten mehr und mehr mit steinernen vertauscht. Auch die wissenschaftlichen Kenntnisse der Zeit wurden durch die Geistlichkeit nach Finnland verpflanzt. Die Åboer Domschule wurde sehr zahlreich besucht und nach und nach wurden sechs Klöster angelegt, von welchen das Dominicanerkloster zu Åbo das älteste war. Auf das inständige Verlangen des Volkes wurde im J. 1438 das Brigittenkloster Nädendal (Gnadenthal) gestiftet, und im Vergleich mit den übrigen Klöstern reich dotirt; zu Raumo bestand ein Franciscanerkloster, dessen Collegium beim Beginne der Reformation in hohem Ansehen stand; ebenso war in Wiborg ein Franciscaner- und überdieß ein Dominicanerkloster; auch befand sich ein Kloster zu Kökar auf Åland. In den obern, vom Meere entfernten Gegenden waren dagegen um die Mitte des 15ten Jahrhunderts noch keine anderen Einwohner, als herumstreifende Lappen und auf sehr weiten Strecken durchaus keine menschlichen Wohnungen. Daher konnten hier auch keine Pfarreien wie in Schweden eingerichtet werden; die Geistlichen erhielten ihre Zehnten und Stolgebühren in Fellen von Hermelinen, Eichhörnchen, Seehunden, Vögeln und allerlei Thie-

ren, und noch lange Zeit bestand hier das Heidenthum neben dem Christenthume fort. Vgl. Finnland und seine Bewohner von Friedrich Rühs. Leipzig 1809. [Seiters.]

Firmilian, Bischof. Er stammte aus einem vornehmen Geschlechte ab, genoß eine gute Erziehung und verband mit einer musterhaften Frömmigkeit eine tiefe Gelehrsamkeit; besonders hatte er sich mit Gregorius Thaumaturgus in der Schule des Origenes, dem er stets als großer Verehrer zugethan war, in den Wissenschaften wohl umgesehen. Im J. 233 bestieg er den bischöflichen Stuhl zu Cäsarea in Cappadocien, und in dieser Stellung nahm er während seiner ganzen Amtsführung den thätigsten Antheil an allen die Kirche betreffenden Fragen. Hieher gehört besonders die Controverse, ob die von den Häretikern ertheilte Taufe gültig sei (baptisma ratum et validum). Wie schon Tertullian, de baptismo c. 15, de pudicitia c. 19, so hatte sich auch die Praxis einiger orientalischen Kirchen und zwei Synoden zu Iconium und Synnada, wo sich die Bischöfe von Phrygien, Galatien, Cilicien und andern nahe gelegenen Provinzen versammelt hatten, gegen die Gültigkeit der Ketzertaufe (s. d. A.) ausgesprochen. Hiegegen erklärte sich Papst Stephanus, indem er nicht ohne abstoßende Heftigkeit die Ueberlieferung der römischen Kirche geltend machte, wogegen Firmilian die Nichtigkeit ketzerischer Taufe für apostolische Ueberlieferung erklärte, man wisse wenigstens nicht, wann der Grundsatz aufgekommen sei, und er müsse deßhalb auf Christus und die Apostel zurückgeführt werden. Die ganze Streitfrage gewann noch eine größere Bedeutung, als auch Cyprian mit den meisten africanischen Bischöfen für die dem Scheine nach consequentere und strengere Ansicht der Orientalen auftrat. Cyprian wandte sich an Firmilian, um von ihm die Ansicht und Praxis der Orientalen in der fraglichen Sache näher zu erfahren, und Firmilian erklärte sich in einem längeren Schreiben, nicht ohne Heftigkeit, Spott und Ironie gegen Papst Stephan und suchte die Praxis der Orientalen zu vertheidigen. Dieses Schreiben, ursprünglich in griechischer Sprache abgefaßt, wurde von Cyprian in's Lateinische übersetzt und steht in der Briefsammlung Cyprians als epistola 75. Wie Firmilian im J. 252 nach Antiochien gereist war, um das novatianische Schisma beilegen zu helfen, so begab er sich auch zweimal dahin wegen Paulus von Samosata; auf der zweiten Reise erkrankte er unterwegs und starb 269 zu Tarsus in Cilicien. Außer dem Einen schon genannten Briefe sind von den Büchern, welche Firmilian nach Basilius (Basil. de Spiritu S. c. 29) verfaßt haben soll, keine auf uns gekommen. Cf. Gregor. Nyss. in vita Greg. Thaum. c. 6. Euseb. h. e. VI, 26. 27. 46., und VII, 4. 5. 30. Möhler's Patrologie. Schröckh, christliche Kirchengeschichte, 4ter Theil. [Fritz.]

Firmpathen, s. Pathen.

Firmung (Confirmatio). Die christlichen Sacramente bilden ein organisches Ganzes und ihre Bestimmung besteht darin, das gesammte Leben der Menschen zu weihen und zu heiligen, den alten Adam im Geschlechte zu ertödten und den neuen nach Gott geschaffenen Menschen immer mehr herauszubilden, überhaupt das Erlösungs- und Heiligungsbedürfniß des gefallenen Geschlechts nach allen Seiten hin, für alle Lagen, Verhältnisse und Zustände zu befriedigen. Die Reihe dieser Sacramente eröffnet die Taufe als Vorbedingung aller übrigen; sie befreit und reinigt den Menschen von allen Sünden und versetzt ihn gleich einer Pflanze aus dem Boden der Welt in das Reich der Gnade, sie pflanzt in ihm den Keim des neuen himmlischen Lebens und sichert ihm alle jene Gnaden zu, welche ihm zur selbstthätigen Entfaltung desselben im Fortgange des Lebens nothwendig sind. Mit der Taufe steht in nächster Verbindung die Firmung, welche in der Reihe der Sacramente das zweite ist. In ihr wird nämlich zur Vollendung gebracht, was in der Taufe angefangen worden. Denn die Firmung ist das Sacrament, in welchem dem Getauften der heilige Geist mitgetheilt wird, welcher ihn in

dem in der Taufe angenommenen christlichen Glauben befestiget, und ihm den Muth verleiht, denselben vor der Welt freudig zu bekennen, gegen alle Gefahren standhaft zu vertheidigen, und für ihn Alles zu dulden. In Bezug auf diese besondere Gnade wird sie daher Confirmatio d. i. Befestigung, auch Consummatio und Perfectio d. i. Vollendung genannt, wodurch eben sowohl ihre nahe Beziehung zur Taufe als auch ihre wesentliche Verschiedenheit von derselben angedeutet wird. Obgleich sie daher Jedem, der getauft ist, ertheilt werden kann, so ist es ihrem speciellen Zweck doch angemessen, einen solchen Zeitpunct im Leben des Menschen dazu abzuwarten, welcher die Bekanntschaft mit den Wahrheiten der christlichen Religion voraussetzt, oder doch den Gebrauch der Vernunft, weil eigentlich erst von dieser Zeit an von einem Kampfe gegen die Gefahren des Glaubens die Rede sein kann. Deßhalb besteht auch in der katholischen Kirche die Gewohnheit, bei Kindern damit bis zum zwölften Lebensjahre zu warten, und es nicht leicht vor dem siebenten zu ertheilen (cf. Catech. Rom. P. II. C. III. §. XV.). Sie ist zwar zur Seligkeit nicht unumgänglich nothwendig, und auch darin unterscheidet sie sich von der Taufe, aber sie ist für Jeden, der sich ihrer theilhaftig machen kann, von unschätzbarem Nutzen, weil sie ihm die Kraft verleiht, den seligmachenden Glauben zu bewahren und das christliche Leben zu bethätigen. Denn wenn auch das Bekenntniß desselben jetzt nicht mehr so vielfach mit grausamen Qualen und Lebensgefahren bedroht ist, wie in den ersten Zeiten des Christenthums, so haben dieselben doch noch keineswegs überall aufgehört; überdieß bleiben die inneren Versuchungen und die Reizungen der Welt, und der Feind des christlichen Namens bedient sich jetzt meistens anderer äußerer Mittel, die in ihren Wirkungen für Viele eben so gefahrvoll sind, als die früheren Androhungen von Martern und Todesstrafen, nämlich: der Reden und Schriften irreligiöser und unsittlicher Menschen, welche die christlichen Wahrheiten angreifen, lächerlich und verächtlich zu machen, und so den Herzen besonders der jungen Christen zu entreißen suchen, und es ist daher eine höhere Kräftigung, wie sie das heilige Sacrament der Firmung verleiht, für sie höchst nöthig, um solchen Gefahren siegreichen Widerstand zu leisten. Niemand kann es daher, ohne sich schwer zu versündigen, in sorgloser Weise verabsäumen, sich der ihm von Gott in diesem Sacrament dargebotenen Gnade höheren Beistandes gegen diese Gefahren, sobald es ihm möglich ist, theilhaftig zu machen. Deßhalb hat auch die katholische Kirche von Anfang an fest an diesem Sacrament gehalten; es erscheint ihr als die Weihe des „auserwählten Geschlechtes, der königlichen Priesterschaft, des heiligen Volkes, in welchem Alle die Vollkommenheiten Dessen verkündigen, der sie aus der Finsterniß berufen hat zu seinem wundervollen Lichte (1 Petr. 2, 9 f.), als Salbung des Gläubigen zum Kämpfer Christi, als höhere Kräftigung zum mannhaften Bekenntnisse des Glaubens.“ — Die Einsetzung dieses Sacramentes durch Christum geht sowohl aus der heiligen Schrift als aus der Tradition hervor. Christus verspricht, denen, welche an ihn glauben würden, den heiligen Geist zu senden Joh. 7, 37—39; und in seinen Unterredungen, welche er kurz vor seinem Leiden mit seinen Aposteln pflog, ertheilte er ihnen wiederholt die tröstliche Verheißung, daß er den hl. Geist ihnen senden werde, auf daß er sie stärke und kräftige in den bevorstehenden Kämpfen, daß er ihnen das tiefere Verständniß seiner Heilswahrheit eröffne und ihnen den erforderlichen Muth verleihe, seinen Namen überall freudig zu bekennen (Joh. 15. 16.). Diese Verheißung des Erlösers erfüllte sich an den Aposteln am Pfingstfeste, und zwar erfüllte sie sich nicht bloß an den Aposteln, sondern, wie schon der Prophet Joel (2, 28.) es vorher verkündigt hatte, zugleich an den sämmtlichen Gläubigen. Bloß die Weise der Erfüllung war eine verschiedene. Während nämlich die Apostel die Kraft und Gnade des hl. Geistes auf eine außerordentliche wunderbare Weise unter der Gestalt feuriger Zungen überkamen, wurde sie den übrigen Gläubigen durch die Händeauflegung

der Apostel zugeeignet. Dieser Händeauflegung als eines bedeutsamen Zeichens hatte sich schon der Erlöser bedient, wie er die Kinder segnete, und die Apostel behielten diesen Ritus der Händeauflegung nicht bloß bei, sondern sie machten von ihm auch als einer wahrhaft heiligen, sacramentalen Handlung Anwendung; sie legten überall den Gläubigen und schon Getauften die Hände auf, damit sie den hl. Geist empfangen zur Stärkung ihres geistlichen Lebens, zur Befestigung ihres Glaubens und ihrer Hoffnung. Dieser apostolischen Gewohnheit, den Getauften durch Gebet und Händeauflegung den hl. Geist mitzutheilen, geschieht in der Apostelgeschichte ausdrückliche Erwähnung, indem sie (8, 14—17.) berichtet, daß die Apostel Petrus und Johannes nach Samaria gesandt seien, um den durch den Diacon Philippus Getauften den hl. Geist zu ihrer geistigen Vollendung mitzutheilen, und eben so zeugt dafür das Benehmen des Apostels Paulus, welches die Apostelgeschichte (19, 1—6.) erzählt. Der Apostel fragt nach dieser Stelle die Jünger, welche er zu Ephesus traf, ob sie auch, da sie gläubig geworden, den hl. Geist empfangen hätten, und als er vernimmt, daß sie bloß die Johannestaufe erhalten hätten, läßt er sie zuvor im Namen Jesu taufen und legt ihnen alsdann selbst die Hände auf, worauf sie, wie es dort heißt, den hl. Geist empfingen. Auf dieselbe apostolische Praxis bezieht sich auch die Stelle im Hebräerbriefe 6, 1—4., wo der Apostel zu den Anfangsgründen und Grundelementen der christlichen Lehre auch den Unterricht von der Mittheilung des hl. Geistes durch apostolische Händeauflegung rechnet. Gleicher Weise sind endlich auch jene neutestamentlichen Stellen von dem Sacramente der Firmung zu deuten, worin von einer Befestigung und Salbung in Christo, von einer Besiegelung mit dem hl. Geiste, von einer Erneuerung durch denselben Geist die Rede ist (2 Cor. 1, 21 u. 22. Ephes. 1, 13. Tit. 3, 5 f.). Die Apostel betrachteten und vollzogen demnach die Händeauflegung als eine wahrhaft heilige Handlung, an welche höhere Gnadenwirkungen geknüpft waren, und sofern daher nur der Erlöser Gnaden verheißen und spenden und die Spendung an äußere Zeichen anknüpfen kann, in sofern kann die Anordnung der Händeauflegung durch Christum und somit der wahrhaft sacramentale Charakter derselben gar nicht in Abrede gestellt werden. Wenn nun auch nicht genau bestimmt werden kann, zu welcher Zeit oder bei welcher Gelegenheit Christus dieses Sacrament förmlich eingesetzt hat: ob etwa, wie Einige meinen, zugleich mit der Einsetzung des heiligen Abendmahls, oder, wie Andere dafür halten, in dem Zwischenraum zwischen seiner Auferstehung und Himmelfahrt, wo er seine Apostel schließlich über die Geheimnisse seines Reiches belehrte (Apostelg. 1, 2—4); so ist doch gewiß, daß er es eingesetzt hat, indem hierauf nicht bloß die oben angeführten Verheißungen Christi führen, sondern es auch thatsächlich daraus hervorgeht, daß die Apostel dieses Sacrament in einer eigenthümlichen Form den Getauften spendeten, was sie, wie schon gesagt, ohne Auftrag Christi nicht gethan haben würden, und aus den Wirkungen der damit verbundenen göttlichen Gnade, welche Niemand verheißen und gewähren konnte, als Christus. Damit stimmt auch die Tradition überein. Schon die apostolischen Väter deuten unverkennbar auf dieses Sacrament hin, wenn sie von einer Mittheilung des hl. Geistes an die Getauften zur Kräftigung ihres geistigen Lebens reden (Clem. Rom. epist. I. ad. Cor. 2. Herm. Past. S. II. m. 5.); die unmittelbar nachfolgenden Väter aber sprechen sich über den sacramentalen Charakter der Firmung, so wie über ihren Unterschied von der Taufe schon ganz entschieden aus; sie stellen die Taufe, die Händeauflegung und die Eucharistie als besondere Sacramente neben einander (Tert. de bapt. 7. de resurrect. carnis 8. de præscript. 40.), und nennen die Firmung das Sacrament der Salbung, welches dem schon Getauften zu ertheilen sei; in den Verhandlungen über die Gültigkeit der Ketzertaufe sind beide Parteien einstimmig darin, daß die Häretiker jeden Falles die Firmung nicht gültig spenden könnten (Cypr. epp. 70—76. Cornel. ep. ad Fab. Antioch.). Auch die Particular-

synoden von Elvira (303) und von Laodicea (364) sind in Betreff des sacramentalen Charakters der Firmung ganz entschieden und ertheilen über die Weise ihrer Spendung besondere Vorschriften; die letztere Synode z. B. erhebt die kirchliche Sitte, mit dem Taufacte unmittelbar die Ertheilung der Firmung zu verbinden, zu einer gesetzlichen Vorschrift (can. 48.). Bei den späteren Kirchenvätern, Ambrosius, Augustinus u. s. w., findet die Idee der Firmung nach allen ihren einzelnen Momenten hin ihre bestimmte dogmatische Aussprache, und eben so wird ihre Realität von den verschiedenen häretischen und schismatischen Parteien der orientalischen Kirche anerkannt. Wenn die ältesten Kirchenväter der Firmung als eines besonderen Sacraments seltener Erwähnung thun, so hat dieses seinen Grund einfach darin, daß in der alten Kirche, wo vorzugsweise nur Erwachsene getauft wurden, die Firmung sofort mit der Taufe verbunden wurde, selbstredend kann hieraus ebenso wenig auf eine Identität der Taufe und Firmung geschlossen werden, als die altkirchliche Gewohnheit, den getauften Kindern sofort die hl. Eucharistie zu reichen, zu einem Schlusse auf eine Identität der Taufe und Eucharistie berechtigt. — Die **Protestanten** verwerfen das Sacrament der Firmung, indem sie die Einsetzung desselben durch Christum leugnen, und haben dafür eine Ceremonie eingeführt, welche sie Confirmation nennen, und worunter sie eine feierliche Erneuerung des Taufgelübdes im Angesichte der versammelten Gemeinde verstehen, oder einen Act, wodurch die Getauften, nachdem sie vorher von ihrem Glauben Rechenschaft abgelegt haben, als selbstständige Glieder der Gemeinde anerkannt, und feierlich in dieselbe aufgenommen werden, also eine leere Ceremonie ohne Gnadenwirkung (vergl. den Art. Confirmation). Allein die Ableugnung der göttlichen Einsetzung dieses Sacraments steht in entschiedenem Widerspruche mit den oben angeführten Stellen des Neuen Testaments und sind einer weiteren Widerlegung gar nicht werth, da sich zumal Thatsachen, wie die von den Aposteln selbst geschehene Spendung der Firmung, durch Ableugnen nicht ungeschehen machen lassen; dagegen ist die von den Protestanten eingeführte Ceremonie, welche die Stelle der Firmung vertreten soll, im Neuen Testament durchaus nicht angeordnet, sondern eine rein menschliche Einrichtung, eine bloße Schulangelegenheit, und in kirchlicher Beziehung überflüssig, da die Confirmanden schon durch die Taufe förmlich und feierlich in die Kirchengemeinschaft aufgenommen worden sind, und daher vor der Confirmation nicht weniger Glieder dieser Gemeinschaft sind, als nach derselben. Daher hat auch die Synode von Trient mit Recht die Lehre der Reformatoren von der Firmung verdammt, und dagegen die Sacramentseigenschaft derselben festgehalten (cf. Sess. VII. de confirmatione can. 1—3). — Was nun die **Wirkungen** dieses Sacramentes betrifft, so verleiht dasselbe: 1) eine Vermehrung der in der Taufe empfangenen heiligmachenden Gnade; 2) die besondere Gnade, die christliche Lehre fest zu glauben, standhaft zu bekennen und darnach zu leben (Joh. 15, 26. Luc. 24, 49. Apostelg. 1, 4. 8. 2, 2. 5, 41—42); und 3) einen unauslöschlichen Charakter, welcher dem Empfänger eingeprägt wird (Hebr. 6, 4. 6. Conc. Trid. Sess. VII. de Sacramentis can. 9). Die Firmung besiegelt und befestigt also, und bringt zur Vollendung, was in der Taufe grundgelegt ist. Sie macht den Getauften durch Mittheilung des heiligen Geistes allseitig tüchtig zur Lösung seiner sittlichen Aufgabe, und verleiht ihm insbesondere die höhere Weisheit, Kraft und Stärke, auf daß er der Welt und ihren Versuchungen gegenüber seine Taufunschuld, seinen Glauben und seine Hoffnung sich schütze, daß er allmählig heranwachse zu einem Manne im Vollalter Christi und den Kampf des Kreuzes gegen die Welt freudig zu dem seinigen mache. Der unauslöschliche Charakter aber ist das Wahrzeichen eines Streiters Christi, wodurch er für immer kennbar wird als ein Solcher, der zur Fahne Christi geschworen und die ihm dargebotene Waffenrüstung Christi angenommen hat. Dieser Beruf ist ein ganz allgemeiner, für immer übernommener, und die

übernatürliche Einweihung zu demselben, die in der Firmung geschieht, ist daher wesentlich eine permanente, d. h. sie drückt der Seele ein unvertilgbares Zeichen auf und darf deßhalb nicht wiederholt werden. Es verhält sich in dieser Beziehung mit der Firmung ganz in derselben Weise, wie mit der Taufe und Priesterweihe; sowie der Mensch nur einmal wiedergeboren, ein Kind Gottes wird und werden kann, und wie er nur einmal den Charakter eines geistigen Vaters empfängt und empfangen kann, so wird er auch nur einmal zu einem christlichen Manne, zu einem Streiter Christi eingeweiht. — Wenn in Betreff der Wirkungen des Sacraments der Firmung, beziehungsweise der Händeauflegung der Apostel, die Protestanten behaupten, daß dieselben bloß in gewissen wundervollen Gaben bestanden hätten, wie in der Gabe: Wunder zu wirken, zu weissagén, in fremden Sprachen zu reden ꝛc., welche man Charismen, auch gratiae gratis datae nennt, und daß dieselben bei der Entstehung des Christenthums nothwendig gewesen wären, um dasselbe bei den Juden und Heiden als göttliche Institutionen zu bewähren, nach der Apostelzeit aber aufgehört hätten, und daß daher mit dem Aufhören dieser Charismen auch die Händeauflegung alle Bedeutung verloren habe, so liegt darin ein großer Irrthum. Jene Charismen waren außerordentliche Wirkungen, welche den Getauften durch den heiligen Geist bei der Händeauflegung der Apostel verliehen wurden neben oder zugleich mit den ordentlichen, welche diesem Sacrament eigenthümlich sind. Denn jene wurden nach der evangelischen Geschichte nicht Allen, denen die Hände aufgelegt wurden, ertheilt, sondern verhältnißmäßig nur Wenigen, diese aber Allen; jene hatten nur einen äußeren Zweck, nämlich Andere von der Göttlichkeit des Christenthums zu überzeugen, diese aber einen inneren, nämlich den Empfänger selbst in seinem bereits angenommenen christlichen Glauben zu befestigen, jene waren vorübergehend, d. h. nur in einzelnen Fällen oder Zeitmomenten sich zeigend, diese aber bleibend. Beide sind also wesentlich von einander verschieden, wie es auch der Apostel Paulus 1 Cor. C. 12. u. 13. u. 2 Cor. 1, 22 ausspricht. Sie können mit einander verbunden werden, wenn es Gott gefällt, durch jene außerordentlichen Gaben an einzelne Individuen, jene äußeren Zwecke zu erreichen, und haben deßhalb auch, wenngleich sie bei der Entstehung des Christenthums häufiger waren, weil nothwendiger, in der Kirche keineswegs ganz aufgehört; aber nothwendig mit einander verbunden sind sie nicht, während die ordentlichen Gaben des heiligen Geistes, welche mit der Firmung wesentlich verbunden sind, stets vorhanden und bei jedem Individuum wirksam sind, wenn anders es selbst deren Wirksamkeit kein Hinderniß in den Weg legt (cf. Conc. Trid. sess. VII. de sacramentis can. 6. Catech. Rom. P. II. C. III. § XVII.). — Die Art und Weise der Spendung dieses Sacramentes ist folgende: der Bischof breitet über sämmtliche Firmlinge die Hände aus und fleht auf sie die Gnade des heiligen Geistes herab; alsdann salbt er einen jeden Einzelnen unter specieller Handauflegung mit dem Chrisam und zwar an der Stirn, dem Sitze der Schaam, und unter Hinzufügung eines leisen Backenstreiches, dadurch andeutend, daß der Firmling sich des christlichen Bekenntnisses nicht schämen und allen Mißhandlungen um Christi willen sich freudig unterziehen solle. — Ueber die Materie der Firmung sind nicht alle Theologen gleicher Meinung. Einige, z. B. Morinus, betrachten als solche ausschließlich die Handauflegung des Bischofs, und zwar bald die der Salbung mit dem Chrisam vorhergehende allgemeine, bald die in der Salbung der Stirn einschließlich mitgegebene specielle Handauflegung. Andere sind der Ansicht, daß die Materie dieses Sacraments in dem Chrisam, in dem mit Balsam vermischten, vom Bischofe geweihten Oele, näher in der Salbung der Stirn des Firmlings mit dem Chrisam bestehe. Die Meisten aber verbinden beides mit einander, und erklären demnach die Salbung und die darin einschließlich mitvollzogene Handauflegung als die Materie der Firmung; und diese letztere Ansicht

möchte wohl auch die meisten Gründe für sich haben. In den heiligen Schriften geschieht der Handauflegung ausdrückliche Erwähnung und sie ist daher wohl als ein ganz wesentliches Moment des Firmungsritus anzusehen. Aber auch der Salbung mit Chrisam für diesen Fall geschieht in den hl. Schriften Erwähnung (1 Joh. 2, 27. u. 2 Cor. 1, 21. 22), und ihre Anwendung dabei ist in der Kirche uralt; mehrere Väter behaupten mit Rücksicht auf die genannten Stellen entschieden ihren apostolischen Ursprung. Die Väter legen überhaupt auf diese Salbung das größte Gewicht und sie sprechen die Ueberzeugung aus, daß der Chrisam vermöge der Wirksamkeit des hl. Geistes zum Träger und Vermittler höherer Kräfte werde (Cyrill. cat. XXII. 3. Greg. Nyss. orat. catech. 37.). Auch die Synode von Trient gibt zu verstehen, daß die Salbung mit Chrisam wesentlich zu diesem Sacrament gehöre (sess. VII. de confirm. c. 2). Und in dem Decretum Eugenii IV. pro Arm. wird einfach der Chrisam als Materie der Firmung erklärt, wohl, weil die Handauflegung als damit verbunden und daher als mit inbegriffen sich von selbst verstehe. Die Salbung mit Chrisam gehört also jedenfalls zur Materie der Firmung. — Die **Form** dieses Sacramentes anlangend, so besteht dieselbe im Allgemeinen in den Gebeten, welche der Händeauflegung und Salbung theils vorhergehen, theils dieselbe begleiten, denn in der Apostelg. (C. 8, 15) heißt es von den Aposteln Petrus und Johannes: „Als sie gekommen waren, **beteten sie für sie** (die Getauften), daß sie den heiligen Geist empfingen; dann legten sie ihnen die Hände auf, und sie empfingen den hl. Geist;" insbesondere aber sind es die Worte: Signo te signo crucis, et confirmo te chrismate salutis, in nomine patris et filii et spiritus sancti, welche bei der Salbung unter der speciellen Handauflegung gesprochen werden. Das Gebet selbst, welches die Apostel hiebei verrichteten, ist zwar im Neuen Testament nicht angegeben, aber es muß angenommen werden, daß es dem Gegenstand angemessen war; es kommt daher der Kirche zu, ein Gebet von gleicher Beschaffenheit dafür aufzustellen und zu verrichten. Das Gebet der katholischen Kirche ist aber dem Wesen und der Bedeutung der Firmung vollkommen angemessen und daher die passende Form dafür; sein Gebrauch ist sehr alt, da sich schon im achten Jahrhundert Beweise dafür vorfinden. In der griechischen Kirche lautet die Form: Signaculum doni spiritus sancti, und in andern orientalischen Kirchen wieder anders. — Schließlich ist noch Einiges über den **Ausspender** und **Empfänger** dieses Sacraments zu bemerken. Nach dem Zeugnisse der Apostelgeschichte (Cap. 8) verrichteten die Apostel ausschließlich die Firmung, und sie übertrugen dieselbe nicht, wie die Taufe, den Diaconen. Von den Aposteln ging dieses Recht auf ihre Nachfolger, die Bischöfe, hinüber und der **Bischof** ist demnach der **ordentliche** Ausspender der Firmung, wie auch das Concil von Trient ausdrücklich ausgesprochen, und dagegen die Lehre derjenigen, welche behaupten, daß jeder einfache Priester die Firmung spenden könne, verdammt hat (sess. VII. de confirm. can. 3.). Diese ausschließliche Spendung der Firmung von Seite des Bischofs entspricht auch vollkommen der Idee der Firmung; sowie die letzte Vollendung eines Gebäudes dem Baumeister selbst vorbehalten zu werden pflegt, so ziemt auch die Vollendung der Taufe, die Besiegelung und Befestigung des Christen Denjenigen, welche unter den Dienern Christi beim Bau seines Hauses den höheren und höchsten Rang einnehmen; wie der Feldherr selbst für den Kriegsdienst aufnimmt und einweiht, so steht auch die Einweihung für das christliche Leben und seine mannigfaltigen Kämpfe ordentlicher Weise nur den Führern im Heere Christi, also nur den Bischöfen zu. (cf. Catech. Rom. P. II. C. III. § X et XI). Wenn daher **außerordentlicher** Weise ein einfacher Priester das Sacrament der Firmung spenden soll, so kann er es nicht aus eigener, sondern aus delegirter Macht, und zwar muß ihm dieselbe vom apostolischen Stuhle selbst ertheilt werden, und das Chrisma, dessen er sich bedient, von einem Bischof geweiht sein. Diese Vollmacht wird aber nur in wichti-

gen und sehr dringenden Fällen ertheilt, z. B. an Missionarien, welche in die Heidenwelt gehen, wo noch keine Bischöfe sind (cf. Decretum Eugenii IV. pro Arm. Pallavicini hist. Conc. Trid. lib. 9. c. 7. Benedict. de Synod. dioec. lib. 7. c. 7.). In der griechischen Kirche wird zwar allgemein von den einfachen Priestern die Firmung ertheilt, und zwar unmittelbar nach dem Taufact; aber dieses muß dort gleichfalls als in Folge einer allgemeinen und ständigen Delegation geschehend angesehen werden, da es in den darüber auf dem Concil von Florenz mit den Griechen gepflogenen Unterhandlungen heißt, dieselben hätten sich hierüber dem canonischen Rechte und Gesetze gemäß (canonice et legitime) ausgesprochen (vgl. Fr. X. Schmid, Liturgik. 2. Ausg. 1. Bd. S. 247). — Rücksichtlich des **Empfängers** der Firmung endlich ist zu bemerken, daß, da die Firmung nach ihrer Idee nicht die Wiedergeburt des Menschen, sondern die Stärkung und Belebung des geistigen Lebens im Wiedergebornen bewirkt, nur der **Getaufte** zu ihrem Empfange qualificirt und berechtigt ist, wie es auch ausdrücklich in der Apostelg. (C. 8, 14—16. 19, 5. 6.) angegeben, und von jeher in der katholischen Kirche gelehrt und gehalten worden ist; ferner daß, da die Firmung ein Sacrament der Lebendigen ist, und daher ihr Empfang den Stand der Gnade voraussetzt, der Empfänger, wenn er die Taufunschuld durch eine schwere Sünde verloren hat, sich vorerst durch das Sacrament der Buße zu ihrem würdigen nnd wirkungskräftigen Empfang vorbereiten muß. [Verlage.]

Fische, Fischfang bei den alten Hebräern. In Aegypten, wo die Hebräer zum starken Volke heran gewachsen waren, gab es sowohl im Nil als in den Canälen und Seen sehr viele Fische und von verschiedenster Art (Exod. 7, 18. Ezech. 29, 4. 5. Herod. II. 93. Diod. Sic. I. 36: *ὁ Νεῖλος ἔχει παντοῖα γένη ἰχθύων καὶ κατὰ τὸ πλῆθος ἄπιστα.* Strab. Geogr. XVII. 2, 4), und daß dieselben unter die Lieblingsspeisen der Hebräer gehörten, erhellt aus Num. 11, 5. Wie sich daher im Voraus erwarten läßt, beschäftigten sie sich auch in Palästina, das vermöge seiner Lage am Mittelmeer und seiner Seen und Flüsse keinen Mangel an Fischen hatte, viel mit dem Fischfange. Daß derselbe namentlich im See Genesareth eifrig betrieben wurde, ist aus den Evangelien bekannt (Matth. 4, 18—22. Luc. 5, 2—7. Joh. 21, 1 ff.), und zu Jerusalem hatte ein Thor den Namen Fisch-Thor (Zeph. 1, 10. Neh. 3, 3. 12, 39. 2 Chron. 33, 14) ohne Zweifel von dem Fischmarkte, der bei demselben Statt fand, und auf den sogar Tyrier zuweilen ihre Fische zum Verkaufe brachten (Neh. 13, 16). Die gewöhnlichen Werkzeuge zum Fischfange waren Angeln (חַכָּה Jes, 19, 5. Job 40, 25), Fischerhacken (סִיר, צִנָּה Amos 4, 2) und Harpunen (צִלְצַל דָּגִים Job 40, 31) und hauptsächlich verschiedenartige Netze (חֵרֶם, מִכְמֶרֶת, מְצוֹדָה Jes. 19, 8. Habac. 1, 15 f. Coh. 9, 12). Die Zeit, die man gern zum Fischfang wählte, war die Nacht (Luc. 5, 5) kurz vor Tagesanbruch (Plin. H. N. IX. 23). Uebrigens durften die Hebräer nur das Fleisch derjenigen Fische und überhaupt Wasserthiere essen, die Floßfedern und Schuppen haben (Levit. 9, 11 ff.); Aale z. B. waren also verboten. Zu Opfern scheint man aber die Fische nie gebraucht zu haben, jedenfalls werden sie unter den gesetzlichen Opferthieren nicht genannt. [Welte.]

Fischer, Christoph, aus dem Joachims-Thale gebürtig, wurde zu Wittenberg 1544 Magister, und nachdem er Pfarrer zu Jüterbock gewesen, durch Empfehlung Melanchthons um 1552 Superintendent in Schmalkalden und 1571 Generalsuperintendent in Meinungen; 1574 ging er als Oberpfarrer nach Halberstadt und starb 1597 als Generalsuperintendent zu Zelle. Er hatte als des Majorismus verdächtig von den strengen Lutheranern Manches zu leiden. Vergeblich bewies er seine Orthodoxie dadurch, daß er die herkömmliche Beschuldigung gegen die katholische Kirche im gewohnten Style dem Volke vortrug: „Verflucht und vermaledeit sei in Ewigkeit (der Papst), der Erz-Seelenmörder und verdammte

Höllrüde, mit allen seinen beschornen Plättlingen und Schürlingen, der Christo Jesu, unserm lieben Herrn und Erlöser, zu Schmälerung und Nachtheil gefeiert, und sein gotteslästerliches Maul und teuflischen Rachen so weit auffsperret, und darauf herausköcken, der Säu-Unflath, daß Christus nur für einen Theil der Sünde gebüßet habe, wir müssen die Uebermaß bezahlen. Pfui dich, du vermaledeiter Schelm, häßliche Larve des Teufels, daß du dem höchsten Herrn dermaßen nach seiner Kron und Scepter greifest, und darfst dich stinkenden Unflath an die Statt setzen, so doch er allein der Weg, Wahrheit, Leben, die Leiter und Thür zum ewigen Leben, uns vom Vater zur Weisheit und zur Gerechtigkeit und zur Heiligung und Erlösung gemacht." Bei Jöcher befindet sich ein Catalog seiner zahlreichen Schriften. In Döllingers „Reformation, ihre innere Entwicklung ꝛc." Bd. 2. S. 305—311, finden sich merkwürdige Stellen aus seinen Schriften gesammelt, worin bittere Klagen über das große sittliche Verderben in der neuen Kirche, über die teuflische Verachtung des Predigtamtes, über die Unterlassung der Communion und der Werke der Barmherzigkeit und über das heftige Verlangen Vieler nach dem verfluchten Papstthum ꝛc. geführt werden. [Schrödl.]

Fischerring, s. Annulus piscatoris, und Breve.

Fischspeisen, zu denen auch jene Thiere zu rechnen sind, welche kaltes Blut haben und immer oder vorzüglich im Wasser leben, oder sich ganz oder größtentheils von Fischen nähren, wurden von jeher den Fastenspeisen gleich gehalten, und ihr Genuß von der Kirche zwar nicht geboten, jedoch an Abstinenz- und Fasttagen erlaubt. Als Ursache geben die Schriftsteller Verschiedenes an; so sagt z. B. Durand: die Kirche erlaube die Fischspeisen a) weil zur Zeit der Sündfluth der Fluch Gottes nur die Erde, nicht die Gewässer traf; b) weil nach Genes. 1, 2. der Geist Gottes über den Wassern schwebt; und c) weil mit dem Wasser, dem Elemente der Fische, die Taufe und andere Wunder verrichtet werden. Andere Schriftsteller geben als Ursache an, weil der Wallfisch des Jonas der Typus der Auferstehung Jesu sei u. s. w. Die wahrscheinlichste Meinung ist die des heiligen Gregors des Großen, welcher sagt, daß die Kirche den Genuß der Fische deßwegen erlaube, weil sie sich gegen ihre Kinder ihrer Schwäche wegen als nachsichtige Mutter erweisen wolle. In den ersten Jahrhunderten enthielten sich die Gläubigen, nach dem Zeugnisse des hl. Johannes Chrysostomus (hom. de statuis) und Anderer, während der großen Fastenzeit der Fische; später wurde der Genuß derselben auch in dieser hl. Zeit üblich, und die Kirche sah sich genöthigt (nach Benedict XIV. Constitutiones), Verbote darüber zu geben: und zwar verbietet sie allen Gläubigen, auch denen, welche durch ihre kirchlichen Vorgesetzten von der Abstinenz dispensirt sind, den Genuß der Fische zugleich mit Fleischspeisen bei derselben Mahlzeit: a) an allen Sonnabenden des ganzen Jahrs, weil dieser Tag zur Buße und Trauer über die Sünden, zu deren Tilgung der Gottmensch im Grabe lag, ein von der Kirche gebotener Fasttag, und an ihm nur eine einmalige Sättigung erlaubt ist; b) an allen Tagen der hl. Fastenzeit, selbst die Sonntage nicht ausgenommen; c) an der Mittwoche und dem Freitage der hl. Adventzeit; d) an allen gebotenen Fasttagen, den sog. Bottagen, als an den Quatembertagen und an den Vigilien oder Vorabenden der Weihnachten, Pfingsten, Mariä Himmelfahrt, Peter und Paul, und Allerheiligen. [Schauberger.]

Fisher, Johann, der berühmte englische Theolog und Cardinal, ward um das Jahr 1455 in der Erzdiöcese York, nach andern zu Cambridge, geboren. Jedenfalls machte er an der blühenden Universität letzterer Stadt seine Studienlaufbahn und zwar mit solcher Auszeichnung, daß er noch als junger Doctor zum Kanzler dieser Hochschule, d. h. zum Anwalt und Vertreter ihrer Gerechtsame und Privilegien berufen wurde. Nachdem er in den geistlichen Stand getreten war, ergab er sich mit Feuereifer dem englischen Geschäfte der Seelenführung. Und die höchstgestellten Personen vertrauten sich seiner Leitung, wie z. B. die

Gräfin Margaretha von Derby oder Richmond, Mutter König Heinrichs VII., des ersten Tudor, der seit 1485 den englischen Scepter führte. Der König selbst zog ihn in seinen Rath. In dieser Stellung erwarb er sich große Verdienste um die Förderung der Wissenschaften namentlich zu Cambridge. Die Mutter des Königs vermochte er zu Stiftung zweier neuer, prächtig ausgestatteter Collegien zu Cambridge, und verwendete aus eigenen Mitteln bedeutende Geldsummen zu Unterstützung armer Studirender auch außerhalb Cambridge, ja außerhalb England. König Heinrich VII. ehrte seine Verdienste durch Verleihung des Bisthums von Rochester, aus freiem Antrieb und eigener Bewegung. Den apostolischen Eigenschaften des Mannes eröffnete sich hier ein um so größeres Feld der Thätigkeit. Sein Seeleneifer ließ ihn nur die ihm vertraute Herde als den einzigen Gegenstand aller seiner Mühen, Arbeiten und Aufopferungen umfangen, und lehrend und heilend, predigend und wohlthuend suchte er Allen Alles zu werden, ähnlich den großen apostolischen Seelen in den ersten Jahrhunderten des Christenthums. So sehr hatte er die ihm zuerst vertraute Diöcese als seine geistliche Braut lieben gelernt, daß ihn kein späterer Anbot von glänzenderen und reicheren Kirchen zur Scheidung von derselben je verleiten konnte. — Im J. 1509 starb König Heinrich VII. und der jugendliche Heinrich VIII. folgte auf dem Thron. Fisher hatte einigen Einfluß auf seine Bildung genommen; seine sterbende Großmutter hatte noch auf ihrem Todbette die Jugend und Unerfahrenheit ihres Enkels dem erprobten Führer empfohlen. Durch eine lange Reihe von Jahren ehrte der neue König Fishern wie ein Sohn seinen Vater, und pflegte oft zu rühmen, „daß kein Fürst in Europa einen Prälaten aufzuweisen hätte von der Wissenschaft und Tugend des Bischofs von Rochester." — Luthers Auftreten in Teutschland (1517) warf die eifervolle Thätigkeit des verdienstreichen Oberhirten in eine neue Richtung; befestigte aber nur sein gutes und vertrauenvolles Verhältniß zum Könige. Fisher bekämpfte die Irrlehre, außerhalb Teutschland, unter den Ersten; ein großer Theil seiner noch erhaltenen Schriften ist diesem Zwecke gewidmet. Selbst das gegen Luther gerichtete Buch Heinrichs VIII. de septem sacramentis ist, wenn nicht von ihm verfaßt, doch unter seinem Miteinflusse entstanden. Etwa ins Jahr 1525 oder wenig später fällt der Beginn der unglückseligen Leidenschaft des Königs für die Anna Boleyn. Bei dem listigen Benehmen der Buhlerin, die ihm die Erreichung seiner Absicht nur für den Preis einer Krone in Aussicht stellte, kam der König von selbst oder auf wohldienerische Einflüsterung dahin, die Ungültigkeit seiner seit achtzehn Jahren bestandenen Ehe mit der spanischen Catharina zu behaupten. Es ist natürlich, daß er Genossen seiner Meinung und Mitschuldige seines Vorhabens aufsuchte, und nicht weniger natürlich, daß er deren, in einem sinkenden Zeitalter, als suchender König fand. Aber die erhabensten und verehrtesten Häupter, die Gipfel des priesterlichen und wissenschaftlichen Ansehens in England, an deren Zustimmung dem Könige vor Allem gelegen war, fehlten. Unserm Fisher ward die Frage bereits 1527 vorgelegt, also nicht lange, nachdem der Gedanke der Ehescheidung in dem Könige selbst aufgestiegen sein mochte. Nach einer reiflichen Erwägung der Sache und aller vorgebrachten Gründe ging seine Entscheidung ohne Scheu und Menschenfurcht auf die Gültigkeit der Ehe und die Unmöglichkeit einer Aufhebung derselben. Dieß war das erste Zusammenstoßen Fishers mit dem Könige, und derjenige, von dem gesagt wurde, oder der von sich selbst gesagt haben soll, daß er „so wenig als die Ehre einer Frau seiner Lust, das Leben eines Mannes seiner Rache je versagt habe" konnte seine Gefühle über einen Widerspruch gegen den Mittelpunct aller seiner Herzensgedanken wohl rechtzeitig verbergen, aber weder vergessen noch vergeben. Es war übrigens unmöglich, daß einem Manne von der Stellung und dem Charakter Fishers nicht vielfache Gelegenheit geboten werden sollte, seine Ansichten und Ueberzeugungen über dasjenige an den Tag zu legen, was nun schon „die große Angelegenheit des Königs"

hieß. Seine Gesinnungen hierüber waren Niemand ein Geheimniß, und er bethätigte sie von Neuem, als der Proceß bereits im Gange war, durch einen glänzenden Vortrag vor den Cardinälen Wolsey und Campeggio. Solche Denkungsweise in einem Manne, auf den so viele Augen gerichtet waren, bereitete sein Verderben. Die Schlinge war um ihn gelegt, und ein an sich wenig bedeutender Vorfall bot Veranlassung, sie zum ersten Male anzuziehen, nämlich eine gegen den König gerichtete Weissagung der Elisabeth Barton von Kent (s. Barthon). Nachdem die Prophetin mit mehreren andern des Hochverrathes schuldig erkannt und hingerichtet worden war, wurde der Proceß auch noch auf die Hehler des Verrathes ausgedehnt. Unter der großen Zahl, die man in diesen Kreis ziehen konnte, hielt man sich natürlich an diejenigen, an die man wollte. Unter diesen war auch unser Bischof Fisher. Er hatte die Barton, wie es scheint, nur Einmal, und erst nach dem Könige gesprochen. Dennoch traf ihn die Anschuldigung auf Hehlung. Des Königs erster dermaliger Günstling und Generalvicar seiner Kirchenhoheit, Thomas Cromwell (s. d. A.), ließ ihm dabei sagen, daß er wohl Verzeihung erlangen möchte, wenn er sich der königlichen Gnade ohne Vorbehalt in die Arme würfe. Aber Fisher verschmähte es, eine Schuld zu bekennen, wo er sich schuldlos wußte. Von Krankheit und Altersschwäche — er stand nahe an seinem achtzigsten Jahre — an sein Zimmer geheftet, übersandte er den richtenden Lords seine Vertheidigungsschrift: „daß ein Gespräch mit einer Person, die er damals auf glaubwürdige Zeugnisse hin als fromm und wohlgesinnt zu halten alle Ursache hatte, unmöglich eine Gesetzesübertretung darstellen könne; daß keines ihrer Worte auf Verrath oder irgend ein wider den König zu begehendes Verbrechen gedeutet, vielmehr überall nur von göttlicher Heimsuchung die Rede gewesen sei; daß ihm um so weniger eine Verpflichtung einleuchten konnte, dem Könige darüber Enthüllungen zu machen, als ja der König in eigener Person sich an der Quelle selber unterrichtet." Die Lords, in der Stimmung und dem Charakter jener Tage, wagten kein freisprechendes Urtheil zu erlassen. Fishers Name blieb in der Anklage, und er verglich sich mit der Krone um eine Summe von 300 Pfund. Aber dieß war nur wie ein Anfang, und ein Vorgeschmack dessen, was kommen sollte. Kurze Zeit später berief man Fisher und Thomas Morus vor den königlichen Rath, um ihnen den Successionseid aufzutragen. Diese neue, von dem König ausgedachte Maßregel gebot allen volljährigen Unterthanen der englischen Krone, die etwa dazu aufgefordert würden, Gehorsam einem Gesetze zu schwören, wornach die Thronerbfolge von der unfähig erklärten Prinzessin Maria auf die königlichen Kinder aus der sogenannten Ehe mit der Anna Boleyn übertragen wurde. Aber der Wortlaut der Acte, deren zustimmende Annahme in der Eidesformel ausgesprochen war, beschränkte sich nicht darauf. Er begriff die Erklärung, daß keine Gewalt auf Erden von den im Buche Leviticus bestimmten Eheverboten zu dispensiren Macht habe (das Lieblingsargument des Königs in seiner „großen Angelegenheit"), und daß darum des Königs Ehebündniß mit Catharina von Anbeginn gesetzlos, null und nichtig gewesen wäre. — Fisher unterschied in dem Ansinnen die politische und theologische Seite. Ueber die erste, was nämlich die bloße Regulirung der Thronfolge betraf, machte er keine Schwierigkeit, denn das fiele in die Competenz der weltlichen Gewalt; die theologische Seite der Frage erlaube ihm sein Gewissen weder zu beschwören noch zu billigen. In ähnlicher Weise hatte sich, obwohl besonders vernommen, schon Morus geäußert. Nachdem der König, selbst gegen Cranmers (s. d. A.) Rath, aber auf Cromwells Aufhetzung, diese Unterscheidung verworfen hatte, wurden beide derjenigen Uebertretung schuldig erkannt, welche im englischen Gesetze misprision of treason heißt, und auf welche schon die frühere Anklage gelautet hatte, weil unter jenem Ausdruck auch die Hehlung des Verrathes mitbegriffen ist. Strafe dieser Uebertretung war Einziehung aller beweglichen, Verlust der Einkünfte aller unbeweglichen Güter, und lebenslängliche Einkerkerung. Der

Tower nahm die Bekenner auf. In seinen Gefängnissen litt namentlich Fisher, an der höchsten Stufe des Greisenalters und von den Mühseligkeiten desselben gedrückt, so großen Mangel auch an den nothwendigsten Bedürfnissen des Lebens, daß er das Mitleid seines königlichen Peinigers anflehen mußte, ihm Kleider zu Bedeckung seines Leibes zukommen zu lassen. — Allein auch bei diesem Grade der Verfolgung hatte es noch kein Bewenden. Der König wollte Blut. Eine neue Anklage ward, etwa nach Jahresfrist, auf eigentlichen Verrath (treason) erhoben. Er habe „boshafter und verrätherischer Weise geäußert, daß der König nicht das Oberhaupt der Kirche sei. Solches erhärte die Zeugenschaft derjenigen, welche vom Rathe bestellt worden wären, die Suprematsfrage mit ihm zu verhandeln." Man sieht die Absicht des Vorgangs. Wurde eine solche Verhandlung mit ihm eröffnet, so war seine Antwort gewiß, und sein Untergang unvermeidlich. In eine ähnliche Schlinge war Morus verwickelt worden. Das Ansehen dieser beiden Männer war im Lande zu groß, als daß man nicht alles hätte anwenden sollen, um sie entweder zu beugen, oder durch ihren fürchterlichen Fall die Andern zu schrecken. — Es ereignete sich, daß Papst Paul III. gerade in der Zwischenzeit, und bevor noch die Nachricht der erneuerten Anklage nach Rom gelangt sein konnte, den in den Gefängnissen des Tower schmachtenden Bekenner zum Cardinal erhoben hatte. Die Wuth des Königs erreichte damit ihren Gipfel. „Paul mag ihm den Hut schicken," rief er aus, „ich aber will sorgen, daß er keinen Kopf behält, um ihn zu tragen." — Fishers Verhör konnte sein Schicksal nur besiegeln. Die Verweigerung des geforderten Supremat-Eides, und eine glänzende Vertheidigung der alten, katholischen Kirchenverfassung, freilich vor tauben Ohren, das letzte Bekenntniß dieser großen Seele, ersparte den Richtern viele Umfrage und Zeugenschaft. Am 22. Juni 1535 ward Fisher aufs Schaffot geführt. Im Angesichte desselben warf er den Stock weg, der ihm seine Schwäche zu stützen gedient hatte, und rief fröhlichen Antlitzes aus: „Muth meine Füße, ihr werdet wohl noch das Bischen Wegs zurückzulegen im Stande sein, das euch noch übrig ist!" Auf dem Schaffot angelangt, redete er einige Worte an das Volk, wünschte Heil dem König und dem Staate, sprach laut das Te Deum und empfahl sich in einem brünstigen Gebete der göttlichen Barmherzigkeit. Hierauf legte er sein Haupt auf den Block, und empfing den tödtlichen Streich. — Sein Leichnam ward nackt ausgezogen und dem Volke einige Stunden lang zum Spectakel ausgesetzt; das Haupt an einer Pike auf der Londnerbrücke aufgesteckt. Man nahm es weg, als das Volk gefunden haben wollte, daß es überlang seine Frische und Farbe behalte. Den Leichnam soll man ohne Sarg ins Grab geworfen haben. Auch gegen die Producte seines Geistes wüthete die Grausamkeit. Man verbrannte alle vorgefundenen Manuscripte, reiche Früchte dieses arbeitsamen Lebens; es waren so viele, daß ein starkes Pferd mühsam daran zu schleppen hatte. Seine erhaltenen Werke (die früher gedruckten) erschienen 1597 zu Würzburg in Einem Folioband gesammelt. [Fick.]

Fistula, auch Siphon, Calamus oder Pugillaris genannt, ist ein gewöhnlich goldenes oder silbernes Rohr, aus dem man nach den ältesten römischen Ordines (der erste dieser Ordines wurde nach der Ansicht Mabillons zur Zeit Gregors d. Gr., der zweite nicht viel später verfaßt) das hl. Blut in früherer Zeit bei der Communion saugte. Heut zu Tage hat ihr Gebrauch aufgehört. Nur ausnahmsweise bedient man sich derselben noch in der feierlichen Papalmesse, um wahrscheinlich die Sitte der Vorzeit nicht ganz in Vergessenheit kommen zu lassen. Es läßt sich nämlich der Papst bei dem feierlichen Hochamte den Kelch vom Diacone reichen, um daraus das hl. Blut mit einem Rohre zu saugen. Nach ihm saugen es der assistirende Diacon und Subdiacon in gleicher Weise. Eine Sammlung der einzelnen historischen Notizen hierüber findet sich bei Augustin Krazer (de liturg. § 117).

Flacius, **Mathias**, der Achilles des reinen Lutherthums, der mit hartnäckigster Standhaftigkeit dem schwer bedrohten Lutherthume den endlichen Sieg verschaffte, wurde im J. 1520 zu Albona im venetianischen Illyrien geboren, weßhalb er sich den Zunamen **Illyricus** beilegte. In seiner Jugend hatte er zuerst seinen Vater, den er jedoch schon im zwölften Jahre seines Alters verlor, hernach den Franz Ascerius von Mailand, und später zu Venedig den berühmten Johann Egnatius zu Lehrern. Zum Behufe weiterer Ausbildung und um ein gottgeweihtes Leben führen zu können, kam ihm nun in den Sinn, in den Franciscanerorden zu treten und offenbarte dem Ordens-Provinciale Baldus Lupetinus, seinem Blutsverwandten von mütterlicher Seite, seine Gedanken. Allein dieser, ein heimlicher Lutheraner, rieth ihm davon ab und munterte ihn auf, nach Teutschland zu gehen, wo Luther das Evangelium wieder aufrichte. Flacius folgte diesem Rathe, verließ 1539 sein Vaterland und reiste nach Teutschland. Nach einem kurzen Aufenthalt zu Basel im Hause des ihn freundlich behandelnden Grynäus, zu Tübingen, wo ihn sein Landsmann Garbitus ebenfalls freundlich aufnahm, und zu Regensburg, begab er sich nach Wittenberg. Hier nahm sich Melanchthon um den armen, wißbegierigen und vielversprechenden jungen Mann thätig an, auch Luther selbst wendete ihm bald seine Gunst zu und hielt ihn als einen Mann von seinem Schlage, auf dem, wenn er nicht mehr am Leben sei, alle seine Hoffnung beruhe, höchlich in Ehren. So eröffneten sich ihm gute Aussichten, doch befiel ihn damals, und auch später noch von Zeit zu Zeit, eine oft bis zur Verzweiflung und Selbstmordslust gesteigerte Gewissensangst und Schwermuth, die von seinen spätern Gegnern als Strafe Gottes ausgelegt wurde. Nachdem er zum Lehrer der freien Künste und zum Doctor der Philosophie befördert worden war, erlangte er auf Empfehlung Luthers und Melanchthons im J. 1544 die Professur der hebräischen Sprache, worauf er 1545 sich verehelichte; die Hochzeit beehrte Luther selbst mit seiner Gegenwart. — Flacius zeigte bald, daß er, umfassende Kenntnisse mit rastloser Thätigkeit verbindend, den meisten protestantischen Theologen seiner Zeit überlegen war. Wie früher, so stand er auch jetzt und auch noch nach Luthers Tod eine Zeit lang im vertrautesten Umgang mit Melanchthon und erfuhr Vieles von diesem, was er nachher dazu benützte, die Blöße seines alten Gönners vor aller Welt aufzudecken. In Folge des schmalkaldischen Krieges auf einige Zeit nach Braunschweig sich flüchtend, gab er da Unterricht und kehrte 1547 wieder nach Wittenberg zurück. Und nun schlug bald die Stunde, in welcher sich Flacius herausgefordert fühlte, mit dem Aufgebote seiner glühenden Leidenschaft und unbesiegbaren Hartnäckigkeit, mit allen Waffen seines hervorragenden und rastlosen Geistes und eines blinden Fanatismus für die Festhaltung und consequente Entwicklung des in Gefahr schwebenden Stock-Lutherthums, gegenüber dem Melanchthon und dessen Anhängern, aufzutreten, jede, auch nur die leiseste Annäherung zwischen Protestanten und Katholiken als einen Verrath an der Wahrheit zu bekämpfen, und die sola fides mit ihren Wurzeln und Consequenzen sammt dem erbittertsten Todeshaß gegen den römischen Antichrist und die babylonische Hure als das innerste Wesen des lauteren Lutherthums aus der Gefahr zu retten und bis an das Ende der Tage zu verewigen. Den Anlaß dazu boten ihm die Ereignisse der Jahre 1547 und 1548, der Tod Luthers, das Interim, die Haltung Melanchthons und seiner Collegen, die sich in der Interimssache, wenn auch großentheils aus äußerm Drange, gegen den Kaiser nachgiebig zeigten, und die allmählige wirkliche Einführung des Interims in mehreren protestantischen Ländern und Städten, woran sich im weiteren Verlaufe die Erscheinung protestantischer Abgeordneten im Concil zu Trient anschloß. Flacius, der eifrigste Schüler Luthers, konnte dieß unmöglich vertragen. So begann er mit Melanchthon und seinen Amtsgenossen und Gönnern den Kampf zu Wittenberg, indem er mehrere anonyme Schriften gegen sie verfaßte. Bald

erweiterte sich der Riß zu unversöhnlicher Feindschaft, dehnte sich allmählig über das ganze protestantische Teutschland aus und brachte unerhörte gegenseitige Beschimpfungen und Lästerungen zu Tage, wobei man jedoch gestehen muß, daß Flacius die Consequenz und die Aufrichtigkeit auf seiner Seite hatte, während die Polemik der Melanchthonianer durch und durch unredlich war. Die ersten entschiedenen Lutheraner verband er mit sich auf einer Reise nach dem Norden im J. 1549, nahm dann seine Entlassung vom Lehrstuhle zu Wittenberg und schlug seinen Sitz in Magdeburg, der Zufluchtsstätte des reinen Lutherthums und der antimelanchthonischen Theologen, bei Amsdorf, Gall und andern Meinungsgenossen auf. Von da aus, „der Kanzlei Gottes", wie die flacianischen Anführer die durch ihre Gegenwart und Thätigkeit begnadigte Stadt selbst nannten! ging der heilige Krieg erst recht los. Selbst während der 14monatlichen Belagerung Magdeburgs durch Churfürst Moritz (1550) und ungeachtet der Acht, beides vom Kaiser über die dem Interim widerstrebende Stadt verhängt, verfaßte er bittere Schriften gegen das Interim und die Wittenberger. Dadurch hatte er den Haß der Adiaphoristen bereits bis zu dem Grade gesteigert, daß sich Mehrere mit der Hoffnung trösteten, Flacius, Amsdorf und Gall würden nach Einnahme der Stadt als die Anstifter der Rebellion auf der Stadtmauer aufgehängt werden; allein Moritz, schon von einem protestantischen Kaiserthum träumend, ließ ihn und die Flacianer ungeschoren, und es nützte auch dem Melanchthon nichts, daß er es bei dem Fürsten von Anhalt dahin brachte, daß Flacius, der in Köthen nach der Einnahme von Magdeburg eine Zuflucht gesucht, diese Stadt wieder verlassen und in das von den churfürstlichen Truppen besetzte Magdeburg zurückkehren mußte, obgleich er den Churfürsten und dessen Heer zuvor dem Teufel übergeben hatte. Somit konnte Flacius auch jetzt wie früher seine Blitze gegen Melanchthon und dessen Anhang schleudern, er that es ohne alle Schonung. Sie wollen, sagte er, eine Vereinigung zwischen Christus und Belial; sie sind auf dem Rückwege zum Papstthum; sie geben zu (fürchterlich!), man könne predigen, ohne den römischen Antichrist zu lästern; sie wollen alle päpstlichen Gräuel durch ihre Adiaphora wieder zurückführen; sie geben die Hauptlehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein preis; sie träumen von einer Mitwirkung des Menschen bei der Bekehrung; sie leugnen, daß der Mensch in der Bekehrung sich wie ein Klotz verhalte; sie vertrauen auf die Werke — lieber schicke man doch die Kinder in ein Hurenhaus, als auf die hohe Schule nach Wittenberg, wo solche Lehren vorgetragen werden! Dagegen goßen die Wittenberger und ihr Anhang die vollen Schalen ihres Zornes in den ausgelassensten und unwürdigsten Ausdrücken gegen Flacius und seine Genossen aus; Auswurf der Menschheit, eingeteufeltster Teufel und eine Masse ähnlicher Ehrentitel regnete es auf ihn herab, die unlautere Ehrgier und Herrschsucht allein sei die Triebfeder alles seines Thuns ꝛc. Zu traurig waren die Folgen selbst für die Existenz der neuen Kirche, als daß nicht selbst ein Flacius mit Schrecken zuweilen in der Mitte des Kampfes daran gedacht hätte. Er führte also einen Vermittlungsversuch auf dem Convente zu Coswick 1556 herbei, der aber ohne Resultat blieb und auch Melanchthons Leidenschaftlichkeit im häßlichsten Lichte zeigte. Und so ging denn der Streit fort; Interimisten, Adiaphoristen, Melanchthonianer, Majoristen, Synergisten, Alles, was dem Flacius als abgeschwächtes Lutherthum vorkam, mußte seinen Herculesarm empfinden; und damit noch nicht zufrieden, schrieb er auch gegen Osiander, Schwenkfeld und die Sacramentirer. Und dergestalt geschah es, daß er allmählig als Haupt der consequenten Lutheraner in ganz Teutschland betrachtet wurde. Dazu und zur Vermehrung seines schriftstellerischen Ruhmes trugen auch die seit 1552 unter seiner Leitung begonnenen und nachher fortgesetzten bekannten Centurien (s. d. A.) bei, eines seiner Hauptwerke, wodurch er dem Protestantismus im Gegensatz zum Katholicismus eine historische Unterlage zu geben suchte und zu deren

Herausgabe er von mehreren Seiten reichliche Geldunterstützung, Manuscripte und Bücher erhielt und sich verschaffte; übrigens schämte sich Flacius nicht, bei dem Sammeln der Gelder und Schriften, wie namentlich die Wittenberger ihn beschuldigten, sogar der Unterschlagung und des Diebstahls sich zu bedienen! Ein anderes seiner Hauptwerke, „Katalog der Wahrheitszeugen“, Basel 1556, verfolgte denselben Zweck wie die Centurien. — Mitten in diesen Arbeiten und nachdem Flacius noch einmal vergebens sich mit Melanchthon zu versöhnen, d. h. diesen zu sich herüber zu ziehen versucht hatte, erhielt er von Johann Friedrichs Söhnen, den Herzogen von Sachsen, welche ihre neue Universität Jena als ein Bollwerk des reinen Lutherthums den jetzt verdächtigen Hochschulen Wittenberg und Leipzig entgegenstellen wollten, den Ruf zu einer Professur und Generalsuperintendentur zu Jena und nahm ihn an (1557). Mit ihm lehrten hier Judex, Wigand, Musäus, seine treuen Gesinnungsgenossen, Alles schien sich über alle Erwartung zum Besten seiner Sache anzulassen, und doch zeigte sich's bald, daß Jena keine „Kanzlei Gottes“ war oder werden wollte, mit den Herzogen als Polizeibütteln, und allen Pastoren und Professoren ohne Ausnahme als flacianischen Kanzleidienern. Victorin Strigel, seit 1548 Professor an der Universität Jena, ein entschiedener Gegner der Melanchthonianer, welcher wegen Interim, Adiaphoristen, Majoristen, Osiandristen und Zwinglianer bisher tapfer gestritten hatte, fand sich bald durch die Ausfälle des Flacius auf ihn verletzt, bekämpfte die im Geiste des Flacius verbesserten und abgefaßten Confutationsbücher, welche gegen alle Abweichungen von dem reinen Lutherthum gerichtet waren, und brachte die Studenten gegen Flacius auf, mußte aber 1559 seinen unbeugsamen Widerstand gegen den noch unbeugsamern Glaubensdespoten, welcher in seiner Gnade zwar nicht Genugthuung, aber einmal „Ruhe“ haben wollte, mit Gefängniß büßen. Allein seitdem fing Flacius' Stern in Jena zu bleichen an. Zwar schrieb er sich in der 1560 auf herzoglichen Befehl zu Weimar gehaltenen Disputation den Sieg über Strigel zu, welcher die Behauptung des Flacius, der Mensch habe durch die Erbsünde ganz und gar alle Keime, Triebe, Kräfte und Freiheit des Willens zum Guten verloren, so daß die Erbsünde die Substanz des Menschen geworden sei, mit guten Gründen abwies. Indeß erlangte Strigel kurz darauf durch den Einfluß des ihm günstigen Kanzlers Brück volle Freiheit und sein Lehramt wieder; zudem verfügte der Hof Amnestie und Niederschlagung des Streites. Flacius machte Gegenvorstellungen, vergebens; die Flacianer excommunicirten nun Jeden, der Strigel zu vertheidigen wagte; zuletzt, da sich der Hof nicht mürbe machen ließ, nahmen sie allen Ernstes die Selbstständigkeit der kirchlichen Autorität gegenüber der weltlichen Obrigkeit in Anspruch. Das brach ihnen aber vollends den Hals: der Herzog eignete sich durch eine Verordnung die oberste Entscheidung in Kirchensachen zu, und Flacius, Wigand, Musäus und Judex wurden abgesetzt (1561), wodurch indeß der Streit noch lange nicht beigelegt wurde! Unerhörter Jubel herrschte darüber im Lager der Melanchthonianer, besonders zu Wittenberg und Leipzig. Dagegen, als später der Herzog in die Acht verfiel und in die kaiserliche Gefangenschaft gerieth, und der Kanzler Brück, der die Untersuchung gegen die Flacianer geführt, auf dem Schaffote starb, verfehlte Flacius nicht, triumphirend auf das Ende seiner Feinde hinzuweisen! — Flacius begab sich nun zu einem seiner vielen Freunde, dem Gallus, einem eifrigen Anhänger der Block- und Klotzlehre, nach Regensburg, von wo aus er auch den protestantischen Theil von Vorderöstreich besuchte, bis er 1566 einen Ruf nach Antwerpen erhielt, wo er als eine Art von Kirchenrath bei Grundsteinlegung der lutherischen Gemeinde und gegenüber den verschiedenen protestantischen Parteien, die unter einander sich wüthend befehdeten, hilfreiche Dienste zu leisten hatte. Als er aber eben im Begriffe stand, sich hier häuslich niederzulassen, wurde den Protestanten die freie Religionsübung entzogen und er

wollte jetzt seinen bleibenden Sitz in Frankfurt am Main nehmen, jedoch der Magistrat, welcher innerhalb seiner Ringmauern keinen so stürmischen Menschen haben wollte, gab dieß, scheinbar wohlmeinend, nicht zu. Daran that der Magistrat um so mehr recht, weil gerade damals Flacius neue Stürme im Schooße des Protestantismus heraufbeschwor. Er endete eben sein großes biblisches Werk „Clavis s. scripturæ" (Basel 1567), worin die Auslegung der hl. Schrift auf die Analogie des Glaubens, d. h. des Stocklutherthums, zurückgeführt ist. Die Herausgabe dieses Werkes, von Beza, Bullinger und Andern wegen der an ihren Schriften begangenen Plagiate mit Zorn aufgenommen, benützte Flacius dazu, um seine schon früher gegen Strigel ausgesprochene Ueberzeugung, daß die Erbsünde Natur und Wesen des Menschen selbst sei, öffentlich zu bestätigen, wobei er sich vorzüglich auf Luther stützte, der ausdrücklich eine gänzliche Umwandlung oder Verkehrung der Substanz des Menschen durch die Erbsünde behauptet habe, und wirklich wollte Flacius mit seiner Substanz nichts Anderes sagen, als was Luther oft mit den Worten geäußert: die Geburt, Natur und das ganze Wesen des Menschen sei Sünde. Jetzt aber spaltete sich die ganze große flacianische Partei in Accidentarier und Substantiarier. Substantiarier hießen Jene, die buchstäblich der Meinung des Flacius huldigten und darunter waren die vorzüglichsten Musäus, Gall, Cyriacus Spangenberg, Erasmus Alber, Christoph Irenäus, Joseph Friedrich Cölestin, Josua Opitz (die drei letztern nebst Andern verbreiteten den Flacianismus, wie man vorzugsweise die unsinnige Lehre des Flacius über die Erbsünde nannte, mit großem Erfolg unter den östreichischen Lutheranern), Heinrich Petreus u. A. m. Unter den Accidentariern, die zwar meistens auch die Vernichtung aller guten Keime und Kräfte im Menschen durch die Erbsünde behaupteten, aber die Ausdrucksweise des Flacius, daß die Erbsünde das Wesen des Menschen selbst sei, für manichäisch und sie dagegen für etwas Zufälliges an der menschlichen Natur erklärten, waren die vorzüglicheren: Johann Wigand, Tilman Heshusius, Jacob Andreä, Joachim Mörlin, Martin Chemnitz, David Chyträus, Nicolaus Selnecker, Daniel Hoffmann ꝛc. (s. Reformation von Döllinger, Bd. III. S. 485 ꝛc.) — Diese noch lange nach seinem Tode unter den Lutheranern und Flacianern selbst mit häßlichster Erbitterung fortdauernde neue Streitigkeit zog dem Flacius neues Ungemach zu. Aus Frankfurt 1567 auf höfliche Manier ausgewiesen, und unter der Bedingniß, sich ganz ruhig zu verhalten, in Straßburg aufgenommen, mußte er auch diese Stadt nach einem fünfjährigen Aufenthalt verlassen. Und so ging es fort bis zu seinem Lebensende; nirgends gönnte man dem Manne, in dessen Geleit überall die Flammen der Zwietracht hoch aufschlugen, einen längern Wohnsitz; hinwieder stieß auch er überall auf erbitterte und greulich lästernde Gegner unter den Melanchthonianern und auch den Accidentariern; an eine mit Erfolg begleitete Versöhnung zwischen den Gegnern durch Disputationen und Unterredungen, deren noch mehrere, z. B. zu Straßburg 1571, Mannsfeld 1572 ꝛc. statt fanden, war nicht zu denken; nur ließ Flacius sich in der Straßburger Disputation herbei, auf das Wort „Substanz" zu verzichten und es mit „essentiales vires" zu vertauschen, ohne das „Accidens" anzunehmen. Zuletzt, da er weder zu Mannsfeld noch zu Berlin, noch in Schlesien noch zu Basel ein bleibendes Asyl finden konnte, kehrte er wieder nach Frankfurt zurück, und schon wollte man ihn sammt seiner krank darniederliegenden Familie auch hier wieder ausweisen, als er 1575 wie ein zu Tod gehetztes Wild starb. So endete der Achilles des lauteren Lutherthums, dem er den endlichen Sieg durch seine rastlose und fanatische Thätigkeit in That und zahlreichen Schriften verschaffte. Sein Tod wurde von seinen Gegnern als ein freudiges Ereigniß begrüßt. — Geschichte der lutherischen Reformatoren von Caspar Ulenberg, aus dem Lat. übersetzt, Mainz 1837; Arnolds unpart. Kirchen- und Ketzerhistorie; Döl-

lingers Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen, Regensburg 1848, Bd. II. S. 224 ꝛc. in dem trefflichen Artikel: Mathias Flacius Illyricus, und Bd. III. S. 437 ꝛc.; J. B. Ritter, M. Flacii Illyrici Leben und Tod, 2te Aufl., Frankfurt u. Leipzig 1725; A. Twesten, M. Flacius Illyricus ꝛc., Berlin 1844; O. Grubers Artikel „Flacius“ in der allg. Encyclopädie von Ersch u. Gruber. [Schrödl.]

Flagellanten, s. Geißler.

Flaminius, Marcus Antonius, Sohn des gleichnamigen, als Professor zu Bologna 1536 verstorbenen Vaters, ausgezeichnet unter den lateinischen Schriftstellern und Dichtern seiner Zeit, zeichnete sich leider, obwohl er dem geistlichen Stande angehörte, nicht im gleichen Grade als katholischer Christ aus, indem er einige Zeit lang der auch an manchen Orten Italiens hervortretenden Neigung zur Glaubensneuerung sich hingab, wie sich in seinen von Camerarius veröffentlichten Briefen zeigt. Deßhalb, meint man, habe er 1545 die ihm vom Papst Paul III. angebotene Stelle eines Secretärs beim Concil zu Trient ausgeschlagen. Jedoch Pallavicini in seiner Gesch. der Synode v. Trient bemerkt aus der Biographie des Cardinal Polus, verfaßt von Beccatelli, der heilsame Umgang mit diesem Kirchenfürsten zu Viterbo habe ihn auf den rechten Weg zurückgeführt, so daß er sodann katholisch schrieb und starb (s. Pallav. istoria d. C. d. Trento, t. 2. l. 6. cp. 1. p. 79, Faenza 1793). Polus, bei dem (sowie bei dem Cardinale Alexander Farnese) Flaminius in hoher Gunst stand, war es denn auch, auf dessen Befehl er, der erste unter seinen Landsleuten, in lateinischen Versen die Psalmen Davids herausgab, deren göttliche Erhabenheit und Majestät er in ausgezeichneter Weise ausdrückt, und so dem Franz Spinola zur Fortsetzung auf dieser Bahn vorleuchtete. Wohl würde es Flaminius hierin in der Folge noch weiter gebracht haben, wenn ihn nicht der Tod schon in der Blüthe seiner Jahre 1550 dahin gerafft hätte. Anton Caraccioli (in vita Pauli IV.) erzählt, Flaminius habe noch auf seinem Sterbelager so sehr an dem reinen Styl gehalten, daß er bei Ablegung des Glaubensbekenntnisses vor dem Priester, welcher ihm die Sterbsacramente administrirte, sich des Wortes „transsubstantiatio“ als eines Barbarismus enthielt, nicht aber, als hätte er an der Transsubstantiationslehre selbst gezweifelt, denn als der Priester drohte, ihm, falls er dieses Wort nicht aussprechen würde, die Sacramente zu verweigern, wiederholte er es öfter nacheinander so laut er es nur vermochte. Er schrieb eine Paraphrase über die prima philosophia des Aristoteles, Commentare zu dem Psalter, eine in Versen abgefaßte Paraphrase über 30 Psalmen, Gedichte de rebus devinis, 4 Bücher Gedichte an Turrianus ꝛc. Seine 8 Bücher Gedichte nebst dessen Leben erschienen 1727 zu Padua in einer neuen von Fr. M. Mancuro besorgten Edition, und seine carmina sacra wurden später noch öfters edirt. S. Iselius und Jöchers Lexica; den thesaurus libr. rei Catholicæ, Würzb. 1847, s. v. Flaminius; M. A. Flaminius und seine Freunde ꝛc. von Dr. C. B. Schlüter, Mainz 1847. — Ein anderer Flaminius, Nobilius zugenannt, von Lucca, Verfasser mehrerer Schriften, angesehener Theolog und Kritiker seiner Zeit, gestorben 1590, war unter Papst Sixtus V. Mitglied der Congregation zur Verbesserung der Vulgata, und gab 1588 eine aus den alten lat. Kirchenvätern gezogene Sammlung der Ueberreste der sogenannten Versio Itala heraus, die nachher von Thomasius, Martianäus, Bianchi und Sabatier vervollständiget wurde. Dupin, nouvell. biblioth. t. 17. p. 154., Amsterd. 1710. [Schrödl.]

Flavian von Antiochien gehört jener für seine Vaterstadt traurigen Zeit des vierten Jahrhunderts an, wo das bedauernswerthe, durch arianischen Fanatismus hervorgerufene Schisma die angesehene Kirche von Antiochien durch 85 Jahre in große Verwirrung stürzte und in alle Seiten des christlichen Lebens tief eingreifend, ihre Grundpfeiler mächtig erschütterte. Unvermeidlich war es, daß

Flavian, da er frühzeitig all' seine Kraft und Thätigkeit der Kirche zuwandte, in die kirchlichen Wirren seiner Geburtsstadt hineingerissen wurde. Nebst den Arianern stritten zwei katholische Parteien, die Eustathianer und Meletianer, um den Bischofstuhl, jede ihn für den von ihr Gewählten in Anspruch nehmend. In der wichtigen Frage nun, wer wohl rechtmäßiger Bischof von Antiochien sei, ob Meletius, der nach dem Tode des von den Arianern wegen seiner Orthodoxie gewaltsam vertriebenen Bischofs Eustathius auf ordentlichem Wege gewählt worden war, oder aber Paulinus, welcher später jener Partei, die, wie sie dem Eustathius bei seinen Lebzeiten unerschüttert anhing, auch nach dessen Tode sich von den übrigen Katholiken der Stadt gesondert hielt, unter der einflußreichen Mitwirkung Lucifers, Bischofs von Calaris, vorgesetzt wurde, entschied sich Flavian für den Erstern und wurde bald ein Führer und eine kräftige Stütze seiner Partei. Sein Ansehen und sein Einfluß wuchs mit jedem Tage, so daß man ihm schon als Laien, und dann als Presbyter in der Abwesenheit des Meletius die Leitung der meletianischen Gemeinde anvertraute. Um der Verdienste willen, welche er bei dieser Gelegenheit sich erwarb, erhoben ihn die Seinigen nach des Miletius zu Constantinopel erfolgtem Tode (a. 381) zu dessen Nachfolger, als welcher er auch von den auf der Constantinopolitanischen Synode versammelten orientalischen Bischöfen trotz dem thätigen Widerstreben des für die Einigkeit eifernden Gregors von Nazianz bestätigt und anerkannt wurde. So leicht nach Gregors Vorschlage ohne neue Wahl durch allgemeine Anerkennung des Paulinus als rechtmäßigen Vorstehers der antiochenischen Kirche aller Streit beseitigt werden konnte, um so heftiger entbrannte er nach Flavians Ernennung, welche neuen und reichlichen Nahrungsstoff lieferte. Denn nicht bloß die Eustathianer widersetzten sich dem Flavian mit großer Bitterkeit, sondern auch die ägyptischen und occidentalischen Bischöfe verwarfen seine Wahl mit Entschiedenheit, sich berufend auf das bereits früher zwischen beiden Theilen getroffene und feierlich bestätigte Uebereinkommen; in Folge dessen zur gütlichen Schlichtung des gehässigen Streites beim Absterben des Einen der Ueberlebende allein ohne eine neue Wahl der streitigen Kirche rechtmäßig vorzustehen hätte und allerorts anzuerkennen wäre. Da nun dieser Vertrag, welchem gemäß Paulinus einziger und rechtmäßiger Bischof sein sollte, durch Flavians Erhebung gebrochen war, klagten die gereizten Abendländer, die schon ehedem den Paulin bevorzugten, laut über Treubruch, weigerten sich aller Gemeinschaft mit Flavian, und warfen den Morgenländern, weil sie diesen bestätigten, ihr unbedachtsames und für den kirchlichen Frieden so verderbliches Benehmen ohne Rückhalt öffentlich vor, wodurch die Spannung zwischen dem Oriente und Occidente vermehrt und die Flamme der Zwietracht höher angefacht wurde. Nichts half auch in diesem schwierigen Handel Paulins Tod, welcher im J. 389 eintrat. Sein Anhang verehrte den von Paulin vor seinem Ende geweihten Evagrius als Vorsteher und brachte eine Klage gegen Flavian vor den Thron des Imperators Theodosius. Auf kaiserliches Geheiß sollte Flavian seine Sache zuerst in Rom, und als die Occidentalen die Verhandlung dem Theophilus von Alexandrien und den ägyptischen Bischöfen, weil man daselbst noch den hohen Geist und den ächt christlichen Sinn des großen Athanasius fortlebend wähnte, zu übertragen beschlossen hatten, in Alexandrien führen. Da aber Flavian über die Rechtmäßigkeit seiner Ansprüche zu verhandeln sich durchaus weigerte, ließ der Kaiser, dessen Gunst er inzwischen sich und den Antiochenern durch eine Reise an seinen Hof gewonnen hatte, in seinen Versuchen, Frieden zu stiften, getäuscht, die Sache auf sich beruhen. So währte die unglückselige Spaltung bis zu dem Tode des Evagrius (392) fort, nach welchem wenigstens eine theilweise Beilegung erfolgte. Flavian brachte es nämlich durch sein Bemühen dahin, daß dem Evagrius kein Nachfolger gegeben wurde, wodurch der erste Schritt zur erwünschten Aussöhnung geschah. Antiochiens Bürger unterwarfen sich nun zum großen Theile dem Fla-

vian, auch des hl. Chrysostomus und Theophils von Alexandrien thätige Verwendung beim römischen Stuhle krönte der glücklichste Erfolg, so daß Flavian wieder in die römische und abendländische Gemeinschaft zugelassen wurde. Dennoch verharrte ein Theil der Eustathianer hartnäckig in der Trennung bis gegen das Jahr 415, wo sie die Beredtsamkeit Alexanders, des zweiten Nachfolgers Flavians, endlich vollends zur Einigkeit zurückführte. Flavian selbst aber, der erste Wiederhersteller der lange gestörten Einheit, wirkte bis zum J. 404 segenbringend in seiner Gemeine und starb im Rufe großer Heiligkeit. — Chrysostomus erwähnt in seinen Homilien seiner öfter mit besonderem Lobe und beschreibt dessen Reise zum Kaiser, um den Antiochenern die kaiserliche Huld zuzuwenden. Theodoretus (Hist. Eccl. IV. 25.) kann nicht genug Rühmliches über Flavian als eifrigen Vertheidiger des orthodoxen Glaubens gegen die Arianer vorbringen und citirt auch mehrere Homilien, welche unser Bischof zu diesem Ende verfaßt haben soll. Aber weder diese noch andere Werke Flavians sind auf die Nachwelt gekommen. Nach Dupin's Dafürhalten (N. Biblioth. auct. eccl. T. III.) sollen einige Homilien, welche dem Chrysostomus zugeschrieben werden, unsern Flavian zum Verfasser haben. [Hauswirth.]

Flavian von Constantinopel begleitete die hohe Würde eines Patriarchen in der griechischen Kaiserstadt vom Jahre 446 bis 449 in einer sehr schwierigen und bewegten Zeit, wo die morgenländische Kirche von Häresien zerrissen, und von Streitigkeiten uud Zerwürfnissen bis in das innerste Mark erschüttert war. In diesen verwirrten Verhältnissen entwickelt der Patriarch der weitherrschenden Metropole einen Tugendglanz und eine ächt christliche Charakterstärke, welche uns die gerechteste Bewunderung und Anerkennung abdringt. Bescheiden aber fest, geduldig aber unerschüttert, vergißt er keinen Augenblick seine hohe Stellung und die ihm dadurch auferlegten heiligen Pflichten. Als ihm nach seiner Wahl im Namen des Kaisers anbefohlen wurde, diesem Eulogien zu senden, aber die von ihm geschenkten Brode zurückgewiesen wurden mit dem Bedeuten, die Eulogien müssen von Gold sein, erwiederte der Patriarch mit apostolischem Freimuthe: „Gold und Silber habe ich nicht und die Kirchenschätze sind nicht mein." — Als die monophysitische Häresie, eine Ausgeburt des Archimandriten Eutyches (s. d. A.), unter seinen Augen zu Constantinopel ihr Haupt übermüthig erhob und Vieler Herzen bethörte, bewährte sich Flavian als wackeren und unerschrockenen Verfechter des katholischen Lehrbegriffes und gab lieber alles hin, ehe er an der Wahrheit zum Verräther ward. Hiemit beginnt aber eine Kette von Drangsalen, welche über unsern Bischof hereinbrachen. Auf die Anklage, welche Eusebius von Doryläum gegen den neuen Häresiarchen vor dem Stuhle des Patriarchen erhob, veranlaßte Flavian auf einer zu Constantinopel (448) versammelten Synode eine Untersuchung der eutychianischen Lehre, deren Resultat die Verdammung derselben als ketzerisch und die Ausschließung des Urhebers aus der Kirchengemeinde war. In diesem Ausspruche durch das Urtheil des großen Papstes Leo, an den er die ganze Sachlage berichtete, bestärkt (Leon. opp. ed. Quesnell. ep. 24. ed. Baller. ep. 28.), wagte der glaubensvolle Patriarch muthig den schweren Kampf gegen die bereits zahlreichen und mächtigen Anhänger des Eutyches. Allen voran an Haß und Gewaltthätigkeit gingen zwei einflußreiche Männer, der Eunuch Chrysaphius, des Kaisers Theodosius II. allvermögender Günstling, und Dioscurus (s. d. A.), Alexandriens herrschsüchtiger Bischof. Beide gegen Flavian persönlichen Groll hegend, arbeiteten gemeinschaftlich mit Eutyches, welchen sie unter ihre mächtige Aegide stellten, an dem Untergange des orthodoxen Bischofes. Da dieser durch Nichts, selbst nicht durch des dem Eutyches geneigten Kaisers Ungunst und Drohung sich einschüchtern, oder wohl gar von seiner katholischen Ueberzeugung abbringen ließ, drangen seine Widersacher, kein Mittel zur Sättigung ihres Hasses scheuend, dem Kaiser unter dem Vorwande einer kirchlichen Beilegung des Streites die Berufung einer Synode

ab, welche zu Ephesus unter dem Vorsitze des leidenschaftlichen Dioscurus (449) zu Stande kam. Von einer Synode, wo nur erbitterte Feinde Macht und Einfluß übten, konnte Flavian nichts Gutes erwarten. Wirklich wurde in dieser unordentlichen Versammlung, was immer niedriger Trug zu ersinnen und zügelloser Despotismus auszuüben vermochte, gegen den katholischen Bischof gewendet. Hier entlud sich über ihn verderblich das finstere Gewitter, das seine rachsüchtigen Feinde nach und nach über sein Haupt heraufbeschworen hatten. Zuerst traf ihn die Demüthigung, den Eutyches von allem Vorwurfe der Ketzerei losgesprochen triumphirend zu schauen; dann folgte die Schmach, sich selber, nachdem man ihm das Stimmrecht entzogen, eines ungerechten Verfahrens in der Sache des Häresiarchen angeklagt, ohne gebührende Untersuchung für schuldig erklärt, seines hohen Amtes entsetzt und mit Excommunication belegt zu finden. Unbeachtet blieb seine Appellation an den Bischof von Rom, fruchtlos die Fürbitte mehrerer Bischöfe, welche in der Versammlung den Dioscurus kniefällig um die Zurücknahme seines Spruches gegen Flavian baten. Ja selbst hiemit war der Ungerechtigkeit keineswegs Genüge gethan. Denn plötzlich erschienen mitten in dem ausgebrochenen Tumulte bewaffnete Krieger mit Ketten, und fanatische Mönche mit Knitteln und Schwertern versehen, unter Anführung des frechen Barsumas (s. d. A.), eines eutychianischen Archimandriten, drangen gegen die katholisch gebliebenen Bischöfe vor, und erzwangen von ihnen durch Drohungen und Gewaltthaten die Unterzeichnung von Flavians Absetzung. Beispiellos ist die rohe und schmachvolle Mißhandlung, welche Flavian selbst erdulden mußte. Von Dioscurus, wie Evagrius (H. E. L. II. c. 2.) erzählt, oder nach Andern von Barsumas mit Füßen getreten, wurde er von den zügellosen Trabanten der Gewalthaber der Art zugerichtet, daß er nach drei Tagen zu Hypepa in Lydien, wohin man ihn in die Verbannung schleppte, in Folge der ausgestandenen Leiden sein Leben endigte (449). Eine Synode, welche so offen alles Recht verhöhnte, und so ungescheut jegliches Herkommen mit Füßen trat, wird verdientermaßen mit dem Namen der Räubersynode (σύνοδος λῃστρική) gebrandmarkt. — In der Folge aber rechtfertigten die auf dem öcumenischen Concil zu Chalcedon (s. d. A.) im J. 451 sitzenden Väter das Andenken des mißhandelten Flavian auf das glänzendste, überhäuften es mit hohem Ruhme und erklärten den standhaften Bischof feierlich als einen für den reinen Glauben gefallenen Martyrer (Mansi. Tom VI. p. 529 Harduin T. II.). — Außer drei Briefen gegen den Eutyches, von welchen die zwei letzten in den Acten des Ephesinischen Concils und der erste bei Cotelier im 1. Bande seiner Denkwürdigkeiten (Monumens) der griechischen Kirche sich vorfinden, besitzen wir von Flavian keinen schriftlichen Nachlaß (Vgl. Liberatus Breviar. c. 11 et 12.; Katerkamp, Kirchengesch. 3. Abth. 1827 S. 174 ff.; Döllinger Lehrb. der Kirchengesch. 1. Bd. 1843 S. 127). [Hauswirth.]

Fléchier, Esprit, Bischof von Nismes, wurde den 10. Juni 1632 zu Pernes in der Grafschaft Avignon von armen Eltern geboren. Sein Oheim, Hercules Audifret, Superior der Congregation der christlichen Lehre, nahm ihn in die Congregation auf, aber die Strenge des Nachfolgers seines Oheims bewog ihn, dieselbe zu verlassen. Er ging nach Paris und widmete sich der Dichtkunst. Die Beschreibung eines von Ludwig XIV. mit großer Pracht gehaltenen Carroussels in lateinischer Sprache erwarb Fléchier viel Beifall, weil er die lateinische Sprache mit Leichtigkeit auf einen Gegenstand anzuwenden wußte, welcher den Dichtern des Alterthums unbekannt war. Weit geringern Ruhm ernteten seine Verse in französischer Sprache. Gänzlicher Mangel an Schutz und Aufmunterung durch einen hohen Gönner zwang ihn, auf dem Lande zuerst die Stelle eines Hauslehrers, dann die Leitung einer öffentlichen Schule zu übernehmen; er fand sich hier nicht an seinem Platze und glaubte seine Kräfte mit glücklicherem Erfolge verwenden zu können, wenn er sich der Kanzelberedtsamkeit widmete. Zu diesem

neuen Berufe brachte er eine lebhafte Einbildungskraft, hohe Eleganz des Ausdrucks, eine feine Beobachtungsgabe und ungemeine Leichtigkeit in der Darstellung mit, dabei war seine schwache und monotone Stimme in Trauerreden ganz geeignet, über die Zuhörer einen düstern Zug der Wehmuth und Trauer zu verbreiten. Fléchier versuchte sich in jedem Zweige der geistlichen Beredtsamkeit, aber nur seine Trauerreden erwarben ihm bleibenden Ruhm. Seine 25 Reden zur Adventszeit lassen zwar Rundung des Styls und sorgfältige Auswahl der Worte nicht verkennen, aber es fehlt ihnen an großen und erhabenen Gedanken. In seinen acht Synodal- und Missionsreden entwickelt er mit Innigkeit des Gefühls und zarter Rücksicht gegen seinen Clerus die Pflichten der Geistlichen gegen Neubekehrte, im Beichtstuhle, im Lehramte, im Unterrichte der Jugend, in ihrem Privatleben, ohne jedoch an Erhabenheit des Ausdrucks und tief religiöser Weihe den Synodalreden des Masillon an die Seite zu treten. In einer Einleitung zu seinen 20 Lobreden der Heiligen entwickelt Fléchier die Grundsätze dieser Art von Beredtsamkeit zwar auf eine richtige Weise und sagt, daß das Lob der Heiligen sein bestimmtes Maß haben müsse, daß man ihre Verdienste nicht mit denen Christi vergleichen dürfe, daß man nicht zu viele Legenden aufnehmen und in Anführung von Wundern alle Vorsicht anwenden, besonders aber zur Tugend erwecken, und diese im schönsten Lichte und in den hellsten Farben vorstellen müsse, aber in den Lobreden selbst findet man diese Grundsätze nicht immer angewendet. Die erste seiner acht Lob- und Trauerreden ist dem Andenken der Herzogin von Montausier gewidmet und im J. 1672 gehalten. Wie die meisten seiner Lobreden leidet sie an zu vielen Antithesen und das künstliche Gerippe tritt zu sehr hervor, doch finden sich in ihr Schilderungen, die an Feinheit der Beobachtung, an Anschaulichkeit der Darstellung, an Anmuth und Reiz des Ausdrucks hohes Interesse erregen. Fléchier erwarb sich durch diese Rede viel Beifall und wurde 1675 beauftragt mit der Trauerrede auf die Herzogin von Aiguillon, einer Verwandten des Cardinals Richelieu. Die Herzogin gebrauchte ihren Einfluß bei dem mächtigen Minister auf eine edle Weise und brachte die letzte Zeit ihres Lebens ganz mit Werken der Barmherzigkeit zu. Fléchier erhebt sich in dieser Rede zu einer trefflichen Würdigung des Charakters des Richelieu und des hohen Amtes eines ersten Ministers, beschreibt mit Kraft das Leben der Herzogin, die in dem Glücke der Andern ihr eigenes fand. Seine Lobrede auf den Marschall Turenne, 1676 gehalten, bildet sein Meisterwerk. Mascaron, Bischof von Toule, stritt mit Fléchier um den Preis, aber nach dem Urtheile aller Kunstkenner übertraf unser Redner seinen Nebenbuhler weit. Es finden sich nicht bloß einzelne herrliche Partieen in der Rede, sondern von Anfang bis Ende herrscht eine Begeisterung, die sich nicht erschöpft, weil ihm in dem Leben des Marschalls Hilfsmittel genug zu Gebot stehen, sein Feuer stets wieder zu beleben. Die Rede auf den Präsidenten der Kammer, Lamoignon, 1679 gehalten, schildert in einem ruhigen, milden Tone das geschäftige Leben eines hohen Richters und eines tugendhaften Mannes. Die Rede auf Maria Theresia, Königin von Frankreich, deren Leben kaum anders als durch Wohlthaten und fromme Andacht bekannt ist, hielt Fléchier 1682 und wußte die einzelnen Züge in dem Leben der Königin zierlich darzustellen, ohne nach dem Ruhme zu streben, in kräftigen Schilderungen das Leben des Hofes vorzuführen, den die Königin bloß durch ein Beispiel einer stillen Demuth und Andacht erbaute. Im J. 1686 hielt er die Rede auf den Kanzler Tellier, welche viele Reminiscenzen aus der Rede auf Lamoignon, zugleich aber auch manche lebhafte und kräftige Schilderungen darbietet. Die Rede auf Maria Anna, Dauphine von Frankreich, 1690 gehalten, zeigt anfangs eine schöne Harmonie des Styls, wird aber nachher matt und weniger ansprechend. Die letzte seiner Trauerreden ist dem Andenken seines vieljährigen Freundes, des Herzogs von Montausier gewidmet und wurde den 11. August 1690 gehalten. Der Herzog zeichnete sich

durch strenge Tugend und Rechtlichkeit mitten an einem verdorbenen Hofe aus, und Fléchier liefert in einfacher Darstellung ein kräftiges Gemälde des Lebens seines Freundes, ohne jedoch ganz der gewöhnlichen Fehler seiner Sprache sich entschlagen zu können. Fléchier studirte mit Eifer seine Vorgänger in der geistlichen Beredtsamkeit, um ihre Fehler desto besser kennen zu lernen und vor denselben sich zu wahren. Aber unwillkürlich eignete er sich manche davon an. Wurde sein Ruhm auch durch die nachfolgenden Redner verdunkelt, so darf man doch nicht vergessen, daß er in die Sprache Reinheit und Eleganz des Ausdrucks brachte und sie durch die Harmonie und die Fülle seiner Worte bereicherte. Fléchier wurde den 12. Juni 1673 zugleich mit Racine an die Stelle des Anton Godeau in die Academie aufgenommen. Seine Antrittsrede wurde mit solchem Lobe überhäuft, daß Racine, dadurch eingeschüchtert, seine Rede kaum herzustammeln wußte und ganz mit ihr durchfiel. Außer seinen Reden haben wir eine Sammlung von Briefen voll Geist und Adel bei einer liebenswürdigen Nachlässigkeit der Sprache. Seine Monographie über den Cardinal Commendon ist eine Jugendarbeit, welche mehr mit oratorischem Schmucke als mit dem tiefen Blicke eines Geschichtschreibers die großen Verdienste des Cardinals bei seiner Sendung nach Teutschland und Polen darstellt. Seine Geschichte des Kaisers Theodosius stellt diesen Fürsten in einem zu günstigen Lichte dar und überhäuft ihn zu sehr mit Lob, wovon der Grund darin zu suchen ist, daß Fléchier diese Geschichte als Erzieher des Dauphin schrieb und diesem nur hohe Begriffe von einem Regenten beizubringen hatte. Ludwig XIV. belohnte 1686 den Fléchier mit dem Bisthume von Lavaur, indem er es ihm mit den Worten übertrug: „Sie mußten lange auf eine Stelle warten, welche Sie schon seit vielen Jahren verdienten, aber ich wollte mich nicht des Vergnügens berauben, Sie zu hören.“ Bald darauf wurde ihm das Bisthum Nismes angeboten, er weigerte sich lange, es anzunehmen, mußte aber dem Wunsche des Königs nachgeben, welcher einen Mann auf diesem schwierigen Posten wünschte, der durch seine Klugheit, Sanftmuth und Beredtsamkeit die Gemüther zu beruhigen und zu gewinnen verstände. Das Edict von Nantes war seit kurzer Zeit widerrufen, die Calvinisten erhoben sich offen zum Aufstande. Die freundliche Behandlung, die Nachsicht und Liebe des Fléchier gewann viele für die Kirche, in seinen Hirtenbriefen offenbarte sich ganz sein väterlicher Geist, er mahnte stets von Gewaltsmaßregeln gegen diejenigen ab, von welchen er überzeugt war, daß sie ihre religiöse Ansicht nicht ändern, und beklagte tief die Leiden, die man sie erdulden ließ. Daher genoß er auch allgemeine Achtung selbst bei den Protestanten, und die Fanatiker, welche sengend und brennend die Provinz durchzogen, verschonten seine Wohnung. Zugleich belebte er den Eifer seines Clerus für wissenschaftliche Studien und leuchtete ihm mit dem Beispiele eines frommen und reinen Wandels voran. Er beförderte auf jede Weise den religiösen Sinn der Gläubigen und zeigte für sie eine Herablassung und einen Eifer, der sie unwiderstehlich anzog. Zugleich wußte er mit Kraft und Energie die Rechte der Kirche zu schützen und die Mißbräuche abzustellen. In der harten Zeit, wo seine Provinz verwüstet und durch Krankheit, Mißernte und Hungersnoth bedrängt wurde, ertheilte er, ohne Unterschied der Person, immense Almosen, stellte den Bau von Kirchen ein, um Mittel zur Wohlthätigkeit zu haben, und ertheilte zugleich die Gaben mit einer Zartheit der Rücksicht, welche den Empfänger nie in Verlegenheit brachte. So wirkte er 25 Jahre lang in einer schwierigen und bewegten Zeit, voll Kraft und Liebe zum Nutzen des Staates und zum Wohle der Kirche. Er hatte kurz vor seinem Tode eine Ahnung, daß er bald sterben würde, und trug einem Bildhauer auf, ein Grabmal in bescheidener Form für ihn zu verfertigen; dieser brachte ihm zwei Plane eines Denkmals, Fléchier wählte den bescheidenern. Er starb den 16. Februar 1710. Als Fénelon seinen Tod erfuhr, sprach er: „wir haben unsern Meister verloren.“ Haben die meisten seiner Reden für uns auch keinen

großen Werth mehr, so bleiben dennoch seine Trauerreden ein Muster der Beredtsamkeit und sind bisher nur von Bossuet übertroffen worden. Die Reden des Fléchier wurden schon 1712—1714 durch P. Magnus Schleier und P. Columban Betz dem teutschen Publicum bekannt gemacht. Von 1749—1755 wurde von Protestanten eine Ausgabe verfertigt, welche die Reden sehr verstümmelt gab. 1760 erschien eine vollständige Ausgabe in 7 Theilen in Augsburg bei J. Wolff. Ueber das Leben des Fléchier vgl. Niceron, mémoires tom. II. Trevoux, mémoires des hommes illustres, III. 230. D'Alembert, éloges. La Harpe cours de la literature, tom. VII. [Lutz.]

Flectamus genua (Laßt uns die Kniee beugen) ruft in der römischen Liturgie der Celebrant an einigen wenigen Tagen im Jahre (z. B. am Charfreitage, an drei Quatembermittwochen, an drei Quatembersamstagen) nach dem Zurufe „Oremus" vor einer oder mehreren Orationen, senkt zugleich das rechte Knie bis zur Erde, und hält es gesenkt, bis der Altardiener ihn mit dem Worte „Levate" (Hebet sie auf) auffordert, es wieder zu erheben. In der feierlichen Messe ruft das „Flectamus genua" der Diacon und das „Levate" der Subdiacon; der Celebrant dagegen ruft in derselben wohl „Oremus", bleibt aber darauf stehen, während Diacon und Subdiacon beide Kniee (so lehren ausdrücklich Merati, Romsee und andere Rubricisten) beugen. Uebrigens findet sich dieser Gebrauch schon in den ältesten Sacramentarien der römischen Kirche, auch Cäsarius von Arles (hom. 34), Cassian (de noct. orat. l. 2. c. 7.) u. s. w. kennen ihn; nur wurde das „Levate" bald vor der Oration (Ord. Rom. I.; Sacram. Gelas.; Sacrament. Gregor.), bald erst vor der Schlußformel der Oration, dem „Per Dominum" ꝛc. (Ord. Rom. Vulg.; Hug. Menard. n. 242 ad Sacram. Greg.) gerufen. Auch ist es unentschieden, ob schon am Anfange der Oration oder überall erst vor der Schlußformel aufgestanden wurde. Für das Letztere zeugt der Ordo Rom. Vulgatus, vielleicht auch Cäsarius von Arles und Cassian. Es mochte hiebei in den verschiedenen Kirchen verschieden gehalten werden.

Fleetheirathen — heißen die seit der Reformationszeit in England sehr häufig vorkommenden heimlichen oder Winkelehen, die von Individuen eingesegnet wurden, welche keinen Charakter ad hoc besaßen, denen aber das Gesetz bürgerliche Gültigkeit (Civilehe) zuerkannte. Man erkennt in ihnen unschwer eine Wirkung des guten Beispiels König Heinrichs VIII. Da übrigens die geistlichen Gerichtshöfe diesen Mißbrauch censuriren und strafen konnten, so wurde die Einsegnung dieser Ehen besonders an Orten vorgenommen, welche vor den gewöhnlichen Visitationen sicher waren, namentlich auf den Capellen der Gefängnisse, und sie heißen Fleetheirathen von dem Gefängnisse Fleet, wo sie am gebräuchlichsten waren. — Es gab auch mehrere dieser Bestimmung gewidmete Tavernen, die sich gewöhnlich durch einen Schild auszeichneten, worauf zwei verschlungene Hände oder irgend ein eheliches Emblem dargestellt waren. Zu mehrerer Vorsicht hielten sich die Plyers in der Nähe oder selbst an den Thüren der Kirchen auf, von wo sie die verlegenen Liebespaare durch die Anerbietung heimlicher Trauung lockten, die Beredtsamkeit der Gesten mit der der Worte verbindend. Am bekanntesten hat sich durch seine Praxis in diesem Zweige, so wie durch die Originalität der öffentlichen Anzeigen seiner Heirathen ad libitum, wie er sie nannte, gemacht der Pfarrer Keith um das Jahr 1748. Erst im J. 1753 erfolgte ein auf Verhinderung dieser Winkelehen abzielendes strengeres Gesetz. In Folge hievon ist das Dorf Graithney (Gretna) in Schottland, wohin die Strenge des englischen Gesetzes nicht reicht, das Asyl solcher Heirathen geworden. Von 1764 an betrieb dieses Trauungsgeschäft zu Graithney ein gewisser Joseph Paisley, der Branntwein schenkte und Tabak verkaufte, und von ihm, da sein Haus auf dem Gemeindeplatz lag, kommt es, daß der Gemeindeplatz G. Green, nicht das Dorf G. bei Bezeichnung solcher Heirathen gebraucht wird. Später ging dieser Erwerbszweig

an einen Grobschmied Daniel Laing über, dessen Erben das Geschäft seit 1814 eifrig fortbetrieben. Man schätzt die Anzahl der dort jährlich vollzogenen Winkelheirathen auf 60, und es figuriren unter den zu diesem Zwecke dahin gekommenen Paaren in den Fremdenregistern des Ortes die Namen mehrerer erlauchten Personen. Die Gebühren sind nach Stand und Reichthum verschieden. Der niedrigste Preis ist 15 Guineen. [Stadlbaur.]

Fletus, s. Bußgrade.

Fleury, Andreas Hercules, Bischof von Frejus, Cardinal und erster Minister unter Ludwig XV. Er wurde geboren zu Lodève in Lanquedoc den 22. Juni 1653. Von frühester Jugend wurde er zum geistlichen Stande bestimmt, und machte treffliche Fortschritte in den Unterrichtsanstalten zu Clermont und Harcourt. Erst 15 Jahre alt erhielt er eine Domherrnstelle zu Montpellier. Im 24. Jahre wurde er Almosenpfleger der Königin Maria Theresia, nach deren Tode er in gleicher Eigenschaft an dem Hofe Ludwigs XIV. blieb. Er erfreute sich der Achtung des Hofes durch seinen Geist, seine Kenntnisse, und ein ebenso freimüthiges als feines Betragen. Der König ernannte ihn im J. 1698 zum Bischofe von Frejus. Während des Einfalls der Verbündeten erwirkte er für seine Stadt und sein Bisthum die schonendste Behandlung. Der Prinz Eugen und der Herzog von Savoyen zollten ihm ihre Bewunderung. Sein Bisthum legte er im J. 1715 wegen hohen Alters und geschwächter Gesundheit nieder. Kurz vor seinem Tode ernante ihn Ludwig XIV. zum Erzieher seines Urenkels. Mit dem größten Eifer versah er dieses wichtige Geschäft. Er suchte ebenso den Geist als das Herz des jungen Ludwig zu bilden. Im J. 1726 erhielt Fleury den Purpur, bald darauf die Stelle und Macht eines ersten Ministers, wenn er auch den Namen nicht führte. Er war schon mehr als 70 Jahre alt, und verwaltete bis zu seinem im J. 1743 erfolgten Tode, durch 16 Jahre, diese erste Stelle in Frankreich. Man wirft ihm vor, daß er den jungen König nicht genug zu den Geschäften der Regierung angehalten, ihn vielmehr davon abgehalten habe, um selbst unbeschränkter zu regieren, daß er der Langsamkeit und dem Zögern, den mit dem hohen Alter verbundenen Eigenschaften, allzusehr, daß er der Politik des Friedens um jeden Preis gehuldigt habe; daß er dem Schützlinge der Franzosen Stanislaus Leszinski nicht ausreichende Hilfe gesandt; daß er aus übelberechneter Sparsamkeit die Flotte der Franzosen vergehen ließ. Von diesen Vorwürfen trifft ihn in hohem Grade nur der letzte. Anderseits waren die 16 Jahre seiner Gewalt sehr wohlthätig für Frankreich. Dieses wird besonders einleuchtend, wenn man die Lage der Dinge, die Persönlichkeit der Regierenden vor und nach ihm in Betracht zieht, wo dann seine Zeit wie ein goldenes Zeitalter erscheint. Er erwarb Lothringen für Frankreich. Er verminderte die Abgaben, brachte Ordnung in das zerrüttete Münzwesen. Er gab dem Handel neuen Aufschwung, beschützte die Kunst und die Wissenschaft. Trotz seiner Friedensliebe konnte er die Einmischung Frankreichs in den östreichischen Erbfolgekrieg nicht verhindern. Fleury bewahrte bis zum höchsten Alter die Heiterkeit und den frohen Muth seiner frühern Jahre. Er starb zu Issy im J. 1743 und hinterließ nur ein unbedeutendes Vermögen. Ludwig XV. ließ dem verehrten Erzieher ein Denkmal errichten. Fleury war Doctor der Sorbonne, Mitglied der Académie française, der Académie des sciences und des inscriptions et belles lettres. [Gams.]

Fleury, Claude, der Kirchengeschichtsschreiber. Er wurde geboren zu Paris den 6. Dec. 1640. Sohn eines aus Rouen stammenden Rechtsgelehrten, erhielt er seine Bildung im College von Clermont bei den Jesuiten. Mit 18 Jahren (1658) wurde er Parlamentsadvocat und widmete sich mit Erfolg neun Jahre diesem Berufe. Seine Liebe zur Zurückgezogenheit und einem stillen frommen Leben führte ihn in den geistlichen Stand. Bald wurde er Erzieher der Prinzen Conti, der Gespielen des Dauphin. Im J. 1680 übergab ihm Ludwig XIV.

die Erziehung seines natürlichen Sohnes, des Prinzen von Vermandois. Nach dessen Tode (1684) übergab ihm der König die Cistercienserabtei Locdieu in dem Bisthum Rodez. Im J. 1689 ernannte er ihn zum Unterlehrer — sousprécepteur — seiner Enkel, der Herzoge von Bourgogne, von Anjou und von Berry. Im J. 1696 wählte ihn die Academie zu ihrem Mitgliede; im J. 1706 übergab ihm der König die reiche Abtei Argenteuil bei Paris, nachdem die Erziehung seiner drei Enkel vollendet war. Nach dem Tode Ludwigs XIV. wurde Fleury (1716) von dem Regenten Orleans an den Hof zurückberufen und zum Beichtvater des jungen Ludwig XV. ernannt. Im J. 1722 legte er wegen hohen Alters diese Stelle nieder, und starb am 14. Juli 1723, 82 Jahre alt. Am Hofe lebte er stets in großer Zurückgezogenheit, nur mit seinen Studien und der Verfassung seiner Bücher beschäftigt. Die kleinern Werke seiner schriftstellerischen Thätigkeit sind: Historischer Katechismus vom Jahre 1679. Sitten der Israeliten, Paris 1681. Sitten der Christen, 1682. Leben der seligen Margaretha von Arbouze, 1685. Abhandlung über die Wahl und Methode der Studien, 1686. Hierauf erschien das sehr bekannte, im gallicanischen Geiste verfaßte Kirchenrecht: Institution au droit écclésiastique, 2 Bände 1687, hierauf eine moralische Abhandlung: Pflichten der Herrn und Diener. Im J. 1691 erschien der erste Band seiner berühmten Kirchengeschichte. In kurzen Zwischenräumen folgten 20 Quartbände, mit welchen Fleury im J. 1720 seine eigene Arbeit schloß. Er hatte die Geschichte der Kirche von der Himmelfahrt Christi bis zum Jahre 1414 erzählt. Der Werth seiner Geschichte liegt in der Menge der mitgetheilten Thatsachen, in dem Reize einer einfachen und doch geschmackvollen Darstellung, in der allgemeinen Verständlichkeit, so daß das Werk auch den Laien zugänglich, eine ebenso belehrende als erbauliche Lectüre für sie ist. Für Männer vom Fach ist das Werk keine eigentliche Quelle der Geschichte, Fleury vermeidet gelehrte Untersuchungen, die Citate und Actenstücke fehlen zum großen Theile. Bei der Menge kritischer Fragen findet man bloß das Ergebniß der Untersuchungen und Ansichten des Verfassers, ohne Angabe des Weges, auf welchem er zu demselben gekommen ist. Die Erzählung selbst trägt einen allzu aphoristischen Charakter. Fleury ist zu abhängig von den Annalen des Baronius und der Conciliensammlung des Labbé, so daß er oft nur einen Auszug von dem einen und andern gibt. Nebstdem ist Fleury, wie besonders in seinem berufenen Kirchenrechte, ein entschiedener Gallicaner, und oft unbillig und ungerecht in der Darstellung des Lebens und der Bestrebungen der römischen Päpste. — Die Fortsetzung der Kirchengeschichte des Fleury unternahm Jean Claude Fabre, Priester des Oratoriums. Er hatte genaue Studien gemacht über das fünfzehnte und die folgenden Jahrhunderte; allein er besitzt nicht den Geschmack und die Gabe einer guten Auswahl des Stoffes, wie Fleury. Fast die ganze Profangeschichte nahm er in sein Werk auf, so daß er in 16 Quartbänden nur bis zum Jahre 1595 kam. Es fehlt ihm an aller Kritik; als fanatischer Gallicaner läßt er sich zu einer Menge von Unwahrheiten und Schmähungen hinreißen. Den 37sten und letzten Band dieses Werkes bildet die Table général de matières von Rondet. Das Werk Fabre's setzte der gelehrte Carmelit P. Alexander fort. In 35 Oktavbänden erzählt er die Kirchengeschichte von 1596 bis 1765. Auch diese Fortsetzung, welche großen Mangel an Geist und gutem Geschmack zeigt, konnte sich kein Ansehen erwerben. Nach dem Tode des P. Alexander (1794) fügte sein Ordensgenosse Benno noch einen weitern Band bei, der ganzen Sammlung den 86sten, in welchem er bis zum Jahre 1768 vorrückte. Schon vorher hatte P. Alexander die Schrift des Calmet: Introductio in historiam ecclesiasticam, seu historiam veteris et novi testamenti in lateinischer Uebertragung der lateinischen Uebersetzung der Kirchengeschichte des Fleury vorausgestellt, so daß das fortlaufende Geschichtswerk aus 91 Quartbänden und 2 Bänden Inhaltsanzeige besteht. Noch besitzen wir von Fleury einen Abriß oder Entwurf der

Kirchengeschichte von 1414 bis 1517, welchen Fleury im Manuscripte hinterlassen hatte. Dieser Entwurf — das 101te bis 104te Buch seiner Geschichte — findet sich zuerst abgedruckt in der neuesten Ausgabe des ganzen Werkes. Histoire écclésiastique par l'Abbé Fleury — augmentée de quatre livres — publiée pour la première fois, Paris bei Didier (1840) 6 Bände in größtem Oktav. — Vgl. Tüb. Quartalsch. Jahrg. 1845 S. 331 f. Dupin nouv. biblioth. t. XIX. p. 111. [Gams.]

Fleury (Floriacum), berühmte Abtei mit gleichnamiger Stadt an der Loire unweit von Sulli in der Diöcese Orleans, auch bekannt unter dem Namen St. Benedict an der Loire. Stifter dieses Klosters war Abt Leodebod von St. Anian, nachher Bischof von Orleans, in den ersten Jahren der Regierung Chlodwigs II. (638—657). Der erste Abt des Klosters, das anfangs die Regel Benedicts und Columbans beobachtete, hieß Mummolus, ein fleißiger Leser heiliger Bücher. Einst in Gregors Dialogen das Leben des hl. Benedict lesend und mit Schmerz der Zerstörung des Klosters Cassino durch die Longobarden gedenkend, entsendet er den Mönch Aigulph nach Cassino, um den Leib des hl. Benedict nach Fleury zu bringen. Aigulf entdeckte glücklich den kostbaren Schatz zugleich mit dem Leibe der hl. Scholastica und schafft jenen ebenso glücklich nach Fleury, während die hl. Scholastica den Cenomanensern überlassen wird, deren Bischof Verarius gleichzeitig und in derselben Absicht wie Mummolus nach Cassino geschickt hatte. Diese Translation geschah um 653, wird selbst von Paul Warnafrid bestätiget und hat das Zeugniß des Abtes Optatus von Montecassino († 760), des römischen Abtes Leo aus dem Ende des zehnten Jahrhunderts und eine Menge andere Zeugen für sich, dennoch ist sie von Mehreren in Zweifel oder gar in Abrede gestellt worden (Mabill. Annal. t. 1. p. 380, 428—30; t. II. p. 151; t. IV. 100, 691). Durch den Besitz der Gebeine des Patriarchen der abendländischen Mönche ward Fleury, wie sich Papst Leo VII. in einem Schreiben an den Abt Odo ausdrückt „quasi caput ac primas omnium coenobiorum“ (Mabill. Annal. t. III. p. 439 u. 708), und natürlich war es, daß sich um dieses Heiligthum bis zu den Zeiten der Reformation Tausende von Pilgern aus Frankreich und ganz Europa alljährlich versammelten, Päpste und Könige Privilegien, Immunitäten, Freiheiten und Schankungen auftrugen und um das ehrwürdige Grab sich eine Mustergemeinde von Benedictinern lagerte, welche mehrere Jahrhunderte lang den Segen einer eifrigen Klosterdisciplin und wissenschaftlicher Betriebsamkeit weit herum in Frankreich und selbst in andern Ländern ausgoß. Schon König Chlotar III. schenkte dem Kloster das Besitzthum Caput-cervium (Sacerge), und im Constitut des Aachner-Conventes vom J. 817 wird es bereits unter den angesehensten Klöstern des fränkischen Galliens, die dem Kaiser zu Geschenken und Kriegsdienst verpflichtet waren, zuerst genannt (Mab. Annal. t. I. p. 499; t. II. p. 436); später zeigte sich vorzüglich Carl der Kahle sehr freigebig. Dem materiellen Wachsthum des Klosters entsprach das geistige, ersichtlich aus Mummolus, dem fleißigen Leser († 679), aus Aigulph, welcher Benedicts Leib nach Fleury brachte und um 661 als Abt in das zerrüttete Kloster Lerin berufen, ein Opfer seines Eifers wurde, und aus Alcuins Belobung des Abtes Magulf von Fleury, der für die Brüder ein eigenes Lesezimmer sammt Privatcapelle und dem hl. Benedict einen Altar erbaut habe (Mabill. Annal. t. I. p. 463, 546; t. II. p. 243). Höhere Geistesblüthen trieb das Kloster unter Theodulph, dem gelehrten Bischof von Orleans und zugleich Abt von Fleury; in seinen Capiteln an die Priester seiner Diöcese ep. 19. räth er diesen, ihre Blutsverwandten in die Schule zum hl. Kreuz, oder zu St. Anian, oder zu St. Benedict (Fleury) zu schicken (Mabill. Annal. t. II. p. 314 u. 445; s. Art. Theodulph von Orleans). Nach Theodulphs Tod († 821) zierte unter Ludwig dem Frommen das Kloster der Mönch und Schriftsteller Adrevald (al. Arevald, Adalbert), und verfaßte unter der Regie-

rung Carls des Kahlen eine Schrift über die Wunder des hl. Benedict, fortgesetzt von Adelerius, einem andern Mönch von Fleury (Mab. Annal. t. III. p. 214; v. bibliotheca Eccl. J. A. Fabricii, Hamb. 1718. in Sigiberto Gembl. p. 105 und Trithemio p. 76). Vermehrt wurde außerdem das Ansehen von Fleury um diese Zeit durch ein „hospitale nobilium" und ein „hospitale pauperum," errichtet von Ludwig dem Frommen (Mab. Annal. t. III. p. 214), und durch einen Zuwachs von Reliquien aus dem Kloster St. Denys sammt einem jährlichen großen Feste zu Ehren derselben, wie auch zu Ehren des hl. Benedict am 4. Dec. alljährlich ein großes Fest gehalten wurde, welches zugleich ganz Frankreich feierte; für die Frauen, die das Kloster nicht betreten durften, wurde außerhalb desselben in einem waldumkränzten Ort der Reliquienschatz unter einem Zelte zu gewissen Zeiten exponirt (Mab. Annal. t. II. p. 515, t. III. p. 215). Allein störend traten dieser friedlichen Entwicklung die Raubzüge der Normannen entgegen, welche 865 das Kloster verbrannten, nachdem sich die Mönche mit dem hl. Benedict geflüchtet hatten, 878 abermals nach Fleury kamen, aber von dem tapfern Abt Hugo geschlagen wurden (Ibid. t. III. p. 119 u. 215) und 909 zum dritten Male erschienen; dießmal schlug ihr Dux Rainald in dem Dormitorium der Mönche sogar seine Wohnung auf, aber Nachts erschien ihm St. Benedict und kündigte ihm seinen nahen Tod an und so geschah es auch. Seitdem bekamen die Normannen vor dem hl. Benedict einen großen Respect, und hat nachher Rollo, selbst da er noch Heide war, das Kloster Fleury stets geschont (M. Annal. t. III. p. 216, 333, 337). Trotz diesen der klösterlichen Zucht ungünstigen Ereignissen scheint die Disciplin zu Fleury noch im Anfang des zehnten Jahrhunderts im Wesentlichen bestanden zu haben, allein um 930 war sie wie überall in Frankreich völlig aufgelöst. Betrübt über den tiefen Verfall der Ruhestätte des hl. Benedict, erbat sich Graf Elisiard vom König Rudolph das Kloster, um es in Ordnung zu bringen, und verfügte sich in Begleitung von zwei Grafen und zwei Bischöfen und dem hl. Odo (berühmten Abt von Clugny) nach Fleury. Als der Zug nach Fleury kam, griffen die Mönche zu den Waffen, und während die Einen die Eingänge vertheidigten, standen die Andern auf den Dächern, um mit Steinwürfen sich der Einführung eines auswärtigen Abtes und Vorstehers zu widersetzen. Nach dreitägigen vergeblichen Unterhandlungen beugte ein rascher und kühner Entschluß Odo's den Trotz der Mönche. Gegen den Rath seiner Begleiter ritt er ganz allein gerade auf das Kloster zu, den erstaunten Mönchen entfielen die Waffen und sie sanken dem Heiligen reumüthig zu Füßen. Odo blieb nun einige Zeit zu Fleury, stellte die Unordnungen, namentlich den Eigenbesitz und das Fleischessen ab, und hatte die Freude, die Mönche allmählig der früheren Disciplin zugeführt und mit einem eifrigen Zuwachs von Laien, andern Mönchen, Canonikern und selbst Bischöfen, die ihre Würde niederlegten, vermehrt zu sehen. Deßhalb kam aber Fleury nicht in Abhängigkeit von Clugny (M. Annal. t. III. p. 399, 436). Seitdem stieg Fleury noch auf eine höhere Stufe der Blüthe und des Ruhmes als je früher der Fall gewesen. Mönchen von Fleury wurden viele auswärtige Klöster zur Reformation übergeben, und Colonien von Fleurensern pflanzten Zucht und Kenntnisse in der Nähe und Ferne an (M. Annal. t. III. p. 428, 435, 475, 503, 505, 533, 554, 644 etc.). Selbst Spanier und Teutsche finden sich unter den Fleurensern, wie z. B. Dietrich von Hersfeld, der Verfasser der Schrift über die sogenannte Illation und Zurückführung des Leibes des hl. Benedict von Orleans nach Fleury (M. Annal. t. III. p. 215. u. t. IV. p 357 u. 233). Die um das Jahr 1000 niedergeschriebenen Gewohnheiten der Abtei geben über die damals üblichen Gebräuche und Einrichtungen des Klosters wichtige und interessante Aufschlüsse; man erfährt daraus die große Wohlthätigkeit dieses Klosters gegen die Armen, von denen am grünen Donnerstag, zu Pfingsten und andern Zeiten des Jahres 100 ausgespeiset wurden; zudem bestand seit alten Zeiten fortwährend ein Xenodochium für Arme an der Benedicts-

Basilica (s. M. Annal. t. III. p. 632; t. IV. p. 60). Ganz besonders hob sich seit Odo's Reform die Schule zu Fleury, aus welcher einer der größten Gelehrten damaliger Zeit, Abbo, hervorging, der schon als Knabe unter dem Abt Wilfald ins Kloster kam, noch jung zum Lehrer im Gesang und in der Arithmetik, Grammatik und Dialectik bestellt wurde, sodann zu Paris und Rheims Philosophie und Astronomie hörte, zu Orleans um beträchtliches Geld die Musik lernte, aber insgeheim, aus Furcht vor Neidern, Rhetorik und Geometrie für sich selbst studirte, und so mit dem Reichthum aller damals zugänglichen Kenntnisse geschmückt wieder das Lehramt zu Fleury verwaltete, und im zehnten Jahrhunderte mit Remigius von Auxerre, Hucbald Mönch von Elnon, Frodoard, Gerbert und Fulbert von Chartres einen der ersten Plätze unter den Wiederherstellern der Wissenschaften einnahm. Unter seinen sehr zahlreichen Schülern aus Frankreich und andern Ländern stehen oben an die Engländer, welche indeß auch schon vor Abbo Mönchszucht und Kenntnisse zu Fleury erlernten; so empfing daselbst der hl. Bischof Oswald von Worcester, ein Geistesverwandter und Mitgehilfe Dunstans bei dem Reformationswerke der englischen Kirche (s. meinen Art. Dunstan) seine Bildung; der andere Mitgehilfe Dunstans, der hochverdiente Bischof Ethelwald von Winchester, sandte eine Mission nach Fleury, um in die hier blühende Disciplin Einsicht zu nehmen, und Dunstan selbst bediente sich bei seiner sogenannten Concordie auch der Observanzen von Fleury; vor ihm hatte schon sein Vorgänger, der Erzbischof Odo, das Erzbisthum nicht eher angenommen, bis er das Ordenskleid aus Fleury erhalten hatte (s. Dunstan; Mab. Annal. t. III. p. 456, 483, 538, 541, 561; t. IV. p. 79). Abbo mußte auf eine Einladung des Bischofs Oswald sogar nach England reisen und lehrte daselbst im Kloster Ramsey von 985—987; übrigens blieb Abbo selbst als Abt ein fleißiger Pfleger der Wissenschaft, der seinen Mönchen stets das Studiren und Dictiren als besonderes Mittel gegen die Versuchungen anempfahl und mehrere Schriften verfaßte (s. Abbo; Mab. Annal. t. IV. p. 28, 46, 92, 106, 123, 173, 687). Unter Abbo's Schülern im Kloster Fleury ragten hervor: Aimoin, Verfasser der gesta Francorum (Bouquet, script. rer. Gall. t. III. p. IX. u. 20 etc.), eines sehr interessanten Lebens seines Lehrers Abbo (bei Joh. a Bosco in der „Floriacensis vetus bibliotheca Benedictina," Lugd. 1605) und von vier Büchern Wunder des hl. Benedict (Ibid. vgl. M. Annal. t. III. p. 660 u. t. IV. p. 123, 170—174 u. 204); der Mönch und Scholasticus Constantin, mit welchem der berühmte Gerbert (nachher P. Sylvester II.) im Briefwechsel stund und welchen dieser einen edlen und sehr unterrichteten Scholaster nannte und ihn zu sich einlud, beifügend, er möge aus Fleury Bücher mitnehmen: „Comitentur iter tuum Tulliana opuscula, et de republica, et in Verrem, et quæ pro defensione multorum plurima Romanæ eloquentiæ parens conscripsit" (Mab. Annal. t. III. p. 602); die Mönche Gerard, Vitalis, Tortarius, Gausbert ꝛc. (M. Annal. t. IV. 173; a Bosco, bibl. Flor.). Außerdem verfaßten gleichzeitig mit Abbo und nach ihm im Verlaufe des elften Jahrhunderts noch mehrere Fleurenser Mönche Schriften, z. B. der Mönch Isenbard ein Büchlein über die Auffindung des Leibes des hl. Jodoc (M. Annal. t. III. p. 642), der Mönch Helgaldus das Leben des K. Robert, † 1031 (bei Bouquet, script. rer. Gall. t. X.), und haben sich auch später noch Chronisten und Schriftsteller unter ihnen hervorgethan, wie bei a Bosco, Bouquet und aus hist. litt. de la France zu ersehen. Vor allem blieb im ganzen Mittelalter bis tief ins 16te Jahrhundert hinein die Schule zu Fleury in hohem Ansehen. Nicht selten studirten hier 5000 Schüler, deren jeder nach Möglichkeit zwei Handschriften als Honorar für den genossenen Unterricht schenken mußte. Deßgleichen mußten auch alle von Fleury abhängigen Klöster zur Unterhaltung der Bibliothek eine jährliche Beisteuer liefern. So kam das Kloster in den Besitz eines unermeßlich kostbaren Manuscripten- und Bücher-Schatzes, mit dem in der Folge die Hugenotten, wie

überall in Frankreich, im Namen des reinen evangelischen Lichtes nichts Besseres zu thun wußten, als ihn großentheils zu zerreißen, zu vernichten und zu zerstreuen! Gerade so machten sie es auch mit den katholischen Tempeln und allverehrten Heiligthümern des Landes, und Fleury hatte noch von einem großen Glücke zu reden, daß diese frevelhaften Räuber und Zerstörer, welche sich auch überall ein besonderes Geschäft daraus machten, die Leiber der Heiligen zu Asche zu verbrennen, doch noch den Leib des hl. Benedict übrig ließen und das ihm geweihte Klostergebäude nicht zerstörten, nachdem sie zu wiederholten Malen allen hier von der Pietät der ganzen Nation im Verlaufe vieler Jahrhunderte zusammengetragenen kostbaren Kirchen- und Klosterschmuck geraubt hatten! In neuerer Zeit schlossen sich die Fleurenser an die Congregation des hl. Maurus an (M. Annal. t. IV. p. 174; a Bosco, l. cit.; Encyclopädie von Ersch und Gruber). Von den Fleurenser Mönchen sind zu unterscheiden die Floriacenser oder Florenser, welche den Abt Joachim von Floris zum Stifter haben (s. Floriacenser). [Schrödl.]

Flodoard, auch Frodoard, seltener Floard genannt, bekannt als Historiker und durch sein bewegtes Leben, wurde geboren in der Champagne im alten Sparnacum, dem heutigen Epernay bei Rheims im J. 894. Mit schönen Gaben und Vorliebe für classische Sprachen und die Kirchenväter trat er in den Benedictinerorden. Für seine Tüchtigkeit zeugen zwei ihm anvertraute Gesandtschaften, indem ihn der Erzbischof Artald von Rheims 936 zu Papst Leo VII. sandte, der Flodoard ehrenvoll aufnahm, und 943 war er Gesandter bei Otto I., dem teutschen König. Auch auf mehreren Synoden treffen wir ihn. Von seiner Pfarrstelle zu Cormicy verdrängte ihn der Graf Heribert von Vermandois zu Gunsten seines 15jährigen Sohnes Hugo, den er zum Erzbischof von Rheims erhoben hatte. Endlich ward er Bischof von Noyon und Tournay, aber der König Ludwig IV. von Frankreich ließ ihn seinen Stuhl nicht besteigen. Auch als Abt vom heiligen Remigius zu Rheims scheint ihm das Leben sauer gemacht worden zu sein, daher er diese Würde 965 niederlegte, um in Ruhe den Wissenschaften leben zu können; er soll auf seine Pfarrei Cormicy zurückgetreten sein. Aber nur ein Jahr ward ihm diese Ruhe zu Theil, indem er 966 starb. Er hinterließ: Liber de Romanis Pontificibus von Petrus bis Leo VII., wovon nur ein Theil im Druck erschien, welche Papstgeschichte (größtentheils metrisch bearbeitet nach Anastas. bibliothec.) er bis 936 geführt hat. Wichtiger ist seine Geschichte der Kirche von Rheims: Historia ecclesiæ Remensis T. IV. Er führte sie bis zum Jahre 948 (in französ. Uebersetzung von Nicol. Chesneau, Rheims 1580); der lateinische Grundtext wurde herausgegeben von Jac. Sirmond, Par. 1611, 8., Venet. 1728, T. IV., und von Couvenier, Duay 1617. Flodoard hat dieses Werk nach den besten Quellen bearbeitet. Sein Chronicon endlich geht vom Jahre 817 bis in das Jahr seines Todes, ein Werk voll Treue und Pünctlichkeit (Annales sive chronicon ab anno 817—966); in den Sammlungen von Pithöus, Bd. XII.; Duchesne, Bd. II.; Bouquet, script. rer. Gall. T. VIII.; Pertz, Monument. Germ. hist. T. V.; (warum Aschbach und Binder diese Chronik erst bei 919 beginnen lassen, statt bei 817, ist mir nicht klar). Gedichte soll er auch hinterlassen haben, und nach Iselin vitæ sanctorum, worunter wahrscheinlich seine Papstgeschichte zu verstehen ist. Außer den bereits angeführten Quellen mag über Flodoard nachgelesen werden: Siegebert. Trithem. Bellarm. Possevinus. Vossius de hist. lat. l. 2. p. 347. [Haas.]

Florentius, Mönch zu Worcester in England, auch Bavonius genannt, gestorben um 1118, machte sich sehr verdient durch Verfassung einer bis zu seinem Todesjahr fortlaufenden Chronik, worin er unter Grundlegung der Universalchronik des bekannten Irländers Marianus Scotus († 1082—1083 zu Mainz) Auszüge aus Beda, den größten Theil von Assers Biographie des K. Alfred, manche andere werthvolle, besonders genealogische Nachrichten, und die für die

englische Geschichte werthvollste Uebersetzung der angelsächsischen Chronik einschaltete, der wichtigsten Quelle für die ältere Geschichte Englands nach Beda, und einer der wichtigsten in der ganzen Historiographie des nördlichen Europas. Werthvoll ist diese Uebersetzung der angelsächsischen Chronik deßhalb, weil sich Florentius dabei vorzüglicher Handschriften bediente und das Angelsächsische auch richtiger ins Lateinische übertrug, als es bei den andern Chronisten merklich ist. Da Florentius treu und genau dem Texte des Marianus folgte, so wurde sein Chronicon häufig als das chronicon Mariani bezeichnet. Fortgesetzt wurde die Chronik des Florentius von ein Paar andern Mönchen seines Klosters bis zum J. 1154. Waitz, der im siebenten Buche der Mon. hist. Germ. (script. 5.) das dritte Buch der Chronik des Marianus Scotus mit einer beleuchtenden Vorrede herausgab, hat am Ende als Beisatz angefügt, was er in der Chronik des Florentius und ihrer Fortsetzung zur Illustrirung der teutschen Geschichte Erhebliches fand. Gedruckt ist die Chronik des Florentius zu London 1592 und zu Frankfurt 1601 Fol. hinter flores hist. des Matthäus von Westminster. Simeon von Durham, Vorsänger der St. Cuthbertskirche zu Durham, hat in seiner ums J. 1129 verfaßten Chronik (848—1129) das Werk des Florentius großentheils wörtlich zu Grund gelegt. S. Gesch. von England, von Lappenberg, B. I. S. 58; und bei Pertz Mon. hist. Germ. loc. cit. und besonders S. 492—94. [Schrödl.]

Florentius Radewin, s. Radewin.

Florenz, Kirchenversammlung, s. Ferrara-Florenz.

Florenz, Pseudoconcil im J. 1787, s. Pistoja.

Floriacenser oder **Florienser**. Die Zeit von der Mitte des eilften Jahrhunderts an war nach einer ziemlich lange anhaltenden theilweisen Erschlaffung besonders fruchtbar in Stiftung oder Verbesserung religiöser Institute, weil der wieder erwachte bessere Geist das Uebel vollends mit der Wurzel ausrotten wollte. In dieser Absicht wurde auch der Orden oder vielmehr die Congregation der Floriacenser durch den Neapolitaner Joachim von Celico (gewöhnlich von Floris genannt) ins Leben gerufen. Nach einem ziemlich schicksalreichen Leben legte dieser die Würde eines Abtes in dem Cistercienserkloster Corazzo nieder, lebte fortan als Einsiedler und bezog 1189 mit einigen wenigen Gefährten einen Ort, Flora genannt, wo er, da eine Menge Schüler zu ihm strömte, ein Kloster gleichen Namens errichtete, das in kurzer Zeit Töchteranstalten gründen konnte, welche letztere alle der Mutterabtei unterworfen waren. Die für dieselbe von Joachim entworfenen Statuten wurden 1196 von Cölestin III. bestätigt. Allmählig erhielt die Stiftung mehrere Klöster in Neapel und beiden Calabrien, war aber auch eine Zeit lang der Verfolgung ausgesetzt, weil ihr Stifter der Häresie verdächtig schien; die meisten Häuser hatten in den Wirren jener Zeit viel zu leiden. Flora selbst hatte das Glück, stets von guten, regulirten Aebten geleitet zu werden, bis von 1470 an unter den Commendataräbten das weltliche Verderben Eingang fand, ein Umstand, der endlich die Vereinigung der meisten von Flora abhängigen Klöster in Calabrien und Basilicata (oder Matera) mit dem Cistercienserorden zur Folge hatte (1505), während einige andere den Carthäuser- und Dominicanerorden einverleibt wurden. Schon gegen das Ende des 16ten Jahrhunderts finden wir kein selbstständiges Floriacenserkloster mehr. Uebrigens hatten sich die Florienser von den Cisterciensern von jeher fast bloß durch eine größere Strenge unterschieden; selbst ihre Kleidung hatte kein wesentliches Unterscheidungszeichen. Es gab auch einige wenige Frauenklöster dieser Observanz. V. Helyot, Kloster- und Ritterorden, Bd. V. S. 454 ff. — Einer Verwechslung der Abtei Flora (französisch Fleure) mit der Abtei Fleury ist es zuzuschreiben, wenn die Florienser irrthümlich Fleurienser genannt werden. [Fehr.]

Florian, hl. Martyrer zu Lorch an der Enns, wird in den ältesten und angesehensten Martyrologien, wie man bei den Bollandisten zum 4. Mai in

seiner Passion ersieht, aufgeführt. Die Stellen über Florian in den Martyrologien des Rhabanus Maurus und Notker (Lect. Antiq. H. Canisii ed Basnage. Amstel. 1725, t. II. pars 2. pag. 326, und pars 3. pag. 124) stimmen genau und zum Theil sogar wörtlich mit den von Hier. Pez aus einem Emmeramer-Codex des zehnten Jahrhunderts herausgegebenen Leidensacten zusammen (Script. rer. Austriæ. Lipsiæ 1721 t. I. pag. 35), und daraus sowie aus dem Style, der Einfachheit und Kürze dieser Acten läßt sich mit Recht schließen, daß sie die Urquelle aller andern Berichte über Florian und nicht lange nach dessen Martyrium aufgezeichnet worden seien. Laut diesen Acten kam in den Tagen Diocletians und Maximians der Präses Aquilinus von Ufernoricum nach Lorch, ließ den Christen eifrig nachspüren und 40 der aufgefundenen peinigen und in den Kerker werfen. Als Florian hievon Kunde erhielt, brach er nach Lorch in der Absicht auf, ebenfalls für Christum zu leiden, und gab sich seinen ehemaligen Mitsoldaten, welche auf Befehl des Aquilinus die Christen aufsuchen mußten, als Christen an. Aufgefordert vom Präses, dem Christenthume zu entsagen, und unerschütterlich daran festhaltend, wurde er, nach verschiedenen überstandenen Martern, verurtheilt, mit einem Stein am Halse in der Enns ertränkt zu werden. Ein wüthiger junger Mensch, der gleich nach der Unthat erblindete, warf ihn über die Brücke in den Fluß. Der Fluß aber nahm den Martyrer Christi auf und spülte ihn auf einen hervorragenden Felsen aus; ein Adler flog herbei und beschützte den hl. Leichnam mit ausgebreiteten Fittigen. Unterdeß erschien Florian einer frommen Matrone und zeigte ihr an, wo er begraben werden wolle. Sie ließ einen Wagen bespannen, holte den hl. Leichnam ab und bedeckte ihn aus Furcht vor den Heiden mit Gesträuch. Unterwegs, da die Thiere vor Durst nicht mehr weiter konnten und die Frau zu Gott um Hilfe rief, ergoß sich alsbald eine reiche Quelle zur Stärkung des Gespannes, das sodann die hl. Bürde an den Ort des Begräbnisses brachte. — Außer diesen Acten sind bei Pez und den Bollandisten noch andere aber viel später verfaßte Leidensgeschichten des hl. Florian abgedruckt, worunter sich besonders zwei aus dem zwölften Jahrhundert auszeichnen, eine nach Inhalt und Form werthvolle in Prosa und eine andere in schönen Versen. Nach diesen spätern Acten war Florian ein Offizier hohen Ranges, hielt sich im Lande unter der Enns zu Cetia auf und eilte aus Begierde zum Martyrtod nach Lorch; die fromme Matrone, die seinen Leichnam bestattete, hieß Valeria. Ueber die Translation der Gebeine des hl. Florian nach Rom und Krakau, s. die Boll. l. cit. Florian wird als Patron der Diöcese Wiens und des Königreichs Polen, und als Schützer in Feuersnoth verehrt. S. Pez und die Boll. l. cit.; Stülz, Gesch. des Chorherrnstiftes St. Florian; Pritz, Gesch. des Landes ob der Enns, B. I. S. 125, Linz 1846. [Schrödl.]

Florian, St., **regulirtes Chorherrnstift**, $2\frac{1}{2}$ Stunden von Linz entfernt, eines der merkwürdigsten Stifte der östreichischen Monarchie. Es hat viele Wahrscheinlichkeit für sich, daß an der Grabesstätte des hl. Florian bald nach dem Ende der Verfolgungen ein Tempel und zur Zeit des hl. Severin (s. Bayern) 454—482 eine Celle errichtet worden sei. Wohl mag nach dem Abzuge der Römer aus Noricum (488) Kirche und Kloster zerstört worden sein, allein weder die Erinnerung an den hl. Martyrer noch sein hl. Leichnam gingen verloren, und zwischen den J. 625—639 hatte Florian schon wieder einen Tempel, wie aus einer Urkunde dieser Zeit hervorgeht, worin es heißt, daß sich damals Bischof Otgar (von Lorch) mit seinen Getreuen zu Puoche „ubi preciosus martyr Florianus corpore requiescit" aufgehalten und eine Versammlung abgehalten habe; zudem läßt die Flucht des Lorcher Bischofes Vivilo mit Canonikern und Mönchen nach Passau (737) auch wieder auf ein Kloster zu Puoche schließen, indem diese Mönche sehr wahrscheinlich Mönche von dem unweit Lorchs gelegenen Puoche, d. i. von St. Florian waren (Pritz, l. cit. S. 225; J. Stülz, Gesch. des

regulirten Chorherrnstiftes St. Florian, Linz. 1835, S. 4). Indeß wurde damals durch die wilden Avaren St. Florian mit allen an der Enns gelegenen Städten und Orten zu Schutt verwandelt. Die zu St. Florian noch vorhandene sogenannte unterirdische Kirche, eines der allerältesten Denkmale dieser Art in Teutschland, bestehend aus den Resten eines Kirchengebäudes von gehauenem Sandstein, worin noch Fensterwölbungen, Säulen und Capitäler sichtbar sind, ist wahrscheinlich ein Ueberrest der zur Zeit der avarischen (737) oder doch der ungarischen Zerstörung (900) zu St. Florian bestandenen Kirche (Stülz, l. c. S. 34—35). Seit dem Ende des achten Jahrhunderts, nachdem Carl der Große die Avaren bis über die Raab zurückgejagt, und im neunten Jahrhundert ist die Existenz der St. Floriansceile durch Urkunden festgestellt. Nach Kaiser Arnulphs Tod verwüsteten die Ungarn das Land bis an die Enns so, daß in Oberungarn und einem großen Theile Unteröstreichs auch nicht Eine Kirche mehr stehen blieb. Bei ihrem ersten Streifzuge über die Enns herauf wurde auch Lorch und St. Florian zerstört. Statt des zerstörten Lorchs wurde unfern desselben die Gränzfestung Ennsburg (das heutige Enns) erbaut und vom König Ludwig (901) dem Koster St. Florian verliehen, worin die Mönche bei den fernern Raubzügen der Ungarn Schutz fanden. Im J. 1002 übergab König Heinrich der Heilige dem Kloster einen Maierhof, um der Armuth der Brüder einigermassen zu steuern. Zum Theil vielleicht in Folge dieser Armuth, gepaart mit den Zeitverhältnissen, war um die Mitte des eilften Jahrhunderts die klösterliche Zucht gänzlich verfallen. Daher übergab Bischof Engelbert von Passau (1045—1065) das Kloster den Weltgeistlichen, die aber den gehegten Erwartungen nicht entsprachen. Jetzt trat der Nachfolger Engelberts, der Zeitgenosse und Geistesverwandte des Papstes Gregor VII., Bischof Altmann, der große Reformator seiner Diöcese, auch als Wiederhersteller von St. Florian auf, stellte die verfallenen Gebäude wieder her, weihte die Kirche ein, suchte dem Stifte die entfremdeten Güter herzu zu bringen, dotirte es mit Schankungen, übergab es einer Colonie regulirter Chorherrn des hl. Augustin und setzte als ersten Propst den frommen und klugen Hartmann ein (1071). Seitdem nahmen die Bischöfe von Passau St. Florian als die vorzugsweise geliebte Tochter unter ihre besondere Sorgfalt. Es erstarkte auch in Frömmigkeit und Zucht dergestalt, daß Bischöfe und weit entfernte Große Mönche aus St. Florian an ihre Stiftungen beriefen (Stülz, S. 15). Eine andere erfreuliche Erscheinung bieten die Spuren wissenschaftlicher Bestrebungen der Florianer im 12ten, 13ten, 14ten und 15ten Jahrhundert dar. Die im Art. Florian mit Vorzug erwähnten Leidensacten des hl. Martyrers Florian aus dem zwölften Jahrhunderte sind von Mönchen dieses Stiftes verfaßt. Nachdem ein Mitglied des Klosters Garsten um 1176 die Geschichte des hl. Berthold, ersten Abtes dieses Klosters († 1141) verfaßt hatte, welche als Quelle für die Ereignisse in den Gegenden an der Enns und Steier brauchbar ist, lieferte ein Chorherr von St. Florian um 1218 einen Auszug daraus (Pez, Script. rer. Austr. t. II. p. 81—129, und 130—136). Neben dem Mannskloster bestand in St. Florian auch ein Frauenkloster, dessen Entstehungszeit ungewiß ist, worin sich im 13ten Jahrhundert ziemlich viele Nonnen befanden; unter diesen zeichnete sich aus die hl. Wilburg (oder Wilbirg), die vierzig Jahre lang (1248—1289) in einer Clause eingeschlossen lebte und durch die Heiligkeit ihres Lebens und durch prophetische Gabe in hohem Ansehen stand. Ihr Beichtvater, der Chorherr Ainwick von St. Florian, nachher Propst dieses Stiftes, hat ihr merkwürdiges Leben beschrieben, worin viele historische Nachrichten über die zweite Hälfte des 13ten Jahrhunderts enthalten sind; die Biographie ist sowohl von Hieron. Pez (Script. rer. Austr. t. II. pag. 212 etc.) als auch von seinem Bruder Bernard herausgegeben (triumphus castitatis etc. Aug. Vindel. s. Stülz, l. cit. S. 37—39; Pritz, l. cit. S. 406). Ainwicks Notar Albert, in der Stiftsschule herangebildet,

welche unter Ainwicks Verwaltung einen bedeutenden Flor erreichte, verfaßte im Anfang des 14ten Jahrhunderts das von Adrian Rauch edirte Chronicon Florianense (s. Script. I. 225—232; Stülz, 42; Pritz, I. 405). Seltsam aber klingt, was eine päpstliche Urkunde (Rom 1382 am 2. Juli) an den Bischof von Chiemsee erzählt: dieser wird beauftragt, den Chorherrn Stephan Zainkgraben von St. Florian zu prüfen, ob er gut lesen, singen und lateinisch sprechen könne, und im Falle der bestandenen Prüfung ihn als Propst einzusetzen (Stülz, 52). Doch erhielten noch um die Mitte des 15ten Jahrhunderts bedeutende Männer, wie Johann Rebbein oder Rewein, östreichischer Kanzler unter Friedrich IV., Heinrich Libenther, Domher von Breslau und Bamberg 2c. ihre Bildung zu St. Florian, und zeichnete sich um diese Zeit der Chorherr Mathias Steinhehl als kenntnißreicher und gebildeter Stiftslehrer aus (Stülz, 59—60). Zudem nahm sich das Stift außer der Seelsorge auf seinen Besitzungen rühmlichst um die leidende Menschheit durch zwei Spitäler an, wovon in dem einen Kranke, Dürftige, Reisende und Pilger aus allen christlichen Ländern Aufnahme fanden, während das andere vorzüglich für die im Dienste des Stiftes ausgedienten Stiftsleute bestimmt war (ibid. 18, 41, 45, 152). Zu allen Zeiten hatte St. Florian durch verschiedene Unglücksfälle, Bedrückungen und Räubereien der Vögte und des Adels und durch Kriege Viel zu leiden, namentlich in der zweiten Hälfte des 15ten Jahrhunderts. Es war daher kein Wunder, daß die aus den Kriegen der letztern Zeit entstehende sittliche Verwilderung die Untergebenen und Vogtherrn des Stifts auf den Abfall vom Glauben im 16ten Jahrhunderte vorbereitete, und andere Ursachen thaten dann das Weitere. Doch konnte unter der Verwaltung des Propstes Peter (1508—1545) der Protestantismus im Stifte selbst oder auf den durch Conventualen verwalteten Pfarreien noch keine Wurzeln schlagen, wiewohl der Propst 1534 vom päpstlichen Legaten schon die Erlaubniß erhielt, außer dem Stifte sich eines weltlichen Kleides bedienen zu dürfen, da es wegen des Hasses Vieler gegen geistliche Personen nicht sicher sei, in geistlicher Kleidung zu erscheinen! Aber unter seinem Nachfolger Florian (1545—1553) zeigten sich die ersten Spuren des Protestantismus bei den Capitularen des Klosters selbst, und unter dem Propste Sigismund (1553—1572) fingen die Florianer und Mitglieder anderer benachbarten Klöster an, der neuen Religion sich in die Arme zu werfen, d. h. zu heirathen oder im Concubinat dem Fleischescultus zu fröhnen (Ibid. 80—84). Der Nachfolger Sigismunds, Propst Georg (1572—1598), ein Mann von großer Standhaftigkeit, führte allmählig wieder einen bessern Geist im Innern des Stiftes herbei, ungeachtet er während seiner ganzen Verwaltungszeit mit ungeheuren Schwierigkeiten zu kämpfen hatte, da die schon früher hoch genug gesetzten Kriegssteuern und andere Leistungen des Stifts an den Staat täglich gesteigert wurden, die protestantischen Stände, Adeligen und Unterthanen das Stift in seinen Rechten und Besitzungen arg belästigten und verkürzten, und zuletzt noch ein blutiger Bauernaufstand zu St. Peter am Windberge, einer zum Stifte gehörigen Pfarrei, bei Gelegenheit einer neuen Besetzung derselben den ersten Anfang nahm, indem die aufgehetzten Bauern erklärten: wolle ihnen der neue Pfarrer keinen teutschen Herrgott reichen, so möge er sich nur sogleich entfernen (Ibid. p. 95—116). Propst Veit (1600—1612) sah sich wo möglich mit noch größeren Schwierigkeiten umlagert, vorzüglich von Seite des Herrn- und Ritterstandes, der keine Gewaltthat scheute, in der Nähe katholischer Pfarrkirchen Prädicanten aufzustellen. Im Innern des Stiftes suchte er die jungen Stiftsmitglieder sowohl in der Klosterdisciplin zu verbessern als auch in dem nöthigen Unterricht, den mehrere Jahre lang ein aus Rohr in Bayern berufener Chorrherr besorgte (S. 116—122). In einem Zeitpuncte, welcher dem Fortbestehen der Klöster und der katholischen Religion in Oestreich gefährlicher war als je, wo nach dem Tode des Kaisers Mathias die östreichischen Stände sich

mit den Böhmen und der protestantischen Union im Reiche gegen Ferdinand II. verbanden, um mit Gewalt die katholische Religion und das Haus Habsburg zu stürzen, wo nacheinander mehrere Bauern-Aufruhre entstanden und der Schwedenkrieg stets heftiger fortwüthete: führte der ausgezeichnete Propst Leopold (1612—1646) die Verwaltung des Stiftes, und erwarb sich große Verdienste um die wissenschaftliche Bildung seiner Cleriker, die er an die damals angesehenen katholischen Lehranstalten zu Grätz, Wien, Ingolstadt und selbst an die Universität Bologna schickte, um die Verbesserung des öconomischen Zustandes des Stiftes, durch sein landständisches Wirken, durch ansehnliche Geldopfer zum Besten des ständischen Aerars, durch seine wohlthätige Betheiligung bei den Unterhandlungen mit den aufständischen Bauern, sowie auch als Mitglied der bischöflich passauischen Commission zur Untersuchung der Lehre und Aufführung des Clerus und als Mitglied einer Commission zur Regulirung einer neuen Stolordnung, welche Erzherzog Leopold, Bischof von Passau, am 11. August 1638 publicirte (Ibid. p. 122—144). Noch hervorragender und ohne Zweifel der ausgezeichnetste unter allen Pröpsten von St. Florian war David Furman 1667—1689, die Seele des oberöstreichischen Prälatenstandes, von den meisten Mitgliedern des Herrenstandes mit dem Namen „Vater" geehrt, bei seinem Tode von Kaiser Leopold als guter Patriot und die beste Stütze des kaiserlichen Hauses beklagt, und von dem Kaiser, Ständen und Prälaten mit mancherlei Geschäften betraut. Dem Stifte half er, ungeachtet der ungeheuern Leistungen an den Staat, aus Schulden, baute ein Spital, ließ durch den Baumeister Carlo Carlone die neue Stiftskirche im neuitalienischen Styl aufführen, und schickte seine Cleriker zur Ausbildung an die angesehensten Anstalten; von ihm angefangen ward es zu St. Florian Sitte, Cleriker ins teutsche Collegium zu schicken (Ibid. p. 144—158). Unter Davids Nachfolger Matthäus I. (1689—1700) wurde die Kirche vollendet und der Bau des neuen Stiftes begonnen. Erst der treffliche Propst Johann Georg II. (1732—55) vollendete das Stiftsgebäude; außerdem ist er als der eigentliche Gründer der schönen Klosterbibliothek anzusehen, stand mit vielen berühmten Gelehrten seiner Zeit, den beiden Pez, Hanthaler, Hansiz, Amort &c. im Briefwechsel und hinterließ 50 Foliobände Schriften gelehrten und andern Inhaltes. Der damals zu St. Florian blühenden Ordnung und Disciplin sprach der päpstliche Nuntius das größte Lob (S. 166—180). Propst Engelbert II. (1755—1766) errichtete für seine Cleriker im Stifte selbst eine theologische Lehranstalt, die bis zum Regierungsantritt Kaiser Josephs II. dauerte, und Propst Michael Ziegler (1793—1823) wirkte mit zur Errichtung einer theologischen Lehranstalt in Linz, an welcher fortwährend einige Chorherrn von St. Florian lehren. Die trefflichen Schriften der Chorherrn Freindaller (Linzer-Monatschrift), Kurz, Chmel, Stülz, Pritz, Propstes Arneth &c. aus neuer und neuester Zeit, wer kennt sie nicht? S. Jodoc Stülz's Gesch. des regulirten Chorherrnstifts St. Florian, Linz 1835. [Schrödl.]

Florus, Priester von Lyon. Er wurde geboren gegen das Ende des achten Jahrhunderts, ob aber in oder bei Lyon, oder, wie Andere annehmen, in Spanien, darüber läßt sich nichts Sicheres bestimmen; zuverlässige Nachrichten über ihn haben wir erst von da an, wo er zu Lyon Diacon geworden und mit der Leitung der dortigen Domschule betraut wurde, daher auch Magister genannt. In dieser Stellung zeichnete er sich eben sosehr durch seinen edlen Charakter, durch Frömmigkeit und Tugend, wie durch seine gelehrten und ausgebreiteten Kenntnisse aus. Deßhalb wurde er auch von seinem Erzbischofe Agobard sehr hoch geschätzt und hatte sich der Freundschaft der angesehensten Männer seiner Zeit zu erfreuen. Unter seinen hinterlassenen Schriften sind vorzüglich folgende hervorzuheben: 1) eine Abhandlung über die Bischofswahlen, liber de electionibus episcoporum, abgedruckt im zweiten Bande von Baluzius Ausgabe der Werke des Agobardus S. 254 ff.

Hier suchte er zu zeigen, „daß die Kirchenhäupter unter den alten heidnischen und christlichen Kaisern stets durch die freie Wahl der Gemeinde und des Clerus erhoben worden seien. Die später aufgekommene Einmischung gewisser Könige in die Wahlen lasse sich, meint er, nur durch das Bestreben entschuldigen, die Eintracht zwischen der geistlichen und weltlichen Gewalt zu wahren, an sich aber gebühre der Krone kein Antheil an Besetzung der geistlichen Aemter, vielmehr stehe die Wahl der Gemeinde und dem Clerus zu, da das Priesterthum durch Gottes Gnade eingesetzt sei." 2) Eine Erklärung der hl. Messe, de actione missæ, wobei Florus sehr schöne patristische Kenntnisse an den Tag legt. 3) Eine Abhandlung wider Gottschalk, sermo de praedestinatione, in der biblioth. Pat. max. (Lugdun. 1677) T. XV. p. 83 sq. abgedruckt, worin er die katholische Lehre über die Vorherbestimmung, die Gnade und Willensfreiheit nicht ohne Geschick entwickelt. 4) Eine Widerlegung wider Johannes Scotus, liber adversus Joannis Scoti erroneas definitiones; in dieser Schrift greift Florus meist dieselben Sätze an, wie der Bischof von Troyes, Prudentius, ficht mit denselben Waffen und zeigt nicht geringere Gewandtheit. Er rügt den Verstoß Erigena's, das Hypomnesticon für ein ächtes Werk Augustins gehalten zu haben, besonders verwarf er mit großer Heftigkeit die Behauptung, daß das Uebel und das Böse **nichts** sei und daher auch kein Gegenstand des göttlichen Wissens sein könne. Indem er den Mißbrauch tadelte, welchen Johann Scotus von den weltlichen Wissenschaften mache, ließ er sich doch durch den polemischen Eifer keineswegs verleiten, den Gebrauch derselben für die Theologie an sich zu verwerfen, sondern wußte den rechten Gebrauch derselben zur Erforschung der Wahrheit von jenem Mißbrauche wohl zu unterscheiden. Er verlangte nur, daß nach der Regel der heiligen Schrift Alles geprüft werde. Er erklärte aber auch, daß, um diese recht zu verstehen und anzuwenden, das Studium des Buchstabens allein nicht hinreiche, sondern daß dazu die innere Erleuchtung des christlichen Bewußtseins erfordert werde. Selbst die heilige Schrift könne nicht recht verstanden und nicht auf heilsame Weise gelesen werden, wenn nicht in dem Herzen des Lesenden entweder der Glaube an Christum, damit sie durch denselben recht verstanden werden könnte, vorangehe, oder der Glaube an Christum in derselben treu gesucht und durch Gottes Erleuchtung darin gefunden werde. 5) Auch an dem Streite seines Erzbischofs Agobard gegen den Abt des Klosters Hornbach, Amalarius, nahm Florus großen Antheil, und veröffentlichte dießfalls drei Streitschriften, um den Gegner in seiner Blöße hinzustellen. 6) Auch ein Martyrologium soll Florus nach der Aussage mehrerer Schriftsteller verfaßt haben; durch neuere Forschungen ist aber nachgewiesen, daß fragliches Martyrologium von Beda dem Ehrwürdigen herrührt, Florus aber sehr viele Zusätze dazu schrieb, die in der Folge aber zu einem Ganzen in der Weise verschmolzen wurden, daß es höchst schwierig sein dürfte, mit Bestimmtheit auszuscheiden, was dem Einen und was dem Andern in dem Martyrologium angehört. 7) Seine Commentarien zu den paulinischen Briefen sind eigentlich nur Zusammenstellungen alles dessen, was er in den verschiedenen Schriften des Augustinus für die Erklärung dieser Briefe gefunden und sich excerpirt hatte. Lange Zeit galten diese Commentarien für eine Arbeit Beda's, daher wir sie auch unter der Aufschrift Expositiones den Werken des Beda einverleibt finden. 8) Noch ist Florus der Verfasser einiger Gedichte und Hymnen für den kirchlichen Gebrauch. Florus starb circa 860. Vgl. Allgemeine Encyclopädie von Ersch und **Gruber**. **Gfrörer**, allg. Kirchengesch. 3. Bds. 2. Abth. **Neander**, Kirchengesch. 4. Bd.; **Schröckh**, christliche Kirchengesch. 23. und 24. Theil. [Fritz.]

Fluch, kirchlicher, s. Anathema.

Flucht Mohammeds, s. Hedschra.

Flue, Nicolaus von der, oder der selige Bruder Claus, Einsiedler in dem Canton Unterwalden. Er wurde geboren den 21. März des Jahres 1417. Seine

Eltern, Heinrich von der Flue, und Emma Robert, lebten zu Saxeln als begüterte Bauersleute. In seinem elterlichen Hause wuchs Nicolaus heran in Gottesfurcht und allen christlichen Tugenden. Auf den Wunsch seiner Eltern nahm er die fromme Dorothea Wißling, aus einem angesehenen Hause in Saxeln, zur Gemahlin. Aus dieser Ehe entsprangen zehn Kinder, fünf Knaben und fünf Mädchen. Von den vier überlebenden Söhnen war der jüngste 28 Jahre Seelsorger zu Saxeln: zwei derselben wurden nacheinander als Landammänner gewählt. — Schon mit 23 Jahren, und nachher öfter mußte Nicolaus in den Krieg ziehen. Im J. 1446 war er in dem Treffen bei Ragaz, in welchem die Schweizer die Oestreicher schlugen. Im J. 1460 war er bei Dießenhofen, C. Thurgau, als Rottenführer. Die Schweizer wollten das Kloster Catharinenthal einäschern, in welchem sich Oestreicher verschanzt hatten. Die kräftige Fürsprache des Nicolaus rettete das Kloster und seine Bewohner. Bei vielen andern Fällen zeigte er Milde, Großmuth, Aufopferung, eine heldenmüthige christliche Liebe. Seine Mitbürger wählten den Widerstrebenden zum Richter und Landrath, in welchen Aemtern er 19 Jahre blieb. Die Stelle eines Landammanns wies er beharrlich zurück. 50 Jahre alt, nahm er Abschied von seiner Gemahlin, seinen Kindern, und der Welt, damit er in einem fernen Lande und in der Einsamkeit Gott diene, und seine Seele ihm heilige. Er kam bis in die Nähe von Basel. Fremder guter Rath bestimmte ihn zur Umkehr in sein Heimathland. Dort ging er in das Melchthal hinein, wo er eine Alp bestieg, und unter einem Baume seine Wohnung nahm. Von zu vielen Besuchen seiner Landsleute belästigt, zog er sich in den abgeschlossensten Theil des Melchthales zurück, den sogenannten Ranft. Da bauten ihm die Seinigen eine Hütte und eine Capelle (1467). Zwanzig und ein halbes Jahr lebte er in dieser Einsamkeit, ohne eine irdische Nahrung zu sich zu nehmen. Allein der Leib des Herrn stärkte ihn auf eine übernatürliche Weise und erhielt ihn an dem Leben des Leibes. Dieses lange Wunder wurde lange und genau untersucht, und als wahr erfunden. Er selbst antwortete auf die Frage: wie und von was er lebe, nur: Gott weiß es. Da die Capelle auf dem Ranft mit vielen Gaben beschenkt wurde, so stiftete Nicolaus daselbst eine Pfründe für einen Priester. Die Leute strömten von allen Seiten zu ihm; sein Wort, seine Erscheinung, sein Wandel mahnte und stärkte sie zum Guten. Viele seiner guten Lehren sind uns aufbehalten. Bekannt ist das Werk des Friedens, welches er unter den zu Stanz um die burgundische Beute hadernden Schweizern durch seine Erscheinung und Ermahnung stiftete. Siebenzig Jahre alt starb er, gottselig wie er gelebt, unter Lobpreisungen des Herrn am 21. März 1487. Die ganze Eidgenossenschaft trauerte um den Todten. Sein Grab wurde und ist einer der berühmtesten Wallfahrtsorte. Biographien von Peter Hugo von Luzern (1636) bei den Bollandisten, t. III. Martii, pag. 399—439. — von Nicolaus Wysing, dem Capuziner Benno, dem Chorherrn Weißenbach, von Joseph Herzog (1792), von dem Chorherrn Joseph Widmer (1819) dem Verfasser des Schweizerseppeli, dem Chorherrn Geiger u. s. w. [Gams.]

Fodrum, s. Abgaben, Bd. I. S. 33.

Föderaltheologie, s. Coccejus.

Fonseca, Peter von. Den Namen Fonseca führten mehrere spanische und portugiesische Gelehrte und Kirchenfürsten, am berühmtesten aber ist der Jesuit Peter Fonseca, geb. 1528 zu Cortizada, einem Dorfe in Portugal. Im J. 1548 trat er zu Coimbra in den Jesuitenorden, kam im J. 1551 an die eben aufblühende Universität Evora, ward später ein sehr berühmter Professor an derselben, und erhielt wegen seiner philosophischen Kenntnisse insbesondere den Ehrennamen „der portugiesische Aristoteles." In seinem Orte wurde er bald zum Assistenten des Generals, zum Provincialvisitator 2c. erwählt, und von Papst Gregor XIII. und König Philipp II. von Spanien öfters in wichtigen Geschäften

gebraucht. Er starb 1599 zu Lissabon und hinterließ verschiedene Werke philosophischen Inhalts, worunter sein Commentar über die Metaphysik des Aristoteles am bedeutendsten ist. Aber noch mehr als durch sich selbst ist Fonseca durch seinen Schüler Ludwig Molina bekannt, der durch seine Annahme einer scientia media in Gott die schwierige Frage über das Verhältniß von Gnade und Freiheit lösen zu können glaubte (s. Molina). Fonseca machte darauf Anspruch, daß der Ruhm, diese scientia media sozusagen entdeckt zu haben, ihm gebühre, da Molina auf der Schule zu Evora diesen Gedanken von ihm erhalten habe. Andere traten jedoch für Molina auf, und gewiß ist, daß dieser wenigstens zuerst den Namen geschöpft und die ganze Theorie in Ordnung und consequente Anwendung gebracht habe. Vgl. Hottinger, fata doctrinæ de praedestinatione, Lib. IV. p. 94 sq., und Biographie universelle, T. XV. p. 172. [Hefele.]

Fontévraud, Orden von (Ordo fontis Ebraldi). Der Stifter dieses merkwürdigen Ordens ist Robert von Arbrissel (jetzt Albresec) in der französischen Diöcese Rennes, geb. 1047. Seine Studien begann er in einigen Städten der Bretagne und vollendete sie zu Paris, wo er auch den Doctorgrad der Theologie erhielt. Hierauf zum Coadjutor des Bischofs von Rennes ernannt, zeigte er, von diesem beschützt, einen unermüdlichen Eifer, in seiner Diöcese die herrschenden Laster der Zeit, namentlich Concubinat und Simonie, auszurotten. Eine so verdienstliche Wirkungsweise entflammte aber den Haß der Bösen und Robert mußte daher nach dem Tode seines Bischofes die Bretagne verlassen. Eine Zeit lang lehrte er dann zu Angers in Anjou Theologie, befreundete sich aber bald mit dem Gedanken, die Welt zu verlassen, und bezog nun als Einsiedler mit einem Gefährten den Wald von Craon. Hier waren Wurzeln und Kräuter seine Nahrung, die bloße Erde seine Lagerstätte, eine Schweinshaut, deren Borsten seinen Leib verletzten, seine Kleidung. Der Ruf eines so außerordentlichen Lebens aber verbreitete sich bald in der Nachbarschaft, und jetzt strömte eine Menge Menschen zu ihm, vor denen er so eindringliche Bußpredigten hielt, daß Viele derselben als Anachoreten im Walde zurückblieben und sich seiner Obhut anvertrauten; ja die Zahl derselben wuchs in Kurzem so sehr an, daß er sie in andere Wälder senden und die Aufsicht über sie mit zwei Gehilfen theilen mußte. Sie lebten anfangs einzeln in abgesonderten Cellen. Als sich aber bei ihnen entschiedene Neigung zum Cönobitenleben zeigte, errichtete Robert 1094 an einem Orte, der La Roe genannt wurde, das Kloster gleichen Namens für sie, gab ihnen die Regel des hl. Augustinus und stand ihnen eine Zeit lang als Superior vor. Papst Urban II., der ihn selbst predigen hörte, bestätigte seine Stiftung und ernannte ihn zum apostolischen Missionär und Kreuzprediger. Seine Worte brachten die gewünschte Wirkung hervor. Allein es gab auch sehr viele Personen beiderlei Geschlechts, die ein Büßerleben im Heimathlande einem Zuge nach Jerusalem vorzogen, und für diese erbaute Robert in dem mit Dornen und Gebüsche bedeckten Gebiete von Fontévraud (fons Ebraldi, Ebraldsbrunnen) 1099 einige Cellen, sonderte jedoch die der Frauen von denen der Männer ab. Sie lebten nur von den spärlichen Producten des Bodens und von den ihnen überschickten Almosen. Robert nannte sie die „Armen Christi", eine Benennung, an der sich namentlich das Gemüth der Geringsten aus der menschlichen Gesellschaft, die man ohnedieß gewöhnlich nur „Arme" oder „Elende" nannte (vgl. Heeren, Politische Folgen der Kreuzzüge, Wien 1817, S. 211), erfreuen mußte. Da sich aber die Zahl seiner Genossen immer vergrößerte, sah sich Robert zu Errichtung mehrerer Klöster genöthigt. Drei derselben waren für die Frauenspersonen bestimmt: eines nämlich (le grand moutier) zu Ehren der hl. Jungfrau für Jungfrauen und Wittwen, das zweite (St. Lazarus) für die Aussätzigen und andere Kranken, und das dritte (St. Magdalena) für Sünderinnen, die freiwillig Buße thun wollten. So war also der Stiftung eine edle Aufgabe vorgezeichnet; all' ihr Thun aber war der

Verherrlichung der Himmelskönigin geweiht. Daher unterwarf der Stifter die Männer der Jurisdiction der Aebtissin von Fontévraud, welche die Generalin des Ordens wurde. Zur Lebensnorm gab er ihnen die Regel des hl. Benedictus, aber in ihrer ganzen Strenge. Fleisch durften sie nicht einmal zur Zeit der Krankheit genießen, dabei mußten sie das strengste Schweigen beobachten. Hersende, eine Anverwandte des Herzogs von Bretagne, war ihre erste Aebtissin, Petronella, Baronin von Chemillée, ihr Beistand. Paschalis II. bestätigte den Orden (1106 u. 1113). Robert selbst setzte seine Bußpredigten in verschiedenen Provinzen Frankreichs mit immer gleichem Erfolge fort und bewirkte selbst bei Bertraden, die so lange Zeit mit Philipp I. von Frankreich in unerlaubter Verbindung gelebt hatte, eine ernste Sinnesänderung; sie trat in das Kloster von Fontévraud und beschloß hier ihr Leben. Robert erreichte ein Alter von 70 Jahren und starb, nachdem er viele Klöster seines Ordens errichtet hatte, im Kloster Orsan in Berry. Ueber sein Leben vgl. Baldrici, Episcopi Vita Roberti in Act. S.S. Antwerp. Febr. Tom. III. p. 593 sq.; P. Souri, Dissertation apologétique pour Rob. d'Arbriss. Anvers 1701; Ganot, Vie du b. Rob. d'Arb. La Flèche 1648. Sein Dasein war der Bekehrung der Lasterhaften gewidmet gewesen, und im Hinblicke auf den sterbenden Erlöser, der seinem geliebtesten Jünger seine Mutter empfahl (Joh. 19, 26.), hatte er auch die Männerklöster in der Aebtissin von Fontévraud der hl. Jungfrau unterworfen (s. Doppelklöster). Nach dem Tode des Stifters erhoben sich sechzig Klöster nach dem Vorbilde von Fontévraud. In seiner Entfaltung außerhalb Frankreich war der Orden nicht glücklich, zählte jedoch einige Klöster in Spanien und England. Seine weitere Geschichte bietet nichts Besonderes dar. Er gerieth in tiefen Verfall — und in diesem Zustande gleichen sich alle Orden, und konnte sich, trotz der durch seine Aebtissinnen Maria von Bretagne (1477), Renate von Bourbon (1507), Antoinette von Orleans (1571 bis 1618) versuchten Verbesserungen, nie mehr von seinem kläglichen Falle erheben, der erst mit der schnellen Zerstörung all' seiner Klöster endete. Vgl. Joan. de la Mainferme, Clypeus nascentis Fontebraldensis, Paris. 1684 sq. III tom. P. Honoré Niquet, Histoire de l'Ordre de Font. Angres. 1586. Mich. Connier, fontis-Ebraldi exordium. Flexiæ 1641. Die Werke über die Mönchsorden von Helyot, Bd. VI. S. 98—128; Henrion-Fehr, Bd. I. S. 124—130; Hurter, Innocenz III., Bd. IV. S. 228. [Fehr.]

Foreiro (Forer), Franz, gelehrter Theologe des Dominicanerordens in Portugal, geboren zu Lissabon von ansehnlichen Eltern, trat frühzeitig in den Orden und erwarb sich in der lateinischen, griechischen und hebräischen Sprache vorzügliche Kenntnisse. Die letztere Zeit seiner Studien brachte er in Paris zu. Im J. 1540 in sein Vaterland zurückgekehrt, bekleidete er das Amt eines Professors und Predigers mit großem Beifalle, und wurde nachher zum Büchercensor und Hofprediger ernannt. Als Papst Pius IV. im Jahr 1561 die Synode von Trient wieder eröffnete, schickte ihn König Sebastian als Theologen dahin ab, wo er wegen seiner Gelehrsamkeit in Ansehen stund. Aus einer Rede, welche Foreiro in einer Congregation der Theologen daselbst bezüglich des hl. Meßopfers hielt, hat Paul Sarpi in seiner Geschichte des Concils von Trient Veranlassung genommen, Foreiro's Rechtgläubigkeit hinsichtlich dieses Artikels in Zweifel zu ziehen, aber ganz mit Unrecht, wie Pallavicini (Istoria del Conc. di Trento l. 18. c. 1.) nachweist und sich auch daraus herausstellt, daß Foreiro nach dem Schlusse des Concils von Papst Pius IV. in die zur Abfassung eines Catechismus und zur Verbesserung des Missale und Breviers aufgestellte Commission berufen und zum Secretär der mit der Vollendung des Index librorum prohibitorum — wozu er auch die Vorrede lieferte — beauftragten Congregation genannt wurde. Seit 1566 wieder in seinem Vaterlande lebend, wählte man ihn zum Prior seines Ordenshauses in Lissabon, nachher zum Provincial; seit 1571 lebte er im Convente

zu Almeida einzig den Studien und starb daselbst 1581. Leider sind seine Schriften nicht alle im Drucke erschienen. Seine „Isaiæ prophetæ vetus et nova ex Hebraico versio cum commentario" Venedig 1563, Antwerpen 1565, London 1660, wird von Sixtus von Siena (Bibl. Sanct.) und Richard Simon (histoire critique de l'ancien testament) sehr belobt. Seine „Commentaria in omnes libros Prophetarum, ac Job, Davidis et Salomonis," so wie seine „Lucubrationes in evangelia" und das von ihm verfaßte „Lexicon Hebraicum" blieben, obwohl schon zum Drucke bereitet, ungedruckt. Von seinen vor den Vätern der Trientiner Synode gehaltenen Predigten ist die am ersten Sonntag im Advent 1562 gehaltene im folgenden Jahre zu Brixen edirt worden. Zu bemerken ist noch, daß Foreiro's Erudition und Geschicklichkeit solche Anerkennung zu Trient fand, daß man ihm die Besorgung des Textes der Synode anvertraute. S. Quetifs und Echard's Scriptores Ord. Praed. t. II. p. 261 etc. Von Foreiro (Forer) ist verschieden Forer, Lorenz, zu Luzern in der Schweiz gebürtig, Professor an den Universitäten Ingolstadt und Dillingen, gestorben 1659, welcher in lateinischer und teutscher Sprache eine Menge Controvers-Schriften gegen die Lutheraner, den Jesuitenfeind Schopp 2c., verfaßte. [Schrödl.]

Forensen (forenses) heißen mit Rücksicht auf den Parochialnexus solche Gutsbesitzer, welche Grundstücke in einer Pfarrei haben, ohne für ihre Person selbst derselben Pfarrei anzugehören. Sie sind als solche wohl zu unterscheiden von denjenigen, die nicht nur mit ihren Liegenschaften sondern auch für ihre Person einer bestimmten Parochie eingepfarrt also eigentliche Parochianen sind, aber nur auswärts zu wohnen pflegen (parochiani alibi degentes). Die Verbindlichkeit der Letzteren zur Leistung aller Parochialabgaben, welche gesetzlich oder herkömmlich auf den im Pfarrbezirk gelegenen Grundstücken lasten, sowie insbesondere die Beitragspflichtigkeit derselben zur baulichen Unterhaltung und Wiederherstellung der pfarrlichen Cultgebäude, ist unbestritten. J. C. Kees (De possessoribus fundorum inter fines parochiæ sitorum, qui alibi domicilium fixerunt, ab obligatione reficiendi aedificia ecclesiastica immunibus, Lips. 1807) steht mit seiner gegentheiligen Behauptung vereinzelt da; denn der angebliche Grund der Befreiung, weil der parochianus alibi habitans von der Pfarrkirche, in deren Sprengel seine Besitzungen liegen, die Sacramente nicht percipire, könnte in dieser Allgemeinheit nur da gelten, wo durch Landesgesetze die Kirchenbaulast als eine rein persönliche und lediglich durch die Theilnahme am öffentlichen Gottesdienste und den Gebrauch der hl. Sacramente bedingte Leistung erklärt wäre. Was aber die Forensen betrifft, so ist auch ihre Befreiung von aller Kirchenbaupflicht nicht so unbedingt zu behaupten, wie solche mehrfältig z. B. von Andr. Flor. Rivinus (De immunitate Forensium ab onere reficiendi aedificia eccles., Vitemberg. 1745, 4.), von Jo. Aug. Gerstäkker zunächst mit Verweisung auf das chursächsische Recht (De Forensibus ad paroch. aedes eccl. aedificandas aut reficiendas nec in casu summæ necessitatis obligandis, Erford. 1770. 4.) u. a. beansprucht wird. Vielmehr sind auch die Forensen da, wo und insoweit die Kirchenbaupflicht als Reallast besteht (was nach Landesgesetzen, Statutar- und Gewohnheitsrechten zu entscheiden ist) unbedingt zur Concurrenz verbunden; aber auch außerdem nicht von aller Beitragspflichtigkeit loszuzählen, weil sie, wenn auch für ihre Person auswärts eingepfarrt, doch einerseits bezüglich ihrer Prädialbesitzungen an den kirchlichen Feldumgängen, Erntegebeten, Segnungen der Feldfrüchte participiren; andererseits ihr zur Bewirthschaftung der Meiereien und Felder verwendetes Dienstpersonal am Gottesdienste der fraglichen Kirche mehr oder weniger theilnehmen lassen, und sonach reciproce zu einiger Beihilfe rechtlich gehalten sind, wenn gleich die Beitragsquote solcher Forensen im Verhältniß zu den eigentlichen Parochianen billiger Weise ermäßiget werden kann. Gemeinrechtlich sind die Forensen, soweit sich das Besitz- oder Nutzungsrecht ihrer im Umfange der Pfarrei gelegenen Güter

von der baubedürftigen Kirche ableitet, nach Verhältniß der gewonnenen Früchte in die erste Classe der Subsidiarbaupflichtigen (d. i. in die Classe der Nutznießer am Kirchenvermögen), außerdem aber in die letztsubsidiare Classe der Concurrenten (in die der Parochianen, jedoch mit geringeren Ansätzen) einzustellen, demnach der Forense an dem Beitrage, welcher sich nach sonstiger Repartition der Gemeinde-Umlagen zu diesem Zwecke für einen Gänzlicheingepfarrten von gleichem Vermögensstande berechnen würde, etwa nur die Hälfte oder ein Dritttheil zu contribuiren hätte. [Permaneder.]

Fori privilegium, s. Privilegium canonis.

Formatæ, s. literae formatae.

Formelbücher. Um die Ausfertigung von Urkunden, die theils in öffentlichen, theils in Privat-Angelegenheiten ausgestellt wurden, zu erleichtern, verfaßten rechtskundige Männer für diejenigen Fälle, die sich in den Gerichten und im gewöhnlichen Leben oft wiederholten, eigene Muster oder Concepte (Formulæ), welche im einzelnen Falle nur abgeschrieben und mit dem Namen der betreffenden Personen versehen zu werden brauchten. Die Sammlungen solcher Urkunden-Muster sind unter dem Namen der Formelbücher bekannt, sie gehören sämmtlich den germanischen Staaten an und haben beinahe durchgängig Geistliche zu ihren Verfassern, welche vermöge ihrer wissenschaftlichen Bildung und ihrer Stellung als Sachwalter, Notarien &c. hiezu am meisten befähigt waren. Die Formeln haben zwar an sich wenig innere wissenschaftliche Bedeutung, sind aber von großem Werthe für die Rechtsgeschichte, insbesondere eine reiche Quelle für das Gewohnheitsrecht und gewähren ein sehr anschauliches Bild von Verhältnissen ihrer Zeit. Verfasser, Vaterland und Entstehungszeit läßt sich bei den meisten Formelbüchern nicht mehr genau bestimmen, nur ein einziges trägt den Namen seines Verfassers an der Stirne, die übrigen werden von der Gegend, für welche sie bestimmt sind, oder von ihren ersten Herausgebern benannt. Die bis jetzt bekannt gewordenen Sammlungen sind folgende: 1) Die Formeln des Mönchs Marculf, 92 an der Zahl und von ihm selbst in zwei Bücher eingetheilt, wovon das erste die chartae regales enthält, d. h. Formeln für Urkunden, die im Namen des Königs ausgestellt wurden und vom königlichen Palatium ausgingen, z. B. Privilegien, Schenkungen &c., das zweite Buch enthält die chartæ pagenses, d. h. Urkundenconcepte für die Rechtsgeschäfte der Privaten, welche vor dem Comes verhandelt wurden, z. B. Eheverträge, Schenkungen an Kirchen &c. Ueber die Person Marculfs ist nur so viel bekannt, als die von ihm selbst herrührende Einleitung zu dem Werke enthält: er nennt sich hier ultimus et vilissimus omnium monachorum, er sagt: er habe sich dieser Arbeit auf Befehl „Landerici Papæ" unterzogen und bittet um schonende Beurtheilung seiner Leistungen, „cum fere septuaginta vel amplius annos expleam vivendi et nec jam tremula ad scribendum manus est apta, nec ad videndum mihi oculi sufficiunt caligantes, nec ad cogitandum sufficit hebetudo mentis." Als Zeit der Abfassung kann mit ziemlicher Bestimmtheit das Jahr 660 bezeichnet werden, denn um diese Zeit war Landericus, dem er sein Werk dictirte, Bischof von Paris, ein Umstand, der zugleich in Beziehung auf das Vaterland der Sammlung zu der Vermuthung Veranlassung gab, Marculf habe der Pariser Diöcese angehört. Diese beiden Schlüsse beruhen übrigens auf der doppelten Voraussetzung, daß Landericus, und nicht Glidulfus, die richtige Leseart sei, und daß Landerich wirklich der einzige gallische Bischof dieses Namens gewesen. — Die Sammlung der Formeln Marculfs edirte zuerst vollständig und mit Noten versehen Bignon: Marculfi monarchi aliorumque auctorum Formulæ veteres, edita ab Hier. Bignonio, cum notis ejus auctioribus et emendatioribus. Opera et studio Theodorici Bignonii. Paris 1665; nach ihm Baluzius und Cancianus, in neuester Zeit ohne Noten Walter, Corpus juris Germanici antiqui, Tom. III. p. 285. 2) Die Formulæ Alsaticae, 27 an der Zahl,

zuerst herausgegeben von Claudius le Pelletier als Anhang seines Codex canonum veteris ecclesiæ Romanæ, Paris 1687, Walter, III. p. 523; sie beziehen sich beinahe durchgängig bloß auf das geistliche Geschäftswesen und gehören ihrem größten Theile nach dem neunten Jahrhundert an. 3) Die Formulæ Andegavenses, 59 an der Zahl, haben ihren Namen von der Stadt Angers, auf die sich viele derselben beziehen, sie wurden zuerst edirt von Mabillon in seinen Vetera analecta etc., Paris 1723, p. 388—398, Walter, III. p. 497. und rühren nicht von Einem Verfasser her, ihre Entstehung fällt größtentheils in den Anfang des achten Jahrhunderts, andere aber sind viel älter, Formula I. und XXXIV. gehören schon dem sechsten Jahrhunderte an. 4) Unter dem Namen der Formulæ Baluzianæ sind zwei Sammlungen von Formeln bekannt, die von Baluzius zuerst edirt wurden und ebendaher ihren Namen haben. Sie werden unterschieden durch die Benennung Formulæ Baluzianæ minores und majores. Die erstere Sammlung enthält 15 Stücke, die Baluzius aus zwei Handschriften der Colbertinischen Bibliothek geschöpft und in seinem Miscellanea-Lutet. Paris 1713, p. 546—559, herausgegeben hat. Die ersten acht derselben machen ein Ganzes aus, und sind sehr alt, die vier ersten davon reichen bis zu den Kaisern Honorius und Theodosius hinauf. Alle acht haben Bezug auf die Gegend von Auvergne, weßwegen sie auch Formulæ Arvernenses genannt werden. Walter, III. p. 488. — Die 49 Formulæ Baluzianæ majores sind aus mehreren Handschriften zusammengetragen und von sehr verschiedenartigem Inhalt, ihr Alter ist nicht mehr auszumitteln, sie finden sich in Baluzii Capitularia regum Francorum als Anhang unter dem Titel: Nova collectio formularum. Walter, III. p. 458. 5) In der königlichen Bibliothek zu Paris fand Bignon einen Codex von 58 Formeln, die er sammelte und als Anhang zu Marculfs Formeln unter der Aufschrift Formulæ veteres, edirte (Paris 1613). Sie sind bekannt unter dem Namen Formulæ Bignonianæ, ihr Alter ist verschieden, einige sind mit Marculf gleichzeitig, andere gehören dem Jahrhundert Carls des Großen an. 6) Die Formulæ Goldastinae, 100 an der Zahl, haben gleichfalls den Namen von ihrem ersten Herausgeber Goldast, der sie in dem Archiv des Klosters St. Gallen auffand und unter dem Titel: Chartarum et instrumentorum Allamannicorum centuria una, in titulos digesta, edirte; die älteste derselben fällt in das Jahr 720, die jüngste gehört dem Jahr 948 an. Indessen sind nur fünf der in dieser Sammlung enthaltenen Stücke eigentliche Formeln, die übrigen sind wirkliche Urkunden. 7) Verschieden von den eigentlichen Formeln sind die sogenannten Formulæ Longobardicae, welche in den Handschriften der Lex Longobardorum den einzelnen Stellen beigegeben sind und, indem sie aus diesen einen concreten Rechtsfall bilden und die Klage- und Vertheidigungsgründe anführen, als Erläuterungen der Gesetzesstellen gelten sollten. Sie sind mit der Lex Longobardorum zuerst von Muratori herausgegeben, Rerum Ital. scriptores, T. I. p. II. Mediolani, 1725, p. 1—181, und finden sich auch in Walters Lex Longobardorum bei derjenigen Stelle jedesmal beigefügt, zu welcher sie gehören. — Wenn diese Formeln dem eilften Jahrhundert angehören, so ist noch eine andere Sammlung longobardischer Formeln bekannt, die noch jüngern Ursprungs sind, sie wurden zuerst von Canciani herausgegeben unter dem Titel: Aliæ Formulæ antiquæ e Codice Veronensi descriptæ und finden sich bei Walter, III. p. 547. 8) Die Formulæ Sirmondicæ, 46 an der Zahl, haben ihren Namen von J. Sirmond, der sie zuerst auffand und mit Noten versah, edirt wurden sie aber erst von Bignon in seiner Ausgabe der Marculfinischen Formeln: um sie von andern Formeln zu unterscheiden, nannte er sie Formulæ veteres secundum legem Romanam. Ihr Alter kann nicht genau angegeben werden, soviel aber ist gewiß, daß mehrere von ihnen nicht vor dem Codex Alaricianus entstanden sein können, weil sie aus diesem theilweise geschöpft sind. Walter III. p. 373. — Wenn die in den angeführten Sammlungen ent-

haltenen Formeln sich nicht nur nach der Zeit ihrer Entstehung, sondern auch, wie schon angedeutet, dadurch von einander unterschieden, daß die einen für öffentliche, die andern für Privat-Rechtsgeschäfte bestimmt sind, oder die einen auf kirchliche, die andern auf weltliche Angelegenheiten sich beziehen, so begründet auch noch die Art und Weise ihrer Entstehung einen Unterschied: die einen beruhen auf wirklichen Urkunden und sind mit Hinweglassung der Eigennamen in Formeln verwandelt worden, die andern sind nur erdichtet, ein Unterschied, auf dem schon Marculf in der Einleitung zu seiner Sammlung mit den Worten aufmerksam macht: „ego haec, quæ apud majores meos, juxta consuetudinem loci quo degimus, didici, vel ex sensu proprio cogitavi, ut potui, concervare in unum curavi." Die Untersuchung, welcher dieser beiden Classen eine Formel angehöre, ist sehr schwierig, wenn nicht etwa bestimmte historische Anhaltspuncte vorliegen oder das Original, dem sie entnommen sind, bis auf uns gekommen ist, wie bei der achtundzwanzigsten der Formulæ Baluzianæ majores, die nichts anderes ist, als das Testament des Abtes Widradus von Flavigny in Burgund (748), das sich sammt den hinweggelassenen Namen in den Acta Sanctorum Ordinis St. Benedicti von Mabillon, P. I. p. 683 vorfindet. Was noch die Latinität der Formeln betrifft, so ist diese durchgängig sehr schlecht, und wenn Marculf das zweite Buch seiner Sammlung mit den Worten überschrieb: „incipit scedola, qualiter chartas Paginses fiantur," so ist dieses noch lange nicht das Schlechteste, was die Formeln in stylistischer Beziehung enthalten. Aber wenn hieraus, wie schon geschehen ist, der Schluß gezogen werden wollte, die damalige Zeit habe eine bessere Schreibart gar nicht gekannt und für classisches Latein keinen Sinn gehabt, so würde ihr in hohem Grade Unrecht geschehen, das Gegentheil beweisen viele Werke, die jener Zeit angehören, und Marculf selbst bemerkt: „scio, multos fore et vos et alios prudentissimos viros et eloquentissimos ac rhetores et ad dictandum peritos, qui ista, si legerint, pro minima et velut deliramenta, eorum comparata sapientiæ, reputabunt vel certe legere dedignabunt." Der Grund der unclassischen Sprache liegt vielmehr in der Nothwendigkeit, sich an die Sprache des Volkes anzuschließen, für dessen Gebrauch die Formeln bestimmt waren. Ihre Verfasser konnten von keiner andern Ansicht ausgehen, als das Concilium Turonense III., das unter Carl dem Großen den Bischöfen c. 17 vorschreiben mußte: „ut homilias quisque aperte transferre studeat in rusticam Romanam linguam aut Theotiscam, quo facilius cuncti possint intelligere, quae dicuntur." Aus dem nämlichen Grundsatze der Anbequemung an die Volkssprache ist die Erscheinung zu erklären, daß Marculfs Sammlung in einer elegantern Form geschrieben ist, als die viel ältern Formulæ Andegavenses, denn diese waren für das Gericht von Angers, also für das Volk bestimmt (Formul. I.), während die erstern auf die Schulen, oder wie Marculf sich ausdrückt: „ad exercenda initia puerorum" berechnet waren. — Vgl. J. A. L. Seidensticker, de Marculfinis, aliisque similibus formulis. Jenæ 1818. Eichhorn, teutsche Staats- und Rechtsgeschichte, § 156. Ueber den Liber diurnus Romanorum Pontificum (s. d. A.). [Kober.]

Formosus, Bischof von Porto — Papst. Dieser Mann saß in der Mitte des neunten Jahrhunderts in seiner Vaterstadt Porto (Ostia) auf dem bischöflichen Stuhle, und verband mit einem ächt religiösen Charakter schöne Kenntnisse in der Theologie und auch eine rühmliche Geschäftsgewandtheit. Diese Eigenschaften befähigten ihn sehr zur Vollziehung eines Auftrages, der ihm vom Papst Nicolaus I. geworden. Der Bulgarenkönig Bogoris (s. Bulgaren) hatte nämlich die Bitte um tüchtige Religionslehrer der lateinischen Kirche gestellt, und Nicolaus wußte diesem willkommenen Bittgesuche nicht besser zu entsprechen als dadurch, daß er die zwei Bischöfe, Paulus von Populonia (jetzt Piombino) und Formosus von Porto mit mehreren Gehilfen nach der Bulgarei abschickte. Später wurde Formosus von Papst Johann VIII. abgesetzt und excommunicirt.

Gegen den vom Papst gewählten Kaiser, Carl den Kahlen, hatte sich nämlich in Italien eine starke Partei gebildet und dieselbe hatte auch unter dem römischen Clerus zahlreiche Anhänger. In Rom wurde im Frühjahre 876 eine Verschwörung angezettelt, an welcher mehrere der höchsten Beamten des Stuhles Petri und auch der Bischof Formosus von Porto Theil nahmen. Das Geheimniß kam jedoch heraus, worauf die Verschworenen im April bei der Nacht aus der Stadt entflohen. Nun versammelte der Papst eine Synode und schleuderte den Bann wider die Schuldigen, und dieser traf mithin auch den Formosus, der zudem, wenigstens in den Augen Johann's VIII., diese Strafe auch dadurch verdiente, daß er in der Bulgarei seine Befugnisse überschritten, nach dem apostolischen Stuhl gestrebt, auch ohne päpstliche Erlaubniß sein Bisthum verlassen habe. Doch schon der Nachfolger von Johann VIII., der Papst Marinus (882—84) sprach den Formosus vom Banne los und setzte ihn wieder in sein Bisthum ein (cfr. Auxilius lib. 2. de ordinationibus Formosi c. 20). Noch vor Ablauf eines Decenniums sollte Formosus den päpstlichen Stuhl selbst besteigen. Als nämlich Papst Stephan V. (nach einer andern Zählart, Stephan VI.) im September 891 gestorben war, setzte die teutsche Partei Alles in Bewegung, um Einen aus ihrer Mitte auf den erledigten Stuhl zu erheben, und es gelang ihr. Formosus wurde erwählt. Wohl wurde Sergius als Gegenpapst aufgestellt, weil aber seine Anhänger weniger mächtig und zahlreich waren, er selber aber an persönlichem Verdienst und hervorstechenden Eigenschaften dem Formosus weit nachstand, so konnte er sich nicht lange halten, während Formosus den päpstlichen Stuhl vom September 891 bis zu seinem Tode 896 inne hatte. Wie übrigens die Wahl des Formosus sehr stürmisch war, so auch sein ganzes Pontificat. Seit der Absetzung Carls des Dicken 888 stritten die zwei mächtigsten Fürsten der Halbinsel, Guido von Spoleto und Berengar von Friaul, um die italienische Krone. Guido bekriegte den Berengar und wurde noch von Papst Stephan V. im Februar 891 zum Kaiser gekrönt, auch vermochte er den Papst Formosus, daß er seinen noch sehr jungen Sohn Lambert, den er zum Mitregenten angenommen hatte, krönte. Allein nicht nur Berengar wandte sich an den teutschen König Arnulph um Hilfe gegen diesen Kaiser, sondern auch Formosus schickte im Sommer 893 eine Gesandtschaft an Arnulph ab mit der Bitte, das italienische Reich und den Stuhl Petri von der unerträglichen Tyrannei des Kaisers Guido zu befreien. Der teutsche König folgte dem Rufe und zog im Frühjahre 894 mit einem Heere über die Alpen und Berengars Ansehen wurde in der Lombardei bald wieder hergestellt. Guido starb kurz darauf, und sein Sohn Lambert, der mit ihm die Kaiserkrone getragen hatte, konnte dieselbe nicht gegen Arnulph behaupten, als dieser auf einem zweiten Zuge nach Italien bis Rom gekommen, die Schaaren des jungen Kaisers Lambert zerstreut hatte und zum Kaiser gekrönt worden war 896. Kaum war Arnulph über die Alpen zurückgekehrt, so starb Papst Formosus, ohne jedoch selbst im Grabe Ruhe zu finden. Bei der neuen Papstwahl bekämpften sich die beiden römischen Parteien aufs Heftigste. Als Nachfolger des Formosus wurde Bonifacius VI. erhoben, aber er nahm den Stuhl Petri nur 15 Tage ein, und es folgte Papst Stephan VI., von manchen der Siebente genannt. Dieser gehörte der italienischen, also der Gegenpartei des Formosus an und gab sich auch zu ihrem blinden Werkzeuge her. Anfangs zwar, so lange noch der von Arnulph zurückgelassene Befehlshaber Rom behauptete, hielt Stephan an sich. Aber in dem Maaße, als Lambert sich der Gewalt bemächtigte und die Teutschen vertrieb, rückte der neue Papst mit seiner wahren Gesinnung hervor. Acht Monate nach seiner Erhebung, also zu Anfang des Jahres 897, ordnete er einen Gräuel an, welcher beweist, daß ein furchtbarer Haß zwischen den beiden Parteien im römischen Clerus herrschte. Stephan VI. ließ nämlich die Leiche seines Vorgängers Formosus aus dem Grabe herausnehmen, mit dem bischöflichen Gewande bekleiden und auf den Stuhl Petri setzen. Eine

Art von Synode wurde um dieselbe versammelt und dem Todten ein Diacon als Sachwalter bestellt. Nun redete Stephan VI. die Leiche mit den Worten an: „warum hast du, da du doch Bischof von Porto warest, dich durch schändlichen Ehrgeiz verleiten lassen, den allgemeinen Stuhl an dich zu reißen." Der Diacon suchte zwar den Todten zu vertheidigen, ward aber für überwiesen erklärt. Hierauf gab Stephan Befehl, die Leiche zu entkleiden, ihr die drei Finger, womit Formosus dem Arnulph geschworen, abzuhauen, und sie in die Tiber zu werfen. Auch erklärte er alle Weihungen, welche Formosus einst vorgenommen, für ungültig. Als jedoch im J. 898 Johann IX. den päpstlichen Stuhl bestiegen hatte, erfolgte alsbald eine feierliche Ehrenrettung des Formosus. Schon im Spätsommer 898 wurde zu Rom eine Synode gehalten, deren erster Canon die an der Leiche des Formosus verübte Mißhandlung verdammt, seine Ehre wieder herstellt und je wieder Todte auf ähnliche Weise zu beschimpfen verbietet. Der vierte ertheilt den priesterlichen Handlungen des Formosus gesetzliche Kraft und verordnet, daß die von ihm geweihten aber von Stephan VI. verjagten Cleriker ihre Aemter wieder erhalten sollten. Der siebente befiehlt die Acten des Concils, das Stephan wider Formosus versammelt hatte, zu verbrennen. Der achte und neunte schleudert den Bannfluch wider Sergius und seine Anhänger, sowie gegen diejenigen, durch deren Hände die Leiche verletzt worden war. Dagegen besagt der dritte Canon: „der selige Formosus ist um seiner Verdienste willen, und weil es das Wohl der Kirche erheischte, vom Bisthum zu Porto auf den Stuhl Petri erhoben worden. Aber Niemand unterstehe sich, mit Berufung auf dieses Vorbild nach höheren Aemtern an andern Kirchen zu streben. Denn das Kirchenrecht verbietet solche Verletzungen, die nur in den dringendsten Fällen gestattet werden können. Wer daher unerlaubte Beförderung sucht, den trifft der Fluch." Wir bemerken hiezu nur noch, daß Formosus das erste Beispiel der Erhebung eines Bischofs auf den apostolischen Stuhl darbietet, da nach der alten Disciplin sich ein Bischof mit keiner andern Kirche verbinden durfte, als mit der seinigen, welcher er angehörte, wie ein Gatte seiner Gattin, und jeder andere Gedanke von Ehrgeiz wäre als ein ehebrecherischer angesehen worden. (Vgl. das christliche Rom von Eugène de la Gournerie. Gfrörer, allgemeine Kirchengesch. Schröckh, christl. Kirchengesch. 22ter Theil. Möller, Geschichte des Mittelalters. Historia B. Platinae de vitis pontif. Alexandri Nat. hist. eccles. Flodoard, fragment. de pontif. rom. Annal. Francor. Fuldens. ad ann. 893). [Fritz.]

Formulæ consensus helvet., s. Confessiones helveticae II. 775.

Fornari, s. Annunciaden.

Forster, Johann, 1495 geboren zu Augsburg, zuerst Lehrer der hebräischen Sprache zu Zwickau, seit 1535 auf Luthers Empfehlung Pfarrer zu St. Moritz in Augsburg, 1538 dieser Stelle durch den Magistrat enthoben, weil er in Streitigkeiten mit dem zwinglisch gesinnten Prediger Michael Keller gerathen war, hierauf Professor der Theologie zu Tübingen bis zum J. 1541, welche Stelle er wieder aufgeben mußte, weil er von seinem Pfarrer das Abendmahl nicht nach zwinglischer Weise empfangen wollte, und nach Nürnberg ging, von wo aus er zur Einführung der neuen Lehre nach Regensburg abgeordnet und 1543 durch den Grafen von Henneberg zu dem gleichen Geschäfte nach Schleusingen berufen wurde, endlich Crucigers Nachfolger im theologischen Lehramte an der Wittenberger Universität — gehörte unter die gelehrteren und angeseheneren Lutheraner der ersten Hälfte des 16ten Jahrhunderts, wird unter denjenigen genannt, welche dem Luther bei Uebersetzung der Bibel Hilfe leisteten, schrieb ein hebräisches Wörterbuch, wohnte 1554 in Gesellschaft Melanchtons der Zusammenkunft von Naumburg bei, welche die Osiandrischen Streitigkeiten beilegen sollte, und starb 1556. In seinen Briefen klagt er bitter über den Undank der Obrigkeiten gegen

ihre Wohlthäter, die Prediger der neuen Lehre, denen sie ihr nun so großes Ansehen zu verdanken hätten; man nehme der Kirche ihr Recht und trete sie mit Füßen; statt daß man sich aufrichtiger Buße befleiße, geschehe in Allem das Gegentheil, und zwar von den Fürsten selbst, nach deren Vorgang dann die Uebrigen mit um so größerer Freiheit sündigten 2c. S. Döllinger's Reformation, ihre innere Entwicklung 2c. Regensburg 1848 Band II. S. 153; Iselin's Lexicon, Basel 1747, Artikel Forster Johannes. Ein anderer Johann Forster, geboren 1576 zu Aurbach in Sachsen, nach verschiedenen Aemtern, die er bekleidet, zuletzt Generalsuperintendent und Präsident des Consistoriums zu Mansfeld, † 1613, ist als Verfasser mehrerer theologischen Schriften bekannt: systema problematum theologicorum, Gretserus calumniator et nugivendulus, tractatus de conciliis, thesaurus catecheticus, comment. in Isaiam, 114 homiliæ in Exodum etc. Mit den zwei Forster'n darf ein dritter, Valentin Forster, nicht verwechselt werden, der 1530 zu Wittenberg geboren daselbst seine academische Bildung empfing und zu seinen vorzüglichsten Lehrern den Luther, Melanchton, Eber und den berühmten Rechtsgelehrten Hieronymus Schurf hatte; er starb 1608 zu Helmstedt als Professor der Rechte mit Hinterlassung mehrerer Schriften juridischen Inhaltes (s. bei Ersch und Gruber, Iselins und Jöchers Lexica). [Schrödl.]

Fortunatus, oder wie er mit seinem vollen Namen heißt, Venantius Honorius Clementianus Fortunatus, einer der berühmtesten christlichen lateinischen Dichter, wurde in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts in einem oberitalischen Dorfe bei Tarvesium (jetzt Treviso im Venetianischen) geboren. Die Verhältnisse seiner Familie sind unbekannt; wir wissen nur, daß er seine Bildung zu Ravenna erhielt und hier von einem heftigen Augenleiden befallen wurde. Er setzte dabei sein Vertrauen auf den hl. Martin von Tours, dessen Bild an eine Mauer der Kirche von Ravenna gemalt war, und benetzte seine Augen mit dem Oel der vor diesem Bilde brennenden Lampe. Als er wieder genesen, reiste er, wahrscheinlich ex voto, nach Tours, wurde auf dem Wege, namentlich von König Sigebert von Austrasien, sehr ehrenvoll aufgenommen, wohnte dessen Verehelichung mit Brunehilde (im J. 566) bei und verfertigte ein Festgedicht für diese Feierlichkeit. Im folgenden Jahre besuchte er nun das Grab des hl. Martin zu Tours und trat mit dem hl. Euphronius, damals Bischof von Tours, und seinem Neffen und Nachfolger, dem berühmten Gregorius Turonensis, in freundschaftliche Verbindung. Was ihn von da nach Poitiers zu gehen bestimmte, ist unbekannt; hier aber zog ihn die hl. Radegundis, die mit Zustimmung ihres Gemahls, Königs Chlotar II., in dem von ihr gegründeten Kloster zum hl. Kreuz in Poitiers lebte, in ihre Umgebung, zuerst als Secretär, und nachdem er Priester geworden, als Capellan und Almosenier. Er benützte diese Stellung zu seiner weiteren geistigen Ausbildung und zu literarischen Arbeiten, und wurde ums Jahr 599 zum Bischof von Poitiers erwählt. Sein Freund Gregor von Tours war damals schon gestorben († 595) und so erklärt sich, warum er in dessen Schriften nur Presbyter genannt wird. Aber auch in seinen eigenen Werken spricht er von sich nur als einem Priester, weil er sie vor seiner Erhebung auf den bischöflichen Stuhl fertigte. Uebrigens überlebte er diese Erhebung nicht lange und starb schon im Anfange des siebenten Jahrhunderts, nach Einigen im J. 609. Die Kirche von Poitiers verehrt ihn als einen Heiligen. Seine auf uns gekommenen Hauptschriften sind: 1) de vita Martini libri IV., ein heroisches Gedicht, worin unter Zugrundlegung des ebenso betitelten Werkes von Sulpicius Severus das Leben, die Thaten und Wunder des hl. Martin von Tours beschrieben werden, nebst einem Zueignungsgedichte, in Distichen, an Gregor von Tours. 2) Seine übrigen Werke sind in der Ausgabe des Browerus und hiernach in der des Luchi in eilf Bücher zusammengestellt, denen in einer Art Anhang noch ein weiteres Gedicht, de excidio Thuringiæ, in drei Büchern, beigefügt ist. Alle diese eilf Bücher

enthalten fast durchaus nur Gedichte, meistens kleine, mitunter verkünstelte, nur einige Briefe, sowie eine Erklärung des Vaterunsers (Lib. X.) und des apostolischen Symbolums (Lib. XI.) sind in Prosa. Diese kleinen Gedichte sind in den verschiedensten Versmaßen abgefaßt und behandeln ebenso verschiedene Gegenstände, bald weltliche, bald geistliche, besonders häufig beziehen sie sich auf heilige Personen, auf Freunde und Freundinnen des Fortunatus, auf Kirchen, Villen, merkwürdige Orte, Reisen 2c. Viele sind Epitaphien, mehrere Kirchenhymnen. Gerade diese kleineren Gedichte aber haben mehr poetischen Werth, als das große Epos auf St. Martin. Ist dieses panegyrisch-didactisch, so sind von den kleinen Liedern viele ächt lyrisch, voll tiefer und frommer christlicher Gedanken und poetischer Anschauungen. Auch zeugen diese Gedichte von großer Bildung und umfassenden Kenntnissen; und wenn auch hie und da prosodische Fehler vorkommen, so ist die Sprache darin doch viel reiner als in den prosaischen Werken, welche dem Fortunatus ebenfalls zugeschrieben werden, nämlich: Vita S. Hilarii Pictav., S. Germani, S. Albini, S. Paterni, S. Radegundis, S. Amantii, S. Remigii, S. Medardi, S. Marcelli, S. Leobini, S. Maurilii, Acta Passionis S.S. Dionysii etc. und Expositio in Symbolum Athanas. Außerdem enthält der zweite Band der Ausgabe von Luchi (Romæ 1786, 4.) auch ein carmen de Phönice. — Mehrere Hymnen von Fortunatus sind auch in das römische Brevier und in den Kirchengebrauch übergegangen, jedoch nicht ohne Veränderungen. Von dem Gedichte: Pange lingua gloriosi praelium (lauream) certaminis etc. (Luchi I. p. 36) treffen wir die erste Hälfte in der Matutin, die andere Hälfte, darunter das herrliche Crux fidelis, inter omnes arbor una nobilis, in den Laudes des Passions- und Palmsonntags, auch während der Verehrung des Kreuzes am Charfreitag, unter den sog. Improperien. Das Gedicht Vexilla regis prodeunt, fulget crucis mysterium (Luchi I. p. 46) begegnet uns am Samstage vor dem Passions- und Palmsonntag, noch vollständiger wird es am Charfreitag während der Procession gesungen, in der die consecrirte Hostie zum Altare getragen wird. Beide Lieder, Vexilla und Pange lingua, treffen wir auch am Kreuzerfindungs- und Kreuzerhöhungsfest. Zwei andere Lieder des Fortunatus endlich: Ave maris stella (Luchi I. p. 265) und Quem terra, pontus, aethera etc. (Luchi I. p. 264) sind in das Officium B. Mariæ in Sabbato und in das Officium parvum B. Mariæ aufgenommen. Vgl. Bähr, die christlichen Dichter und Geschichtschreiber Roms, Carlsruhe 1836, S. 75 ff., und Biographie universells, T. XV. p. 305. [Hefele.]

Forum Appii (*Ἀππίου φόρον*), Stadt im alten Latium, in welcher den Apostel Paulus, als er in die erste römische Gefangenschaft abgeführt wurde, seine Glaubensbrüder in Rom erwarten (Apg. 28, 15.). Die Beschreibung, welche lateinische Schriftsteller von der Beschaffenheit dieses Ortes liefern, läßt in demselben ein gerade nicht anmuthiges Städtchen erkennen: es lag in der Nähe der berüchtigten pontinischen Sümpfe, daher Horaz, der es noch auf einer Reise von Rom nach Brundisium berühren mußte, das dortige Trinkwasser bitter beklagt, überhaupt diesen Flecken als vollgepfropft mit Matrosen und gaunerischen Schankwirthen schildert (Sat. I. 5, 4: Forum Appii differtum nautis, cauponibus atque malignis). Reisende kehrten darum lieber in den drei außerhalb der Stadt auf Rom zu erbauten Fremdenhäusern ein. Dieß sind die tres tabernæ (*τρεῖς ταβέρναι*), welche in der Apostelgeschichte neben Forum Appii erwähnt werden (vgl. Cicero ad Attic. I. 10. II. 11, 13.). — Ueber die Privilegien derartiger Städte des römischen Reichs, welche den Namen forum erhielten, siehe Sigonius, Antiq. Jur. Ital. II. 15. [Storch.]

Forum ecclesiasticum, s. Gerichtsbarkeit, geistliche.

Forum internum et externum, s. Gerichtsbarkeit, geistl.

Forum privilegiatum, s. Civilgerichtsstand, II. 559.

Foscarari (Foscherari), Aegidius, Dominicaner und ausgezeichneter Bischof von Modena, geboren 1512 zu Bologna, trat als Jüngling in seiner Vaterstadt in den Orden der Dominicaner, bekleidete an verschiedenen Orten das Amt eines Professors und Predigers, wurde 1546 von Papst Paul III. zum Magister sacri palatii und 1550 von Papst Julius III. zum Bischof von Modena promovirt und 1551 zum wieder eröffneten Concil von Trient abgesendet, worin er sich bald durch Weisheit, Eifer und Geschicklichkeit hervorthat und zur Ausarbeitung der Decrete verwendet wurde. Als in der 16ten Sitzung am 21. April 1552 die Suspension des Concils in Folge des Kriegs des Churfürsten Moritz mit dem Kaiser ausgesprochen ward, kehrte Foscarari in seine Diöcese zurück, die an ihm den trefflichsten Hirten hatte. Denn es schmückte ihn der reinste Wandel; nie duldete er, daß in seiner Gegenwart etwas Unanständiges und Unsittliches gesprochen wurde; die öffentlichen Stätten der Unzucht bekriegte er unaufhörlich; für Personen, welche der Prostitution entsagten, errichtete und dotirte er ein eigenes Hospitium; den Armen und Hilfsbedürftigen wendete er alle seine Einkünfte zu, selbst den bischöflichen Ring und Stab verkaufte er und reducirte sich selber auf ein sehr einfaches Leben in Kleidung, Nahrung und Dienerschaft, nur um der Armen willen; eifrigst verkündete er auch das Wort Gottes und verschönerte seine Cathedrale und die Pontificalgebäude. Daher stund er bei Papst Julius III. in hohem Ansehen, aber leider fanden bei dem alten, leichtgläubigen und argwöhnischen Paul IV. anonyme Verdächtigungen der Rechtgläubigkeit Foscarari's Gehör, und er wurde deßhalb, sowie vier andere würdige Prälaten — darunter die zwei ausgezeichneten Cardinäle Polo und Morone — processirt und sammt Morone im Januar 1558 in die Engelsburg gebracht. Da indeß die Untersuchung des Inquisitionsgerichtes nicht auf den geringsten Beweis gegen seine Orthodoxie stieß, so wurde er nach siebenmonatlicher Haft aus dem Gefängniß entlassen, nach Pauls IV. Tod durch eine förmliche und feierliche Sentenz der Inquisition dd. 1. Januar 1560 für vollkommen unschuldig erklärt, und von Papst Pius IV., der ihm einen Beweis seines besondern Zutrauens geben wollte, im J. 1561 auf das zum dritten Male wieder eröffnete Concil nach Trient geschickt, wo er mit dem ihm geistesverwandten Erzbischof Bartholomäus de Martyribus (s. d. A.) zusammenwohnte und dem schon früher in der Versammlung der Väter erworbenen Ruhme neue Lorbern hinzufugte. Welches Ansehen er in der Synode genoß, ersieht man daraus, daß er mit der vorgängigen Prüfung Alles dessen, was nachher öffentlich vor dem Concile vorgetragen werden sollte, sowie mit der Anordnung der Sitzungen und Redaction der Canones betraut wurde. Bemerkenswerth ist, daß er die damals allerdings zu große Anzahl von Geistlichen auf Jene allein für die Zukunft beschränkt wissen wollte, welche durch den Besitz einer Pfründe zum Dienste einer Kirche verpflichtet wären, da Priester ohne Pfründen Rosse ohne Zügel seien, wogegen sich aber mit Recht viele Bischöfe solcher Länder, wo es wenige und nur schlechte Pfründen gab, erklärten; außerdem redete er für die Gewährung des Kelches und war unter jenen Bischöfen, welche meinten, Christus habe sich zwar allerdings beim letzten Abendmahle zum Opfer gebracht, aber nur zum Lob- und Dankopfer. Nach Beendigung der Synode im J. 1563 berief ihn Papst Pius IV. nach Rom in die Commission, welche nach Anordnung der Synode mit der Abfassung eines Katechismus und mit der Verbesserung des Missale und Breviers beauftragt war. Aber während er diesen neuen Arbeiten mit allem Fleiße oblag, starb er am 23. December 1564 erst 53 Jahre alt. S. Quetif und Echard's Scriptores Ord. Praed. t. II. p. 184; Pallavicini, Istoria del Concilio di Trento.
[Schrödl.]

Fossarii, s. Copiatæ.

Fournet, Andreas Huber Viggeri, geboren am 6. December 1752 in der Pfarrei Maillé, bei Montmorillon in Poitou, studirte zuerst die Rechte, hierauf

die Theologie und trat in den geistlichen Stand. Im J. 1782 trat ihm sein Oheim die Pfarrei Maillé ab, wo er bald aller Eitelkeit entsagte, in Verbindung mit seiner frommen Schwester und seinem Kaplan in strenger Lebensweise seine und der Kirche Einkünfte beinahe ganz den Armen zuwandte. Er verweigerte natürlich den von der constituirenden Versammlung vorgeschriebenen Eid und wanderte getrost nach Spanien. Aber sein Herz blieb mit Sehnsucht seiner Gemeinde zugewendet und so erschien er nach Robespierre's Tod wieder in ihrer Mitte. Es wurde ein Preis auf seinen Kopf gesetzt und doch las er öffentlich Messe und ertheilte Unterricht. Den vielfachen Gefahren entging er wunderbar. Als die Religion wieder einigermaßen in Frankreich aufzuleben begann, war der Mangel an Priestern sehr empfindlich; Fournet aber bot Alles auf, um diesem Uebel abzuhelfen und mit schönem Erfolge. Größeres noch wirkte der Mann voller Hingabe, indem er 1806 eine Madame Bichier aus einer angesehenen Familie von Montmorillon bewog, in Verbindung mit anderen frommen Personen sich der Unterstützung der Armen und dem Unterrichte der Kinder zu weihen. So ward Fournet Stifter „der Töchter vom hl. Kreuze"; denn sogleich gedieh das Unternehmen, breitete sich aus, ward förmlich constituirt unter der unmittelbaren Autorität des Bischofs von Poitiers und anerkannt von der Regierung 1820 unter dem Namen „Töchter des Kreuzes, genannt zum hl. Andreas" (Filles de la Croix, dites de Saint-André). Bereits 80 Institute zählt diese Congregation, namentlich in Poitiers, Orleans, Paris, Toulouse und Bayonne, in welch' letzterer Diöcese sie zwei Noviciate für Französinnen und Baskinnen hat. Papst Pius VII. verlieh in einem Breve vom 1. September 1829 dem Superior dieser Töchter besondere Gnaden und Indulgenzen. Allen möglichen Werken der Liebe unterziehen sich diese Töchter vom hl. Kreuze mit zarter Frömmigkeit und großer Weisheit. In hohem Alter starb Fournet und das Volk erblickte in ihm einen Heiligen in Erwartung des Tags, wie der Oberhirt der Diöcese sich ausdrückte, wo der Herr den Ruhm seines Dieners zu offenbaren sich herablassen wird. Vgl. L'Union écclés. und Biographieen denkwürdiger Priester und Prälaten der römisch-katholisch-apostolischen Kirche, von Bernhard Wagner, Bd. I. 2te Abthl. (Aschaffenburg bei Pergay, 1846), S. 440—444. [Haas.]

Fox, Georg, s. Quäcker.

Fragmente, Wolfenbüttler. Es war eine natürliche Folge der durch die Reformation im Protestantismus vollbrachten Lostrennung der hl. Schrift von ihrem Fruchtboden, der Kirche, daß einerseits eine starre Orthodoxie jenen Baum göttlicher Erkenntniß auf dem künstlichen Beete der Symbole in geistlosem Dienst zu pflegen suchte, und andererseits die Stürme des Zweifels und des Unglaubens bald vorzugsweise durch die herbstlich falbe und fruchtleere Krone rauschten und den Baum zu stürzen suchten, in dessen Blättern vordem der Geist des Herrn spielte. Was sich, mehr im philosophischen Gebiete, als Deismus und Naturalismus ausgestaltete, begann von England und Frankreich seit der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts auf Teutschland überströmend, sich hier auf dem eigentlich theologischen Gebiete bei den Protestanten in Angriffen auf die Bibel zu entladen, die als Mittelpunct einer immerhin noch positiven Richtung den Freidenkern sehr im Wege lag, aber doch in ihrer unnatürlichen Isolirung so viele angreifbare Seiten bot, daß man nicht sagen kann, ob es mehr der feindliche Haß oder die lockende Aussicht auf wohlfeile Triumphe war, was die Angriffe vorzugsweise auf diesen Punct lenkte. Das Werk, was wir in unsern Tagen durch Strauß und Bruno Bauer, wir können wohl sagen, vollendet sehen, begann recht eigentlich, wenn man schwächere Versuche nur als Vorspiel betrachten will, mit der Herausgabe der Wolfenbüttel'schen Fragmente, und dieser Anfang ist mit jenem Ende durch eine fortlaufende Reihe von Versuchen auflösender Kritik verbunden. Es ist daher von einem besonderen Interesse, den Ausganspunct dieses etwa

siebenzigjährigen Entwickelungs- oder vielmehr Abwickelungsprocesses der protestantischen Bibelorthodoxie genauer ins Auge zu fassen. — Im Jahre 1774 gab G. E. Lessing, damals Bibliothecar in Wolfenbüttel, in seinen Beiträgen zur Geschichte und Literatur (Beitr. III. Stück 18) ein Fragment eines Ungenannten „Von der Duldung der Deisten" heraus. Hier wird die Ansicht entwickelt, daß im Christenthume der Kern einer rein vernünftig practischen Religion liege, der jedoch schon vom Glaubensstifter selbst und noch mehr von seinen Aposteln mit judaisirender Glaubensmystik umkleidet sei, wodurch sich die Nachfolger berechtigt gehalten hätten, immer mehr Mysterien und Formeln für den „Glauben" hinzuzustiften. Die eintretenden Reformationen führten nun nie zu einer Uebereinstimmung in dem Maße des Beizubehaltenden, und die so entstehenden verschiedenen Secten seien gegen einander duldsamer als gegen die, welche das Christenthum ohne weitere Umstände auf seinen rein vernünftigen Inhalt reduciren, weil Ketzer doch das Verdienst hätten, etwas zu glauben, Deisten aber und die geradezu auf den Deismus lossteuernden Arianer und Socianer das Christenthum bis auf den bloßen Namen aufhöben. Nun reize man die gläubige Masse gegen die Freidenker auf, weil sie sich unter diesen Leute vorstelle, wie sie selbst sein würde, wenn sie ihr Christenthum verlöre, woraus, wie sie gelernt habe und glaube, aller guter Wandel entspringe. Daher Drohung und Zwang selbst der Staatsgewalt gegen die Deisten, obwohl diese nichts gegen Staat und gute Sitten verbrochen. Bei den Katholiken sei die Intoleranz wenigstens consequent, im Protestantismus aber sei die unduldsame Forderung, etwas zu glauben, einerlei was, ein purer Unsinn. Seien doch die alten Juden gegen die Anhänger der Vernunftreligion, die Proselyten des Thors, duldsamer gewesen. Endlich sei es ungereimt, Jemanden zu verfolgen, weil er nicht glaubt, was zu glauben (nach protestantischer Auffassung) gar nicht in unserer Macht und unserm freien Willen steht. Dadurch erzeuge man höchstens Heuchelei und blinden Glauben, der des Menschen als vernünftigen Wesens unwürdig sei. — Lessing fügte dem Fragment bloß eine berichtigende Bemerkung hinsichtlich der Proselyten des Thors bei und machte auf den Unterschied zwischen einer Duldung stiller oder aber bestreitender und spottender Gegner aufmerksam und meint, mit dem ruhigen Verhalten der Feinde des Positiven wie mit der Vermeidung aller Parteinamen sei hinlänglich geholfen, da das Christenthum im Ganzen zur Zeit vernünftig und frei geworden, ausgenommen bei jenen wenigen Theologen, bei denen man nicht wisse, wo in ihrem vernünftigen Christenthum die Vernunft und wo das Christenthum sitze. — Erst im J. 1777, im vierten Beitrage, Stück 20, veröffentlichte Lessing fünf weitere Fragmente des Ungenannten, „damit nicht die Kleingläubigkeit in Verdacht geriethe, was für unbeantwortliche Dinge so geheim gehalten würden." Das erste dieser Fragmente handelt „von der Verschreiung der Vernunft auf den Kanzeln." Es wird hier bündig dargestellt, wie die (protestantische) Katechese und Predigt die Unfreiheit, mit der man in seinen Glauben und in seine Secte hineingewachsen sei, durch Verketzerung der Vernunft, als blinder Führerin zu befestigen suche, und in dem Hange des Volkes, ohne viele Kopfbrecherei in den Himmel zu kommen und andere für sich denken zu lassen, ihren Wiederhalt finde. Das sei um so unchristlicher, als Christus und die Apostel selbst anders verfahren hätten, und um so unvernünftiger, als man ja der Vernunft wenigstens bei der Lehre von Gott und seinen Eigenschaften und in der Polemik nicht entbehren könne. Diese Klage, die gegen das Verfahren der Orthodoxie vom consequent protestantischen Standpuncte aus gerechtfertigt ist, begegnet Lessing damit, daß er wahre Vernunft mit wahrer Offenbarung in durchaus keinem Gegensatze finden kann. Eine Vernunft, die sich einer Offenbarung, die höher und weiter dem Begriffe nach ist als sie, unterordnet und gewissermaßen gefangen gibt, thut damit nichts Unvernünftiges. Hätte nur Lessing weiter gefragt, ob und wie

sich auf protestantischem Standpuncte die unfehlbare Garantie solch einer wahren höhern Offenbarung beschaffen ließe! So begnügt sich der sonst so klare Mann, der wenigstens Feind alles Halben war, den rationalistischen Mischmasch von Vernunft- und Offenbarungsglauben als unhaltbar zu verwerfen. — Im zweiten Fragmente wird die Unmöglichkeit einer für alle Menschen bestimmten Offenbarung zu beweisen versucht. Entweder, heißt es, muß die Offenbarung direct an Alle, zu jeder Zeit, ergehen, und das wäre ein stetes Wunder, damit aber ein Widerspruch in Gott, der die Naturordnung nicht stets zugleich wollen und nicht wollen kann; das wäre, als ob der Mensch in dem Sündenfalle sich blind gegessen, und Gott, statt seine Sehkraft zu heilen, ihn stets durch Engel leiten wollte. Oder die Offenbarung geht direct nur an Einzelne, und indirect, durch geschichtlichen Proceß, an alle Uebrigen. Da läßt sich dann berechnen, daß wegen des kritischen Zweifels, wegen der Unwissenschaftlichkeit und Urtheilslosigkeit der Meisten, wegen der nach geschichtlichen Gesetzen allmählig stattfindenden Verbreitung, unter Millionen kaum Einer mit Fug über den Grund der Offenbarung urtheilen, also vernünftig glauben könnte. Solch ein unzureichendes Mittel könnte aber Gott nicht gewählt haben. — Lessing läßt der Berechnung alle Gerechtigkeit widerfahren, fragt aber, ob Gott denn, wenn auch keine Offenbarung möglich war, wie der Fragmentist sie verlangt, nun gar keine Offenbarung ertheilen konnte, ob nicht eine solche, bei der in kürzester Zeit die meisten Menschen des Genusses derselben theilhaftig würden. Dabei sieht er sich denn freilich gezwungen, den starren Symbolglauben, der Alle außerhalb der wahren Offenbarung Stehenden verdammt, zu verlassen, und er entwickelt weiter in Bezug auf diesen Punct geistvoll die Grundzüge der von Gott geleiteten Erziehung der Menschheit. Lessing wäre auch hier mit dem katholischen Begriffe von Kirche, welche die wahre Vereinigung der beiden vom Fragmentisten in Alternative gestellten Offenbarungsprocesse ist, zu befriedigendem Abschlusse gelangt. — Im dritten Fragmente ist die Unmöglichkeit des Durchgangs der Israeliten durch das rothe Meer in der angegebenen Zeit geographisch und strategisch berechnet, worauf Lessing erwiedert, daß eben der gegen und über alle Berechnung erfolgte Durchgang das Wunder sei, und daß er von Seite der Wundergläubigen eine Consequenz verlange, worüber man andererseits die Achsel zucken, die man aber nicht wie die schielende, hinkende, sich selbst ungleiche Orthodoxie mit Ekel von sich weisen könne. — Das vierte Fragment bestreitet dem alten Testamente den Charakter einer Religionsoffenbarung, weil über Unsterblichkeit der Seele, ihren jenseitigen Zustand, ihre Vereinigung mit Gott und die Wege dazu nichts darin stehe. Alles sei im Gottesdienst nur irdisch, sinnlich, in Lohn und Strafe nur diesseitig. Alles „Jenseits" sei in das alte Testament nur vom spätern Glauben hineininterpretirt. Erst nach der babylonischen Gefangenschaft sei von den Heiden die Idee der Unsterblichkeit mitgebracht, von den altgläubigen Sadducäern aber nie adoptirt, welche Verwerfung denn auch nicht einmal eine Ausstoßung aus der Synagoge zur Folge gehabt habe. Lessing läßt sich nicht auf die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der hinsichtlich des Inhalts des alten Testaments gemachten Bemerkungen ein, meint aber, wenn selbst noch mehr in jenen Büchern fehle, z. B. die Idee des einen Gottes, so ließe sich noch nicht daraus ohne Weiteres der Offenbarungscharakter bestreiten. Wenn nun Gott im Anschluß an die Capacität des Volkes seine allmählige Entwickelung durch successiv gesteigerte Offenbarung gewollt hätte? Hier ist denn ganz besonders, was schon oben angedeutet ist, in einer Reihenfolge von Paragraphen „die Erziehung des Menschengeschlechtes" entwickelt, die Bibel selbst als Elementarbuch, bis das gereifte Volk Christum als Lehrer bekommen sollte, erklärt und bestimmt. Endlich das fünfte Fragment behandelt die Auferstehungsgeschichte Christi. Widersprüche der Evangelisten, Ungenügendheit der Zeugen, Unwahrscheinlichkeiten in dem ganzen

berichteten Verlaufe werden zusammengesucht und zusammengestellt. Lessing, der sich nicht getrauet, die so viele Jahrhunderte alten Acten des Processes mit Sicherheit zu revidiren, weiß nur eines, aber eine Hauptsache, daß der große Proceß, der von den in jenen Acten niedergelegten Zeugnissen abhing, gewonnen ist. Das Christenthum ist da, hat gesiegt. Wer will sich diese Entscheidung nach fast 2000 Jahren durch bloße Skepsis noch bestreiten lassen? Auf die Aufhebung der von dem Fragmentisten aufgezählten Widersprüche geht Lessing nicht ein; ihm ist der Inspirationsbegriff kein so strenger, daß dadurch die menschlich wechselnde Art der Anschauung und Berichterstattung aufgehoben würde. Wer strengeren Inspirationsbegriffen huldige, müsse übrigens die Widersprüche gründlich und allseitig heben; einen beantworten und die übrigen mit triumphirender Verachtung übergehen, heiße keinen beantworten. Das war denn freilich ein Urtheilsspruch über die protestantische Bibelorthodoxie, die ihre einzige Glaubensquelle selbst im Buchstaben vergöttlichen, aber doch zugleich kritisiren und kritisiren lassen und alle der menschlichen Kritik unlösbaren Schwierigkeiten bei der mangelnden Berufung auf die Kirche ungelöst als Dorn in ihrem Fleische fortbestehen lassen mußte. — Ein wahrer Sturm von Gegenschriften und Kanzelreden brach denn auch sofort gegen den Fragmentisten und gegen Lessing los. Dieser aber, der durch manches ungeschickte Wort der Vertheidigung und des persönlichen Angriffs seine Befürchtung erfüllt sah, „solche Leute möchten gegen die Fragmente die Sache der Religion zu vertheidigen unternehmen, die bestochen zu sein schienen, die letztere zu untergraben", gab 1778 ein neues umfassenderes Fragment des Ungenannten „Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger" heraus. Er meinte, das obengenannte fünfte Fragment hätte am meisten aufgeregt. Viele Krüppel hätten vortanzen wollen. Die Bessern hätten den Gegner nicht getroffen. Und hier sprach er ein beherzigenswerthes Wort hinsichtlich der Methode der Apologie und der Bedeutung der Einzelangriffe auf Religionswahrheiten, die einzeln zu bekämpfen der herculische Kampf gegen eine lernäische Hyder ist, an welcher statt eines abgehauenen Kopfes sofort mehrere neue wachsen, so lange das Uebel nicht in der Wurzel erkannt und angegriffen ist. Der Fragmentist habe nämlich mit seinem Schneeballe nicht die Sonne auslöschen wollen; er schließe nicht aus der Verdächtigkeit der Auferstehungsgeschichte auf die Falschheit der Religion, sondern weil er die Religion für falsch halte, die sich auf solche Urkunden gründen wolle, schließe er, die Auferstehungsgeschichte werde Spuren der Erdichtung tragen und finde diese dann wirklich. Auch hielt Lessing die Veröffentlichung solcher Angriffe nicht für gefährlich, da sie ja doch in Gesprächen und Manuscripten circulirten; das Manuscript aber sei ein Wort ins Ohr, das gedruckte Buch eine Jedermannssage, die weniger Aufmerksamkeit errege und weniger verführe als jenes. Auch stimme das zelotische Geschrei Mancher nicht zu der Verheißung, daß die Pforten der Hölle die Kirche nicht überwältigen würden. Besser sei es, die Fluth dem Damme zu und vermittelst des Dammes zu lenken, als sie den Damm übersteigen zu lassen." Das hieß indeß nur wiederum dem Protestantismus mit seinen innern Widersprüchen zu Leibe rücken. Wo ist in einem System, dessen Mittelpunct consequenterweise der Subjectivismus ist, die Kirche, mit deren Waffen sich der Einzelne noch schützen, mit deren Siege über die Höllenpforten er sich noch getrösten kann, ob er auch selbst sich nicht im Stande fühle, den Kampf als Einzelner zum Siege zu führen? Ganz recht sieht daher Fr. Schlegel den kühnen und klaren Lessing überall auf die Anerkennung des katholischen Begriffs der Kirche hingetrieben, wenn das Christenthum vor den Angriffen anders bestehen wolle, und es ist das nicht etwa, wie Gervinus meint, ein Hineinlesen seiner Meinung in Lessings Schriften, sondern das Ziehen einer ganz einfachen Consequenz, die der große Mann leider selbst nicht ganz zu Ende gezogen, zum entschiedenen Bewußtsein gebracht und in unumwundenem Wort und Werk ausgesprochen, wozu

er uns aber in seinen negativen und positiven Prämissen alle Veranlassung und alles Recht gegeben hat. Dieß letzte von Lessing herausgegebene Fragment des Ungenannten nun stellt Christum aus den Evangelien als einen Menschen dar, der mit reinen Absichten eine Reformation des Judenthums unternommen. Er habe das Ceremonialgesetz nicht abschaffen, keine neue Religion einführen, keine Geheimnisse lehren wollen, Taufe und Abendmahl seien nur vergeistigte jüdische Gebräuche. Dabei habe sich aber Christus zu der Hoffnung auf weltliche Herrschaft über die Juden fortreißen lassen, habe diesen Plan, den die jüdische Messiashoffnung unterstützte, von Weitem angelegt und sich dazu Jünger geworben. Diese seien denn, theils als Betrüger, theils als Betrogene, willig auf diesen weltlichen Plan eingegangen, wie das hinreichende Spuren in den Evangelien bewiesen, und hätten erst, nachdem ihre erste Hoffnung fehlgeschlagen, das System des geistigen sittlichen Reichs und seines nicht weltlichen Königs substituirt. Als Vermittlung dieses Uebergangs mußte die anfangs noch im craß judaisirenden Sinne aufgefaßte Lehre von der Parusie dienen. Eine Kritik der Wunder und Weissagungen, die das Christenthum beweisen sollen, ein aus willkürlicher Benutzung und Deutung von Thatsachen aus der Geschichte der Apostel zusammengesponnener Roman von dem Treiben der ersten christlichen Gemeinde, und eine Verspottung des Pfingstwunders schließt das Fragment, das hier in willkürlicher Behandlung eines gegebenen Stoffes nach einer vom erklärten Unglauben vorgefaßten Meinung ein treffliches Vorbild aller spätern ähnlichen Leistungen auf protestantischem Gebiete ist. Lessing, der dieß letzte Fragment freilich beantwortete, aber nicht wie die frühere mit apologetischen Bemerkungen begleitete, war schon nach der Herausgabe der ersten Fragmente von Göze, Hauptpastor in Hamburg, mit der Beschuldigung angegriffen worden, daß er ein heimlicher Feind der christlichen Religion und ein katholisirender Lutheraner sei. Lessings beigefügte Gegensätze, allerdings das Beste, was ein Protestant zum Schutze des angegriffenen Systems sagen konnte, die aber, wie man wohl fühlte, in ihrer Consequenz zwischen Deismus und Katholicismus die einzige Wahl ließen, erschienen dem Göze als „stroherner Schild“, wie dem Wandsbecker Claudius als bloße „Maulkörbe.“ Da schrieb Lessing, durch die Bornirtheit des Gegners gereizt, die bekannten Flugblätter, die Göze's Name zum Sprüchwort und Stichwort der Nachwelt gemacht haben. Die wichtigsten Schriften Lessings in diesem Streite, die alle Schwächen und Halbheiten der banalen Apologetik unbarmherzig aufdecken und geißeln, und die als Warnungssignale für apologetische Versuche auch heute noch alle Beachtung verdienen, sind „Duplik“, „Parabel“, „Anti-Göze“, „Nöthige Antworten auf unnöthige Fragen“. Eine Unzahl von weiteren Gegenschriften, in trivialer wie in edlerer Richtung, suchten noch langehin das dem Protestantismus im Principe Unmögliche möglich zu machen und den Subjectivismus vom eigenen subjectiven Standpuncte aus zu bekämpfen, der rationalistischen Kritik, die doch das Resultat ihres Systemes war, die verwundende Spitze abzubrechen. Semler, Döderlein, Tobler, Mascho, Lüderwald, Kleuker, Moldenhauer, Blasche, Pitiscus, Schickedanz, Ziegra, Zimmermann, Trescho und viele Andere brachen so vergeblich ihre Lanzen. Nach Lessings Tode gab ein pseudonymer C. A. E. Schmidt „die übrigen noch ungedruckten Werke des Fragmentisten“ meist über das alte Testament heraus (1787). Sie verhalten sich als Ganzes zu den ersten Fragmenten, die sich auf die vorchristliche Offenbarung beziehen, wie die Schrift vom Zwecke Jesu und seiner Jünger das Ganze ist, welches das Fragment über die Auferstehung als ergänzenden Theil in sich schließt. — Wer war nun der ungenannte Verfasser der Fragmente? Ausgemacht ist, daß Lessing es nicht war; gewöhnlich werden sie dem Hamburger Reimarus, dem Vater des berühmten Arztes und Physikers, zugeschrieben (zuerst in Meusels hist. literar. bibliogr. Magazin, Stück 7 u. 8, S. 388; vgl. Ilgens histor. Zeitschrift 1839, 4., S. 97 ff.); neuerdings ist

wieder Einsprache dagegen erhoben worden (Guhrauer, Bodins Heptaplomeres 1841, S. 257 ff.; Hagenbach, Handbuch der Dogmengeschichte, II. 391); doch sonderbarer Weise mit Berufung auf Lessings Briefwechsel mit der Familie des Reimarus (Lessings Werke, Bd. XII. der Lachmannischen Ausgabe), woraus sich Alles in der Welt eher ableiten läßt, als daß Reimarus nicht der Verfasser gewesen (vgl. in dem angeführten Bande S. 502, 531, 536, 540, 547). [J. G. Müller.]

Francisca Romana, die heilige, Stifterin des Institutes der Oblaten della torre de spechi zu Rom, daselbst 1384 von adeligen Eltern geboren, zeigte schon im zartesten Alter durch einen von allem kindischen Wesen abgewendeten und den himmlischen Dingen zugekehrten Sinn ihre göttliche Bestimmung zu einem außerordentlichen Gefäß der Gnade. Zwölf Jahre alt gedachte sie in ein Kloster zu treten, allein die Eltern verheiratheten sie wider ihren Willen mit Lorenzo de Pontianis, einem reichen adeligen Jüngling. Bald nach ihrer Vermählung von einer schweren Krankheit ergriffen und wunderbar geheilt, ward sie seitdem für ihr ganzes Leben eine liebreiche Mutter aller Kranken zu Rom, besuchte dieselben in den Spitälern, leistete ihnen alle auch die niedrigsten Dienste, richtete im eigenen Hause mehrere Zimmer für arme Kranke ein, besorgte die Herbeirufung von beichthörenden Geistlichen und wirkte in ausgedehnter und wunderbarer Weise auf die Heilung der Leiber und Seelen der Kranken ein. Ebenso war Francisca die Mutter aller römischen Armen. Ihr Haus galt als offene Herberge derselben. Kamen sie mit zusammengebetteltem hartem Brod in ihren Säcken daher, so gab ihnen Francisca gutes dafür und behielt für sich das harte Bettelbrod, das für sie, weil um Gottes willen geschenkt, besondern Wohlgeschmack hatte. Zuweilen ging sie sogar in den Theilen der Stadt und Umgegend, wo sie sich unerkannt glaubte, Almosen sammelnd umher und wendete den Ertrag den Armen zu; ja einst sah man sie einen ganzen Tag lang vor der Pauluskirche mitten unter Bettlern sitzen, so sehr erschien ihr die Armuth als etwas Heiliges! Und auch jede andere fremde Trübsal fand bei ihr ein zart mitfühlendes Herz, ein süßes, mit überirdischer Kraft wirkendes Wort des Trostes, eine thätige Hilfe: man strömte von allen Seiten und in allen Nöthen, zeitlichen und geistigen, ihr zu, und kehrte getröstet, beruhiget, gesänftiget, aufgerichtet und gebessert von dannen; ein Wort von ihr, und erbitterte Feinde versöhnten sich, ihre bloße Erscheinung brachte Segen in Herzen und Häuser. Zunächst goß sie den Segen ihrer Wirksamkeit auf ihren häuslichen und Familien-Kreis aus. Kostete es ihr auch große Opfer, sie entsprach doch allen billigen Wünschen ihres Gatten und stand ihm wie ein Engel zur Seite; ihre Kinder, die mit Ausnahme eines Sohnes schon frühzeitig starben, zog sie für den Himmel heran; ihre zahlreichen Diener und Mägde nannte sie Brüder und Schwestern, behandelte sie als solche und meinte sie dieselben beleidigt zu haben, so bat sie knieend um Verzeihung; umgekehrt ließ sie aber auch den Ihrigen die Beleidigungen Gottes nicht ungeahndet hingehen. Als dann unter der Tyrannei des Königs Ladislaus von Neapel über die Stadt Rom ihr Gemahl und dessen Bruder Paulutio aus der Stadt verbannt, ihr Sohn als Geisel begehrt und Hab und Gut durch Plünderung zu Grunde gerichtet wurde, da zeigte sich's erst recht, was die Ihrigen an ihr hatten, und nahm sie Alles mit den Worten hin: „der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen, der Name des Herrn sei benedeit." In den letzten 12 Jahren während der Lebzeiten ihres Gatten ließ ihr dieser volle Freiheit und willigte ein, mit ihr in vollkommener Enthaltsamkeit zu leben. War sie nun schon vorher ein leuchtendes Muster aller weiblichen Christentugend, im Gebet und der Liebe Gottes athmend, in Geduld, Demuth und Bußeifer außerordentlich, jeder leeren und eitlen Conversation sowie jedem Anfluge von Putz- und Vergnügungssucht von Herzen Feind, so fühlte sie sich jetzt noch viel mächtiger von Gottes Gnade ergriffen und kannte für ihren Eifer keine Grenzen mehr. Die außerordentlichsten Bußwerke und Entsagungen

peinigten ihren Leib; im ärmlichen Anzuge ging sie einher; Reiser- und Holzbündel mitten durch die Stadt zu tragen und die niedrigsten Geschäfte zu verrichten, war ihr, die im reinsten Meere des göttlichen Wesens durch erhabene Beschauung sich untertauchte, eine wahre Herzenslust, da sie im Schimmer Gottes von ihrer Unwürdigkeit immer tiefer überzeugt wurde. Endlich ging nach dem Tode ihres Mannes († 1436) auch ihr nie verloschener Wunsch, Gott in klösterlichem Leben zu dienen, in Erfüllung. Schon vorher hatte sie, gewohnt die römischen Damen und Fräulein von der Putz- und Genußsucht durch Beispiel und Mahnungen abzureden, einen Kreis derselben um sich versammelt, und so entstund in ihr der Gedanke, eine weibliche Congregation unter der Clientel der jungfräulichen Gottesgebärerin zu bewerkstelligen. Allmählig erweiterte sich diese Idee zur Stiftung einer klösterlichen Gemeinde in einem eigenen Hause und unter der Regel des hl. Benedict, wie sie von den Olivetaner-Mönchen beobachtet wurde, und im J. 1433 kam diese Stiftung auch wirklich zu Stande. In diesem Institute, das von Papst Eugen IV. bestätiget und mit Privilegien und Exemptionen begnadiget wurde, sollte statt einer eigentlichen Ordensprofeß nur eine Oblation der Mitglieder stattfinden, weßhalb (und wegen des aquirirten Hauses) sie Oblaten della torre de specchi (des Spiegelthurms) heißen; man legt also keine Ordensgelübde darin ab, sondern verspricht nur der Präsidentin zu gehorchen; man nimmt gegenwärtig nur vornehme Mädchen und Matronen auf, welche Gehalte beziehen, ihre Verwandten beerben und ausgehen können. So lange ihr Gatte lebte, durfte Francisca selbst in ihre Stiftung nicht eintreten, aber gleich nach seinem Ableben zog sie sich in dieselbe zurück und schloß darin als Vorsteherin im J. 1440 den 9. März 56 Jahre alt ihr heiliges Leben. Noch an ihrer Bahre spendete sie Wohlthaten, indem durch Berührung ihres hl. Leibes Kranke genasen und verstockte Sünder sich zur Beicht mächtig angetrieben fühlten. Aus ihrem Leichnam duftete ein Geruch wie von Lilien, Violen, Rosen und andern wohlriechenden Blumen. So verherrlichte sie Gott nach ihrem Tode. Welcher außerordentlichen Gnadengaben sie auch schon im Leben gewürdiget worden, ersieht man besonders aus dem Berichte ihres Beichtvaters und ersten Biographen Johannes Mattiotti über ihre Visionen im exstatischen Zustande und über ihre Kämpfe mit den bösen Geistern. Zwar können diese Visionen, welche Francisca nur aus Gehorsam gegen ihren Beichtvater manifestirte und jederzeit dem Urtheile der römischkatholischen Kirche unterwarf, in vielen Stücken nicht als eigentliche Revelationen betrachtet werden; jedoch das beweisen sie, daß Francisca im innigsten und vertrautesten Liebesverkehre mit Gott stund, und daß diese Visionen mit Recht betrachtet werden können als begeisterte Ergüsse und Ausströmungen eines großen und starken, hocherleuchteten und hochbegnadigten, liebeglühenden und gotterfüllten Geistes und Herzens, welche auch göttliche Elemente und Manifestationen in sich tragen. Im Allgemeinen hatte Francisca ihre Visionen in dem Zustande ruhiger Exstase, aber oft ging sie daraus in den der beweglichen über, in welchem ihr von Gottes Finger berührtes zartbesaitetes Herz oft in liebliche Gesänge ausbrach. Merkwürdig war ihr Verkehr in und außer der Exstase mit ihren Schutzengeln, und ihr Beichtvater erzählt unter Anderm aus ihrem Munde, daß der Glanz ihrer englischen Wächter zur Nachtszeit ihr bei der Arbeit als Licht diente. Ebenso merkwürdig waren die Folgen ihrer Betrachtungen der Leiden Christi, die ihr an denselben Gliedern, an denen Christus gelitten, Schmerzen und eine Seitenwunde verursachten. — S. die Bollandisten zum 9. März, wo Francisca's Leben und Visionen, von ihrem Beichtvater beschrieben, und eine andere Biographie von M. M. Anguillaria enthalten ist; Görres Mystik Bd. II. S. 357 und 514. [Schrödl.]

Franciscaner, s. Franciscus, der heilige.

Franciscus, der heilige, und der **Franciscanerorden.** Die Wirkung dieses außerordentlichen Mannes auf seine Zeitgenossen und durch seine Schüler

auf die Nachwelt ist in gewisser Beziehung noch bedeutsamer als diejenige des hl. Dominicus (s. d. A.); jedenfalls hat sich dieselbe bis auf unsere Zeiten hinab in ungleich weiterer Ausdehnung lebendig erhalten, als diejenige der Nachfolger seiner vielfacher thätigen Zeitgenossen. Franciscus, geboren im J. 1182, war der Sohn eines begüterten Kaufmanns zu Assisi. Sein Taufname Johannes ging bei der Leichtigkeit, mit der er frühzeitig die französische Sprache redete, in den Bezeichnungsnamen Franciscus (der Franzose) über. In der elterlichen Wohlhabenheit fand er die Mittel, den Ritterjüngling zu spielen, wofür er als „Blume der Jugend" gepriesen ward, zugleich aber des Vaters Unwillen auf sich lud. Bei einer Fehde der Städte Assisi und Perugia gerieth er in die Gefangenschaft der letztern. Nach Jahresfrist in Freiheit gesetzt, war er nicht mehr der Vorige, bloß seine Freigebigkeit gegen die Armen war übrig geblieben. Den Rath des Bischofs, eine zerfallende Kirche herzustellen, befolgte er so, daß er von der Kaufmannswaare seines Vaters einen Theil heimlich veräußerte und zu jenem Zwecke verwendete, deßwegen aber sich flüchten mußte, dann von dem ergrimmten Vater ergriffen und eingesperrt, endlich vor den Bischof gebracht ward, vor welchem er erklärte: Alles, was er noch habe, dem Vater zurückgeben, für einen solchen aber nur denjenigen im Himmel noch ansehen zu wollen. Unbekümmert um den Spott seiner Mitbürger bekleidete er sich fortan mit einem Bettlermantel, pflegte die Aussätzigen und arbeitete an Herstellung des kleinen Kirchleins Maria der Engel, welches ihm der Benedictinerabt von Monte Subasio geschenkt hatte, und welches er von jetzt an sein einziges Erbtheilchen (Portiuncula) nannte. Unter diesen Vorbereitungen zu seinem endlichen Beruf hörte er im Jahre 1208 eine Predigt über die Worte Christi: „Ihr sollt nicht Gold, noch Silber, noch Erz in euern Gürteln tragen" u. s. w., worauf er sogleich seine Kleidung noch mehr vereinfachte, einen Strick statt des Gürtels um sich band, kein Geld ferner mit sich zu führen gelobte und Buße zu predigen begann. In einer Zeit, deren Friede durch mancherlei Irrlehren einerseits, durch das Waffengetöse, welches überall die Länder durchrauschte, andererseits, mannigfaltig gestört war, welcher aber Glaubensfreudigkeit und Opferfähigkeit noch in hohem Grade innewohnte und die noch den Willen besaß, irdische Güter gegen höhere Hoffnungen einzutauschen, konnte eine solche Erscheinung nicht bloß Aufsehen erregen, sondern mußte Nachahmung hervorrufen. Franzens Mitbürger, Bernhard von Quintavalle, ein verständiger und reicher Mann, wollte sich überzeugen, ob Narrheit oder ob Heilsbegierde jenen zu so außergewöhnlichem Auftreten geführt habe, und sobald ihm das Letztere klar ward, schloß er, gleichwie auch Peter von Catano, demselben sich an. Alle drei wohnten zusammen in einem engen Häuschen am Rivotorto, wo heutiges Tages noch Franzens enge Celle gezeigt wird. Wie sie ihrer vier waren, trennten sie sich paarweise, um in den Kirchen der Nachbarschaft zu predigen. Den Nachruf: „Schwärmer, Müßiggänger, Taugenichtse" erwiederten sie mit den Worten: „der Herr gebe dir Frieden." Nach zwei Jahren war die Gesellschaft auf eilf angewachsen, und Franz ertheilte seinen Gefährten die Bestimmung: zur Buße aufzufordern, Gottes Willen einzuschärfen, dabei mehr auf die Wirksamkeit des Beispiels als des Worts zu bauen. Die Lebensvorschriften, die er ihnen gab, athmen ganz den Geist des reinsten werkthätigen Christenthums, welches sich aller Güter entschlägt, um einzig in der gänzlichen Hingabe an den Erlöser und die Miterlösten festzuhalten. Mit dem J. 1212 gewann die Verbindung ihre Bedeutung für die christliche Welt. Nicht lange vorher war ein gewisser Durand von Huesca aus Catalonien durch ein Religionsgespräch zu Pamiero von seinen Irrmeinungen wieder in die katholische Kirche zurückgeführt worden. Um die Aufrichtigkeit seiner Bekehrung zu bethätigen, entschloß er sich mit einigen Freunden, fortan gemeinsam in freiwilliger Armuth, Keuschheit und strengem Fasten von eigener Handarbeit zu leben, daneben Kranken und Hilfsbedürftigen beizustehen,

aber auch das Wort Gottes zu verkündigen, weil manche unter ihnen Geistliche waren. Zur Unterscheidung von den Irrgläubigen wollten sie sich Arme von Lyon nennen. Durand suchte zu Rom die päpstliche Gutheißung seines Vorhabens und erhielt dieselbe mit Ausnahme derjenigen zu Errichtung eigener Häuser und des Predigens. Indeß liefen bei dem Papst bald Klagen ein: diese Leute könnten sich von ihrem ehevorigen Wesen nicht trennen, sie hielten an manchen frühern Irrthümern fest. Aber Innocenz empfahl Belehrung derselben bei milder Behandlung, worauf die meisten aufrichtig ihre Schuld bekannten, die angenommene Lebensweise fortsetzten und durch deren Strenge und die Ausübung von manchen Liebeswerken sich Beifall erwarben. — Es ist ungewiß, ob Franz diese „Armen von Lyon" für seine Gefährten und sich zum Muster genommen, ja selbst, ob er nur von deren Dasein Kenntniß gehabt habe. Wenn man nun doch von einem Geist der Zeit, d. h. von einer an vielen Individuen gleichzeitig und von einander unabhängig hervortretenden Neigung und Richtung sprechen darf, so offenbarte sich ein solcher Geist zu jener Zeit in Bereitwilligkeit, allen Entbehrungen sich zu unterziehen, seine Bedürfnisse auf das rein Nothwendige zu beschränken, bereitwillig manche Bußübungen zu übernehmen, öfters im Tage dem Gebet obzuliegen, für den unsterblichen Geist und dessen einstige Seligkeit Alles zu thun, den verweslichen Körper und das zeitige Leben eher als Last, denn als ein Gut zu behandeln. Daher von den vielen Ordensstiftern, die seit der Mitte des eilften Jahrhunderts in der Kirche auftraten, jeder den andern an Strenge zu überbieten suchte, und jeder, dem dieses gelang, wieder zahlreicherer Gefährten sich erfreuen durfte. Man konnte sich in jener Zeit den Glauben, getrennt von der Ascese (Uebung), nicht denken und noch weniger diese auf ein geringes Maß des Wohlgefälligen oder Bequemen beschränken, sondern es sollte ihr das ganze körperliche und zeitliche Dasein nach allen Beziehungen sich unterordnen. Hierin liegt der Schlüssel zum Verständniß jener Zeit. Franz fügte dem Allem, was dieselbe als Mittel der Heiligung in sich aufgenommen hatte, ein neues Element hinzu: die strengste Armuth. Dieselbe war zwar schon seit dem hl. Benedict eines der Klostergelübde, aber es wurde nur dem Einzelnen, nicht der Communität auferlegt, und selbst der hl. Dominicus nahm um diese Zeit für seine Stiftung zu Prouille noch Schenkungen an. Franz dagegen, könnte man sagen, habe den negativen Charakter der Armuth in einen positiven umgewandelt, die Entäußerung jedes Besitzes zu einem wirklichen Schatz erhoben, und demselben gleiche Geltung mit dem Reichthum, der Niedrigkeit die nämliche Berechtigung mit dem höchsten Erdenglanz erworben; jedenfalls hat er nicht allein von der Armuth jeden Makel hinweggenommen und sie in eine Zierde verwandelt, sondern ihr zugleich in der Kirche eine Berechtigung angewiesen, welche sie (in dieser Fülle wenigstens) bisher noch nicht gehabt hatte. — Mit dem J. 1212 konnte Franz seine Brüder in alle Landschaften Italiens, deren fünf, welche der Orden unter seinen vielen Blutzeugen als die Erstlinge ehrt, sogar nach Marocco aussenden. Er selbst ging im folgenden Jahre nach Spanien. Die Räthe, welche er im J. 1216 den zum Predigen ausziehenden Brüdern ertheilte, dürften noch heutzutage von Jedem erwogen und befolgt werden, dem die Wirkung seiner Predigt nicht gleichgiltig bliebe. — In eben diesem Jahre sollte Franzens gestiftete Verbindung, die Innocenz einstweilen für zulässig erklärt hatte, ohne ihr gerade die päpstliche Gutheißung zu ertheilen, durch dessen Nachfolger zwar noch nicht die volle Anerkennung eines neuen Ordens, aber doch in Cardinal Hugolino (dem nachmaligen Papst Gregor IX.) einen fürsorglichen Beschirmer erhalten. Solchen Eingang und solches Ansehen aber hatte dieselbe bereits in Italien gewonnen, daß in der Versammlung vom J. 1219 über 5000 Brüder gezählt wurden und bei 500 um Aufnahme baten, obwohl Franz jeden Antrag zu Milderung der Lebensvorschrift entschieden ablehnte. Jetzt wurden den Glaubensboten nach allen Ländern gesendet, nur Teutschland machte noch eine

Ausnahme. Franz selbst, nach der Martyrerkrone sich sehnend, schiffte nach Acre hinüber und gleich nach der Niederlage der Christen von Damiette zu dem Sultan, obgleich derselbe einen Preis auf jeden Christenkopf gesetzt hatte. Der muselmännische Fürst ehrte so kühnen Muth, bot Franz vergeblich Geschenke an und sandte ihn mit sicherem Geleite in das Christenlager zurück. Zweierlei wenigstens erreichte der glaubenskräftige Streiter Christi: einmal, daß der Sultan die christlichen Gefangenen milder behandelte, sodann, daß seit dieser Zeit den Nachfolgern des Ordensstifters die Hut des heiligen Grabes anvertraut ist. Im J. 1223 legte Franz dem Papst Honorius abermals eine Ordensvorschrift zur Bestätigung vor. Sie war kurz abgefaßt, ganz im Sinne des Evangeliums. Obwohl jener abermals die Einwendung machte, die Vorschrift sei zu streng, ertheilte er ihr doch seine Gutheißung. Franzens letzter Zweck war erreicht, seine Genossenschaft den durch die Kirche anerkannten Orden angereiht. — Nur zwei Jahre später zeigten sich in Schwäche, Abzehrung, Erblindung Vorboten des nahen Hinscheidens, das Franz im Hause des Bischofs von Assisi erwartete, in Dank gegen Gott für alle Prüfungen, denen seine Gnade ihn unterworfen. Als ihm der Arzt den nahen Tod ankündigte, begann er einen Lobgesang und bedeutete dem Bruder Elias, der ihm bemerkte, das Volk könnte dieß als Leichtsinn deuten: „durch Gottes Gnade und Barmherzigkeit bin ich so völlig Eines mit meinem Herrn, daß ich billigermaßen in Ihm, dem obersten und gnädigsten Geber alles Guten, fröhlich sein kann.“ Hierauf ließ er sich auf einer Bahre in die Kirche Maria der Engel tragen, dictirte dort seinen letzten Willen und ermahnte seine Brüder zu Buße und Friede. Er blieb die Nacht in der Kirche, ließ sich zuletzt auf die bloße Erde legen und war nur mit Mühe zu bereden, ein Gewand anzunehmen, hocherfreut, daß er selbst im Scheiden nichts besitze. Samstags den 4. October des J. 1226, im 45sten seines Lebens, kehrte sein Geist zu seinem Erlöser zurück. Alles Volk strömte in die Kirche, um die entseelte Hülle des theuren Mannes nochmals zu sehen. Unter Psalmengesang, Trompetengeschmetter, brennenden Kerzen und grünen Baumzweigen wurde sie nach der St. Damianskirche, hierauf zur Beisetzung nach der St. Georgskirche getragen. — Am 15. Juli 1229, nicht volle drei Jahre nach Franzens Tod, zwei nach der eigenen Erhebung auf St. Peters Stuhl, erschien in glänzendem Gefolge Papst Gregor IX. in Assisi, um die erste feierliche Heiligsprechung, welche die Kirche kennt, vorzunehmen, wobei deren Oberhaupt selbst die Predigt hielt. Schon war auf dem Höllenhügel, der ehemaligen Richtstätte vor Assisi, aus den Beisteuern der gesammten Christenheit jene prachtvolle Kirche im Bau begriffen, in welche am Vorabend vor Pfingsten des J. 1230 die Gebeine des Verewigten gebracht wurden. In Furcht, der kostbare Schatz könnte ihnen entrissen werden, nahmen die Bürger von Assisi denselben von dem Wagen, welcher ihn nach der Kirche fahren sollte, und begruben ihn bei verschlossener Thüre. Das veranlaßte Zweifel über die wahre Ruhestätte des Heiligen. Sie wurde erst unter Pius VII. entdeckt, und dieser erklärte die aufgefundenen Gebeine für diejenigen des hl. Franciscus. — Seine äußere Persönlichkeit entsprach seiner innern. Seine Größe näherte sich kaum der mittlern; aber er war fein gebildet; schwarze Augen, eine wohlgestaltete Nase, ein zarter Mund mit weißen lückenlosen Zähnen, ein dünner schwarzer Bart, ein schlanker Hals, kleine Füße und Hände, eine zarte Haut, — so war sein Aeußeres. Man möchte sagen, dieses anmuthige Ebenmaß sei die Signatur seines inwendigen Menschen gewesen, als dessen Grundzug, unter aller Strenge gegen sich selbst, Liebe und Milde, verklärt durch Demuth und gewurzelt in der Armuth, sich kund gibt. Diese letztere galt ihm als Geliebte und Herrin, als Quell und Ziel des Lebens; er ehrte sie als Braut Christi, als Eckstein, Wurzel und Königin aller Tugenden, als Band, welches den Bund seiner Brüder erhalten und festigen werde. Sie gerade sollte Beweggrund und Mittel zum christlichen Wohlthun werden. Lieber

verkaufte er Bücher, Altarzierden, die bescheidenen Kirchengewänder, als daß er den Dürftigen ungetröstet, den Kranken unerquickt von sich gelassen hätte. Es ist in steter Erinnerung geblieben, wie er einst befohlen, einem armen Weib das neue Testament, welches zum Gebrauch des Chores bestimmt war, zu geben (weil gar nichts Anderes im Hause sich vorfand), damit sie es verkaufe, und dabei sagte: „wahrlich, ein größerer Dienst geschieht Gott daran, wenn wir dieser Armen in ihrer Noth beistehen, als wenn wir im Chor das Buch lesen." Diese in Gott gewurzelte, aus ihm quellende Liebe, von der er selbst bekannte, sie sei der Angelpunct seines Lebens, wollte er auch in seinen Brüdern entzünden, erhalten, zur bewegenden Kraft seiner Institution machen. Das war der Grundzug seiner ersten Vorschrift, er ist es geblieben unter allen Modificationen, die er noch anfügte; er zieht sich durch seine Briefe, er spricht sich aus in seinen Denksprüchen, die zu dem Vortrefflichsten gehören, was aus irgend einem Zeitalter auf uns herabgekommen ist, er glüht in der lichtesten Flamme in seinen geistlichen Gedichten, worin er zugleich einer der Ersten und unstreitig unter diesen Derjenige ist, welcher die Landessprache am reinsten zur Poesie verwendete. In diesen Gedichten „spricht sich die mystische Vereinigung und Verschmelzung alles Wollens, Denkens und Empfindens mit Christo so zärtlich, so innig, so überschwänglich aus, daß sie hierin wohl nicht können übertroffen werden." Diese innige Vereinigung mit Christo sollte sich auch sichtbar an ihm darstellen. Wir wollen hiemit auf jenes unerklärliche Ereigniß hindeuten, in welchem am 17. September 1224 auf dem Berge Alvernia die Wundmale des Erlösers seinem Körper aufgedrückt wurden, bekannt unter dem Namen der Stigmatisation, ein Vorgang, welcher in ehrbarerer Zeit die redliche Zweifelsucht beschäftigte, in späterer den impudentesten Spott hervorrief, indeß Thatsachen der neuesten Zeit, jene zum Zweifel an dem Zweifel veranlassen könnten. An gedachtem Tage nämlich soll Franz aus einer Verzückung, in der er sich befunden, mit Wundmalen an Händen, Füßen und der rechten Seite, woraus Blut geflossen, wieder zu sich selbst gekommen sein. Er habe dieß verheimlichen wollen; als aber seine Gefährten es dennoch wahrgenommen und ihm bemerkt hätten, wegen der Ehre Christi dürfe dieses nicht verborgen bleiben, zu ihnen bloß gesagt: „hieraus möchten sie sich ein Bild der Wunden des Erlösers machen und desto zweifelloser an den Gekreuzigten, Gestorbenen und Begrabenen glauben und bei diesem Glauben bis an ihr Lebensende verharren." Dieses Vorganges haben nicht allein die gleichzeitigen Lebensbeschreiber des Heiligen und die Schriftsteller des Ordens erwähnt, auch andere sprechen davon, als von einer verbürgten Thatsache. So Matthäus Paris (der Einzige übrigens, der sagt, dieß habe erst 14 Tage vor seinem Tod stattgefunden), dann Lucas von Tuy, welcher bezeugt, er habe selbst viele Geistliche und Laien darüber vernommen, Papst Gregor IX. spricht sogar in einer Bulle davon, und sein dritter Nachfolger, Alexander IV., verkündete in einer Predigt: er habe diese Wundmale mit eigenen Augen gesehen. Neuere Schriftsteller (Görres, Mystik, II. 424 ff.; Meyer, Blätter für höhere Wahrheit, VII. Nro. 3) haben entweder auf ähnliche Erscheinungen oder auf deren Möglichkeit hingewiesen. — Von Franciscus sind viele schriftliche Denkmäler auf uns gekommen: Briefe, Reden, ascetische Abhandlungen, Gespräche, Sinnsprüche, kurze Bemerkungen (die man mit den Alten Apophthegmata nennen möchte), Gedichte, auch Zweifelhaftes. Sie sind gesammelt und herausgegeben von Joh. de la Haye: S. Francisci opera, Pedeponti 1739. Fol. Seine Gedichte befinden sich auch in der Sammlung: Rime di diversi antichi autori toscani, Venezia 1731, 8., und öfters gedruckt, bei nicht geringer Schwierigkeit der Verteutschung, meisterhaft übersetzt von F. Schlosser. Daß sie aber alle von Franciscus seien, wird bestritten, jedenfalls das bedeutendste darunter, der sogenannte „Sonnengesang", ihm allgemein zugeschrieben. Thomas von Celano und mehrere seiner Zeitgenossen und Schüler haben Nachrichten von seinem Leben

aufgezeichnet; die vollständigste Biographie desselben hat der heilige Bonaventura (s. d. A.) hinterlassen, wozu noch Wadding Annales ordinis S. Francisci T. I. viel Brauchbares liefert. In neuester Zeit hat er einen vortrefflichen Biographen in F. E. Chavin de Malan gefunden, von dessen Histoire de St. François d'Assis eine sehr gelungene Uebersetzung im Jahr 1842 erschienen ist. Daß in späterer Zeit von seinen Ordensbrüdern Manches übertrieben und das Bestreben, ihren Stifter Christo gleich zu stellen, allzuweit gegangen sei, ist nicht zu läugnen. Dieser übelberechnete Eifer hat die bekannte Schrift des Bartholomäus von Pisa: Liber conformitatum S. Francisci et Christi ins Dasein gerufen, welche später, mit den beißendsten Zerrbildern ausgestattet, in den berüchtigten Alcoran des Cordeliers verwandelt wurde und Bayle'n in seinem Wörterbuch Veranlassung gab, seiner Lust an Zoten den freiesten Lauf zu lassen. Allein weder hiedurch, noch durch die wegwerfende Weise, in welcher später Protestanten über den heiligen Franciscus gesprochen haben, kann eine solche außerordentliche Persönlichkeit in den Koth hinabgezogen werden. Selbst abgesehen von der Bedeutung, welche er durch seine Ordensstiftung für die Kirche gewonnen hat, wird Franciscus für alle Zeiten eine der merkwürdigsten Erscheinungen in der Geschichte des Menschengeschlechts bleiben. — Franciscanerorden, auch Minoritenorden genannt von fratres minores (die minderen Brüder), wie sich die Glieder des Ordens wegen ihrer Armuth nennen sollten; endlich auch Seraphischer Orden genannt nach dem Stifter, welcher wegen seiner brennenden Liebe zu Gott Seraphicus zubenannt wurde. Wenn wir bloß die Lebensansichten und Lebensneigungen, in deren Mitte gerade wir uns bewegen, die Erfahrungen, welche uns zu Gebote stehen, zu Rath ziehen, so müssen wir es für das größte Räthsel erklären, wie eine Verbindung, die durchweg auf Entbehren und Erdulden gegründet war, so rasch über die ganze christliche Welt sich verbreiten, und in kurzer Zeit so unglaublichen Zuwachs erhalten konnte. Lagen aber in der einen Wagschale die Worte, vielmehr Thatsachen: Entbehren und Erdulden, so lagen in der gegenüberstehenden zwei andere, welchen jene Zeit das entschiedene Uebergewicht zugestand: Christi Ehre, des Himmels Herrlichkeit. Es ist hier nicht der Ort, eine dogmatisch-philosophische Erörterung anzustellen, über den wahren oder bloß vermeinten oder einen allenfalls zu modificirenden Causal-Nexus jener Begriffe; genug, daß in jener Zeit derselbe anerkannt ward, wir aber in dieser Anerkennung die Lösung jener Räthsel finden mögen. — Im J. 1209 hatte Franz zwei Gefährten seiner strengen Lebensweise gewonnen, zehn Jahre später sah er bei der ersten allgemeinen Versammlung deren 5000 um sich gereiht, 500 welche um Aufnahme baten, nach weitern 45 Jahren zählte ein angefertigtes Verzeichniß in 33 Landschaften über 8000 Häuser, schätzte man die Zahl aller Ordensglieder auf wenigstens 200,000. Sie müssen sich noch gemehrt haben, wenn ein Jahrhundert später der „schwarze Tod" ihrer 124,000 hinraffen konnte. Noch zu Anfang des vorigen Jahrhunderts wurden in allen Fractionen des Ordens 7000 Männer- und 1000 Frauenklöster, jene mit 115,000, diese mit 28,000 Bewohnern geschätzt. — Der Armuth, welche Franz zur Grundlage seines Ordens machte, sollten als Wächter, daß sie nicht nach der einen Seite in Niederträchtigkeit, nach der andern in drückenden Bettlerstolz abschweife, Liebe und Demuth zur Seite stehen. Christum zu verkünden durch das Wort, mehr noch durch die Pflege der zartesten Tugenden, deren Ausdruck Benehmen und Wandel sein sollte, wurde von ihm als oberster Zweck der Verbindung aufgestellt. Die Verfassung, erst nach dem Tode des Stifters genauer abgefaßt, war einfach, sie führte in die Kirche das dritte Element ein, auf welchem gesellschaftliche Verbindungen ruhen können: das democratische, und erwarb demselben durch sie die Weihe. Ueber jedem einzelnen Haus steht ein Wächter (Guardian) mit einem Stellvertreter (Vicar), aber durch eine Versammlung der Landschaft (Provinz) nur auf zwei Jahre gewählt, um dann

seine Stelle einem Andern zu überlassen. Die einzelnen Häuser werden nach Landschaften (Provinzen) vereinigt, über die ein Landschaftsmeister (Provincial), gewählt durch die Versammlung aller Wächter und Diener, gesetzt ist. An der Spitze steht der „Diener der gesammten Brüderschaft" (General). Diese soll sich einen Cardinal als Beschützer erbitten. Nur der Landschaftsmeister kann denen, welche eintreten wollen, die Aufnahme gewähren. Nur mit seiner Bewilligung für die Person, derjenigen des Bischofs für den Ort, darf einer predigen; jene ist gleichfalls erforderlich für denjenigen, der unter die Ungläubigen ziehen will. Bei solchen hat der Obere die Tüchtigkeit zu berücksichtigen. Die päpstlichen Vergünstigungen haben hierin nachmals Manches modificirt. — Ein zweiter Orden des hl. Franciscus waren die Franciscanerinnen, bekannt unter dem Namen: Clarisserinnen, auch Urbanistinnen (s. Clara, d. hl.), und Capucinerinnen (s. Capuciner). — Endlich ein dritter, ganz eigenthümlicher Orden desselben, bald auch von den Dominicanern, später von den Jesuiten nachgeahmt, waren die Tertiarier für Weltleute. Es wird berichtet, der Zudrang zu der Aufnahme in die Verbindung sei so groß gewesen, daß Franz befürchtet habe, es möchten zu viele Ehen getrennt, Gegenden entvölkert werden. Deßwegen ertheilte er erst einem Jugendfreund, dann vielen andern, Vorschriften, wie sie in der Welt bleiben, ihrem Beruf obliegen, dabei aber ein christliches Leben führen und in ihrer Heiligung voranschreiten könnten. Vor allem mußte jeder, der sich anschließen wollte, ungerechtes Gut zurückerstatten, mit seinem Feinde sich versöhnen, Erfüllung aller christlichen Pflichten angeloben; wogegen er solche, die im Verdacht der Ketzerei oder in übelm Leumund standen, nicht aufnahm. Dann mußten sie unnöthigem Schmuck, der Theilnahme an eitlen Lustbarkeiten entsagen, Zwistigkeiten auf schiedlichem Wege schlichten lassen, das Eidschwören wo immer möglich ablehnen, ihre christliche Gesinnung durch tägliche Anhörung einer Messe nähren, durch Liebesdienste an Kranken und Fürbitten für die Verstorbenen sie bewähren. Für so heilsam zu gottgefälliger Regelung des zeitlichen, zur Vorbereitung auf das himmlische Leben wurden diese Anordnungen gehalten, daß von den Fürsten hinab durch alle Stände eine Menge Personen ihnen sich unterzogen, indem sie in diese Verbindung der Weltlichen sich aufnehmen ließen. (Ueber die verschiedenen Arten dieses Ordens vergleiche den Artikel: Tertiarier.) — Dieß war eine bedeutsame Frucht, welche der Franciscanerorden in dem christlichen Europa zur Reife brachte. Sein Einfluß auf Herstellung der Sittlichkeit war überhaupt nicht gering. Vielfältig sind die Brüder als Friedensstifter zwischen kampfgerüstete Parteien getreten. Vermöge ihrer Lebensaufgabe kamen sie alsbald nach ihrem Entstehen mit allen Rangstufen der Gesellschaft in Berührung, haben dadurch eine Erfahrung gewonnen, eine practische Tüchtigkeit zu Behandlung auch schwieriger Geschäfte sich erworben, daß es uns nicht befremden darf, Einzelne von ihnen in dem Rath der Könige, als Geschäftsmänner der Fürsten, mit wichtigen Sendungen beauftragt zu sehen. Größeres noch, dafern wir menschlichen Willen, Eifer und Muth nicht bloß nach den Erfolgen bemessen, haben sie geleistet als unerschrockene Glaubensboten nach Aegypten und in die Mongolei. Die Geschichte der Missionen liefert in die Geschichte des Franciscanerordens das reichste und zugleich glänzendste Blatt. Hiezu wurden sie durch das Vertrauen mancher Päpste ausersehen, in freudiger Hingebung mit bewundernswerthem Eifer haben sie dasselbe geehrt. „Sie sind", sagt Papst Pius II. von ihnen, „sie sind die auserlesenste Schaar in dem heiligen Kriege; aller Orte durchziehen sie das Christenheer; jetzt schützen sie diesen, jetzt einen andern Theil; sie wehren den Hinterhalt ab, brechen den Sturm der Feinde, stehen stets gerüstet, stets auf der Vorwache, damit wir der Ruhe genießen. Durch die ganze Christenheit, allüberall sind sie." — Kein Ordensstamm ist nachmals in so viele Aeste auseinander gegangen, wie der Franciscanerorden, zum Theil in Vorschriften, Lebensweise und selbst Klei-

dung von einander abweichend; die hauptsächlichsten sind die von der Observanz, die von der strengen Observanz (auch Zoccolanti, Observanten, Recollecten genannt) die Barfüßer, die Reformirten (welchen der heilige Peter von Alcantara in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts noch diejenigen von der strengsten Observanz beifügte), die Conventualen, die Capuciner. — Diejenigen von der Observanz und von der strengen Observanz sind es, welche sich unmittelbar von dem heiligen Franciscus ableiten; sonst theilen sie sich in Cismontane (Italien, Oberteutschland, Ungarn, Polen, Syrien und Palästina) und in Ultramontane (das übrige Europa, Africa, Asien und America), jene mit 66 Provinzen drei Custodien und sechs Präfecturen, diese mit 81 Provinzen. Beide Aeste theilten sich wieder in verschiedene Zweige (Congregationen s. d. A.). Noch während Franciscus' Leben hatte Bruder Elias (s. d. A.), damals oberster Meister, einiges an den strengen Vorschriften mildern wollen. Franz widersetzte sich mit seinem ganzen Ansehen. Der Keim der Trennung war unterdrückt, aber nicht ausgerottet; er regte sich bald wieder. Die Einen benützten eine spätere Verwilligung, Güter zu erwerben, und bauten sich bessere Häuser, schönere Kirchen; die Andern bewahrten den Geist, der von dem Stifter ausgegangen war. Es ist, als ob die Abwendung von demselben in diesem wesentlichen Punct auch in anderer Beziehung erschlaffend und zerrüttend gewirkt hätte. Wenigstens trugen die Bemühungen des großen Ximenes, in den spanischen Klöstern Zucht und Ordnung herzustellen, nirgends weniger Frucht, als an diesem Zweige des Ordens. Auch Leo X. gelang es nicht, alle Franciscaner unter eine Observanz zu vereinigen. Er gab denjenigen, an welchen seine Versuche scheiterten und die ihrem Besitz nicht entsagen wollten, in einer Bulle die Benennung Conventualen (s. d. A.) und einen besondern Ordensgeneral. Das Volk aber stellte zwischen der Lebensweise der eigentlichen Franciscaner und der ihrigen Vergleichungen an, unter denen sie weder an Achtung noch an Vertrauen gewannen. Hierin, wie in Wirksamkeit, wurden von Clemens VII. Zeit an beide Aeste durch denjenigen der Capuciner (s. d. A.), welcher rasch erstarkte, bald überflügelt. Matthäus, von seinem Geburtsort im Herzogthum Urbino Bassi genannt, hörte in seinem Kloster der Observanten einen alten Priester sagen: Franz sei anders gekleidet gewesen als seine jetzigen Jünger. Matthäus ließ sich von jenem das Gewand zeichnen und hiernach ein solches sich anfertigen, was besonders durch eine spitzige Capuze sich auszeichnete. Von Clemens VII. erwarb er die Erlaubniß, in dieser Weise sich kleiden zu dürfen. Die Versammlung der Landschaft Ancona ließ ihn als einen, der heimlich dem Orden entwichen sei, verhaften; aber des Papsts Nichte, die Herzogin von Camerino, verschaffte ihm seine Freiheit wieder. Nun suchte er, unter vielem Widerspruch von Seite der Obern, eine Reform in dem Orden durchzuführen, was seiner zähen Beharrlichkeit gelang. Er beschränkte die Lebensweise noch mehr, führte in die Kirchen und den Gottesdienst noch größere Einfachheit ein, fand aber doch Theilnahme, so daß er schon im J. 1536 eine allgemeine Versammlung halten konnte. Bernhardino Ochino (s. Capuciner, Bd. II. S. 338), bekannt durch seine glänzende Beredtsamkeit, den Schimmer seiner Tugenden, aber nicht minder bekannt durch seinen Hochmuth, und am bekanntesten durch seine Apostasie, war einer der ersten General-Vicare des neuen Ordenszweiges. Nach dem Concilium von Trient verbreitete derselbe sich schnell außerhalb Italiens. Monarchen und Bischöfe durchschauten den großen Nutzen, den die Capuciner durch Missionen und Predigten unter dem Volke stiften könnten, und überall gewann dasselbe sie bald lieb. Denn, in seinen Individuen größtentheils aus demselben hervorgegangen, durch seine Lebensweise mit ihm in täglicher Berührung, kannte keiner besser dessen religiöse Bedürfnisse. Obwohl ihm deßwegen in der socialen Stellung der Orden der unterste Rang angewiesen worden, zählt doch vielleicht nächst den Jesuiten keiner so viele Große der Erde, welche in denselben sich zurückgezogen haben. Von der Geschichte des Franciscanerordens handeln

Wadding Annales Minorum 8 voll. in fol. und ein Band Supplemente; Dom. de Gubernatis Orbis Seraphicus, seu Historia de tribus ordinibus a S. Francisco institutis, Romæ 1682 V. voll. in fol.; von den einzelnen Fractionen und Provinzen viele Werke; von den Capucinern besonders Zach. Boverii Annales Capucinorum mit der Fortsetzung des Marcellus da Pisa. III. Voll. in fol. [Hurter.]

Franciscus Mayron (de Mayronis), Franciscaner und einer der ausgezeichnetsten Schüler des Duns Scotus, zu Digne in der Provençe geboren, hielt längere Zeit an der Pariser-Universität als Baccalaureus der Theologie Vorlesungen, und wurde durch Vermittlung des Königs Robert von Sicilien, welcher ihn sehr hochschätzte, und des Papstes Johann XXII. im J. 1323 Doctor und Lehrer an der erwähnten hohen Schule. Er war der erste, der im J. 1315 sich dem sogenannten Actus Sorbonnicus unterzogen und ihn durch sein Beispiel eingeführt hatte, welcher darin bestand, daß alljährlich zur Sommerszeit an allen Freitagen von den Baccalaureen der Theologie eine Disputation gehalten wurde, die von früh Morgens 5 Uhr bis Abends 7 Uhr ohne alle Unterbrechung dauerte und wobei ein einziger Defendent die Einwürfe und Schwierigkeiten vieler Opponenten zu lösen hatte. Mayron starb 1325 zu Piacenza. Von Trithemius (script. Eccl. n. 561 in bibl. Eccl. J. A. Fabricii, Hamb. 1718) wird er als ein Mann gefeiert, der durch große Erudition in den hl. Schriften, durch Adel philosophischen Wissens, durch einen subtilen und scharfsinnigen Geist, durch die Gabe der Rede und durch einen geordneten Styl sich ausgezeichnet habe. Auch die ihm nach damaliger Sitte beigelegten Prädicate eines „doctor illuminatus et acutus," vorzüglich die von ihm verfaßten Schriften bestätigen das Urtheil des Trithemius. Außer mehreren philosophischen Tractaten schrieb er a) Commentaria in 4 libros sententiarum; b) Reden für die 40tägige Fasten und über die Heiligen; c) Abhandlungen über verschiedene religiöse Gegenstände; d) über das Pater noster et Magnificat; e) eine Erklärung der zehn Gebote Gottes; f) theologische Wahrheiten zu St. Augustin über die Stadt Gottes. Ueber die noch ungedruckten Schriften Mayrons handeln Lucas Wadding de Script. Ord. Min. und Oudin in comment. de script. Eccl. Wie sein Lehrer war auch Franciscus von Mayron ein Realist und folgte im Allgemeinen seinem Lehrer, fügte jedoch hin und wider viel neue scharfsinnige, oft aber auch müßige Unterschiede eigener Erfindung hinzu. S. Waddings Annalen der mindern Brüder, Lyon 1636, t. III. p. 301—302; Dupin, nouvelle bibl. des aut. Eccl. Paris 1700, t. XI. p. 70; Cave, historia literaria, Basel 1745, t. II. in appendice ad a. 1315 p. 17. W. G. Tennemann, Gesch. der Philosophie, Leipzig 1798—1819, Bd. VIII. 788; F. Ast, Grundriß der Gesch. der Philosophie, zweite Auflage, Landshut 1825, S. 220; Rixner, Handb. der Gesch. der Philosophie, Sulzbach 1823, Bd. II. S. 130—32. [Schrödl.]

Franciscus von Paula, s. Minimen.

Franciscus Xaverius, Apostel von Indien, geboren im Jahr 1506 im Schlosse Xavier am Fuße der Pyrenäen einige Stunden von Pampeluna, hatte zum Vater den Don Jasso, einen verdienstvollen Staatsmann und Rath des K. Johann von Navarra, und zur Mutter die aus königlichem Geblüte von Navarra stammende Maria Azpilcueta Xaveria. Die Vorsehung rüstete ihn mit allen erforderlichen Gaben eines Völker-Apostels aus. Xaver besaß einen kräftigen Körperbau, ein lebhaftes und feuriges Temperament, einen hohen umfassenden Geist und außerordentlichen Verstand, eine entschiedene Anlage und Liebe zur Wissenschaft, eine große Energie des Willens und kühne Unerschrockenheit, ein großes und edles Herz, einen heitern Humor und ein einnehmendes graziöses Wesen verbunden mit dem größten Abscheu gegen alles Unsittliche. In einem Alter von 22 Jahren lehrte er bereits zu Paris die Philosophie und erwarb sich großen Beifall. Damals kam Ignatius von Loyola nach Paris, um seine Studien hier fortzusetzen, und lernte den Xaver als einen jungen Mann kennen, der zur

Ausführung großer Zwecke wie geschaffen war. Bald waren beide mit einander bekannt geworden, und Ignaz vermochte so viel über Xaver, daß dieser den Umgang mit einigen geistreichen jungen Leuten aufgab, die das Netz der Häresie nach ihm auswarfen. Hierauf unternahm es Ignaz, in Xaver auch das Streben nach christlicher Vollkommenheit zu entzünden, allein dieß gelang ihm erst, als er dessen Ehrbegierde schmeichelte, seine Talente lobte, ihm Schüler zuführte und in Geldnöthen aushalf, gleichzeitig ihm stets die Nothwendigkeit der Sorge für sein Heil und Christi Worte vorhaltend: Was nützt es dem Menschen, die ganze Welt zu gewinnen, aber an seiner Seele Schaden zu leiden. Die neue Bahn eröffnete Xaver mit den sogenannten geistlichen Exercitien, aus denen er völlig umgewandelt hervortrat, und legte im Jahre 1534 zu Montmartre bei Paris mit Ignaz und dessen ersten Schülern die Gelübde ab. Seitdem waren verschiedene italienische Städte der Schauplatz seines Wirkens, wo Krankendienste, Kinderlehre und Bußpredigten ihn zu einem großen Wohlthäter Italiens machten und für noch Größeres vorbereiteten; dabei wohnte er stets in Spitälern, lebte nur von Almosen und härtete sich durch die strengsten Bußübungen ab. König Johann III. von Portugal hörte von der außerordentlichen Thätigkeit des neu entstandenen Ordens der Jesuiten, und erhielt auf sein Bitten vom Papste und Ignaz zwei Mitglieder desselben, Xaver und Rodriguez, für die Missionen im portugiesischen Indien. Diese auf Xaver gefallene Wahl, gerechtfertiget durch den wunderbaren Erfolg, kam Niemanden erwünschter als einem Manne, der in seinem großen gottbegeisterten Herzen das Elend, die Nöthen und das Heil der ganzen Welt umschloß, der für die im Blute Christi erlösten unsterblichen Seelen nach Leiden und Verfolgungen dürstete, und bereits schon seit einiger Zeit von Indiern und Meeren und barbarischen Ländern, von Noth und Arbeit und blutigen Verfolgungen merkwürdige Träume hatte und dabei ausrief: Noch mehr, o Herr, noch mehr! Die Anstalten, die er für die Reise traf, bestanden in der Ausbesserung eines Unterkleides, all' sein Gepäck in einem Brevier. Am 15. März 1540 reiste er von Rom nach Lissabon ab, und auf dem Weg dahin schien es, als sei er zugleich der Raphael der Reisegesellschaft und ihr letzter Famulus, als habe er an allen Orten, wo man anhielt, das Beichtvateramt übernommen, so sehr war er während der dreimonatlichen Reise der Diener und Segen derer, die mit ihm reisten, und der Apostel Vieler, die er an allen Orten zur Beicht hörte. Zu Lissabon angelangt, konnte er nicht bewogen werden, von der eigens für ihn bestimmten Wohnung und Nahrung Gebrauch zu machen, sondern nahm wie überall, wo es sein konnte, seinen Platz im Spitale mitten unter den ihm so theuren Armen und Kranken. Verkündigung des göttlichen Wortes, aber noch viel mehr unausgesetzte Arbeit im Beichtstuhle, Unterweisung der Kinder, geistliche und leibliche Pflege der Kranken, Besuch der Gefangenen und ähnliche apostolische Arbeiten nahmen die ganze Zeit seines Aufenthaltes zu Lissabon ein, und als er sich endlich mit seinen zwei Reisegefährten und Genossen, Paul von Camerino und Franz Mansilla, am 7. April 1541 nach Goa einschiffte, ließ er eine sittlich umgewandelte Stadt zurück. Vor der Abreise händigte ihm der König die päpstlichen Breven ein, worin er zum apostolischen Nuntius mit der Vollmacht ernannt war, den Glauben im ganzen Morgenland zu verbreiten und aufrecht zu erhalten. Dieser hohen Würde, schien es, sollte doch Rechnung getragen werden, man ging ihn also an, seine Reisebedürfnisse anzugeben und wenigstens Einen Diener anzunehmen, allein nur mit vieler Mühe nahm er einige Bücher und ein Kleid von grobem Tuche an und gab, als man mit Hinweisung auf seine Stellung noch weiter in ihn drang, die denkwürdige Antwort: „Wenn ich nur nichts Schlechtes thue, so fürchte ich weder meine Mitmenschen zu ärgern noch meiner Würde zu nahe zu treten. Dieses Streben nach menschlicher Ehre und diese falschen Begriffe von Wohlanständigkeit sind größtentheils Ursache von dem

gegenwärtigen Zustande der Kirche." Dagegen hielt sich der apostolische Nuntius um so mehr zu einem apostolischen Leben und zu einer apostolischen Demuth und Wirksamkeit verbunden. Er erhielt vom Vicekönig Alfonso de Sosa die Einladung an seiner Tafel zu speisen, allein Xaver lebte auf der ganzen Seereise bis Goa vom Almosen und theilte die ihm vom Vicekönig zugeschickten Speisen unter die arme Schiffmannschaft aus. Diese in der Religion zu unterrichten, ihren rohen und lasterhaften Gewohnheiten und Unterhaltungen zu wehren, bei ausgebrochener Krankheit auf dem Schiffe sie mit unbeschreiblicher Liebe und mit allen leiblichen und geistlichen Werken der Barmherzigkeit zu überschütten, obgleich ihn selbst die Krankheit ergriff, bildete den ausschließlichen Gegenstand seiner Beschäftigung während der langen Reise. Am 6. Mai 1542 landete das Schiff, welches den Heiligen trug und durch seinen Eifer wie zu einer schwimmenden Kirche verklärt worden war, zu Goa, der Hauptstadt des portugiesischen Indiens. Mit dem begeisterten Gefühle einer unermeßlichen Ernte stieg er an das Land seiner Sehnsucht und Sendung, das seiner allerdings im höchsten Grade bedurfte, denn die portugiesischen Ansiedler, namentlich zu Goa selbst, lagen großentheils in gänzlicher Versunkenheit begraben, hatten vom Christenthum wenig mehr als den Titel, schändeten den christlichen Namen durch Vielweiberei und Unmenschlichkeit gegen die armen eingeborenen Indianer und hatten sich um deren Bekehrung so wenig bekümmert, daß die früher gegründeten christlichen Colonien bei Xavers Ankunft verfallen und außer Goa, wo der Bischof Albuquerque vergebens dem Unheile zu steuern suchte, beinahe gar keine Priester zu finden waren. Sein großes Werk begann nun Xaver mit den Portugiesen zu Goa selbst, und zwar zuerst mit den Kindern und Sclaven derselben, welche er mit einem Glöckchen zur christlichen Lehre zusammenrief und mit solchem Erfolg unterwies, daß die heilsamen Wirkungen davon auch auf die Eltern und Erwachsenen übergingen. Gleichzeitig besuchte er die Spitäler und Gefängnisse, trat dann als Prediger auf, führte den öftern Gebrauch der hl. Sacramente ein, und hatte nach fünfmonatlichen Bemühungen in der entsittlichten Stadt eine völlige Umwandlung hervorgebracht und besonders dem Concubinate und der Vielweiberei durch eine wahrhaft himmlische Milde und Freundlichkeit gegen die mit solchen Lastern Befleckten Abbruch gethan. — Xaver hatte gehört, an der mittäglichen Küste Indiens, der sogenannten Fischerküste, habe ein armer Fischerstamm, Paraver genannt, einst die Taufe empfangen, nunmehr sei er aber ganz in das Heidenthum zurückgesunken, und das war genug für ihn, um nach Goa hier zunächst seine Missionsthätigkeit zu eröffnen. Alles vom Vicekönig dargebotene Geld ablehnend und nur ein Paar neue Schuhe annehmend, schiffte er sich im October 1542 dahin ein, und bis gegen Ende des J. 1543 hatten so Viele Paraver die Taufe empfangen, daß bei Spendung derselben vor Menge der Täuflinge ihm oft Arm und Zunge aus Müdigkeit versagten: Wunder, die Gott durch ihn wirkte, die Heiligkeit und Strenge seines Lebens, — er genoß nur Reis und Wasser — die schnelle Erlernung der Landessprache und seine Riesenthätigkeit wirkten zu diesem Erfolg zusammen und nicht wenig trug auch hier die von ihm unterrichtete Jugend bei, derer er sich wie seiner Schüler und Apostel zur Unterweisung und Bekehrung der Erwachsenen und namentlich der Kranken bediente, welche auf diese Weise mit dem Lichte des Glaubens oft auch die Genesung erhielten, wenn sie Sachen des hl. Xaver, z. B. Crucifixe, Rosenkränze, berührten. Damals schrieb Xaver an Ignaz, er kenne einen Arbeiter im Weinberge Gottes, der mit einem solchen Uebermaaß himmlischer Wonnen überfluthet werde, daß er öfter aufseufze: Halt ein, lieber Herr, halt ein! Dieser Mann war Niemand anderer als Xaver selbst. — Als Xaver seine geliebten Paraver im Christenthume zureichend befestiget hatte, stellte er sie unter die Leitung einiger Missionäre, brachte einige junge Leute dieses Stammes in das für die Christianisirung Indiens errichtete Seminar zu Goa, welchem er den

Pater Paul von Camerino vorsetzte, und ging zu Fuß nach der nordwestlich von der Fischerküste gelegenen Küste Travancor, auch hier die Fahne Christi zu entfalten. Und schon im ersten Monate seiner Predigt daselbst taufte er 10,000 Götzendiener und mußten gleich anfangs 45 Kirchen erbaut werden, da aber keine die Menge seiner Zuhörer fassen konnte, predigte er in weiten Ebenen von Bäumen herab. Doch blieben auch hier wie bei den Paravern die Brahmanen unbekehrbar, ebenso wenig nahm der stolze und üppige König von Travancor das Christenthum an. Indeß setzte dieser doch der Ausbreitung des Evangeliums kein Hinderniß entgegen, und als später Xaver, nebst vielen andern wunderbaren Thaten der Frömmigkeit und übernatürlichen Kraft, den eingefallenen räuberischen und christenfeindlichen Stamm der Badager nur mit einem kleinen Christenhäuflein umgeben, mit einem Kreuze in der Hand und mit den Worten: „Im Namen des lebendigen Gottes gebiete ich euch Halt zu machen und in eure Heimath zurückzukehren" in die Flucht getrieben hatte, da ließ jetzt der König im ganzen Lande verkünden, alle seine Unterthanen könnten unbehindert Christen werden und die christliche Religion ausüben, und gab dem Heiligen große Summen Geldes, welche dieser den Armen zuwendete. In diese Zeit, scheint es, fällt die erste auffallende Mittheilung der Sprachengabe an Xaver. — Bereits erfüllte des „heiligen" und „großen Vaters" Name ganz Indien. Abgeordnete von vielen Seiten erschienen, ihn zur Verkündigung des Evangeliums einzuladen. Im tiefsten Schmerz über den Mangel an Mitarbeitern bei Einscheurung der unabsehbaren reif dastehenden Ernte, schrieb er damals nach Rom, Lissabon und Paris um Zusendung von Missionären, und würde, wäre es ihm möglich gewesen, wie er sagte: alle europäischen Academien und besonders die zu Paris besucht und denen, die mehr Wissenschaft als Liebe besitzen, zugerufen haben: „Ach, wie viele Seelen werden des Himmels verlustig und stürzen zur Hölle durch eure Schuld!" Xaver, noch für Travancor unumgänglich nothwendig, vermochte den ergangenen Einladungen nicht zu entsprechen, doch konnte er von den auf der Fischerküste zurückgelassenen Missionären einen auf die bei Ceylon gelegene Insel Manaar schicken, und diesem gelang es in kurzer Zeit eine große Anzahl Insulaner zu bekehren, die bald darauf alle (700) so standhaft und glücklich waren, als Opfer des christenfeindlichen Königs Jaffnapatam auf Ceylon zu fallen und mit ihrem Martyrblute die Bekehrung von Ceylon einzuleiten. Xaver, der nun selbst die Insel besuchte, that beim Vicekönig Sosa Schritte zur Entthronung dieses grausamen Wütherichs, allein die Habsucht der Portugiesen ließ seinen Plan nicht zur Ausführung kommen, sowie sie überhaupt durch ihr ärgerliches Leben und ihren religiösen Indifferentismus der Heidenbekehrung die größten Hindernisse in den Weg legten. Indeß wurden doch manche Mißstände in Folge eines freimüthigen Schreibens Xavers an den König Johann gehoben, dem er darin unter Anderm vorhielt, Gott habe ihm die neue Welt wohl nicht bloß zur Bereicherung seiner königlichen Kammer, sondern vielmehr zum Wohle der Menschen und zur Ehre Gottes geschenkt, und zur Unterstützung mit den Worten aufforderte: „Es ist mir, als hörte ich die Stimme Indiens von diesen Erdstrichen gegen Himmel aufsteigen, klagend, daß von den Schätzen, womit es deine Schatzkammer bereichert, so wenig auf seine dringendsten geistigen Bedürfnisse verwendet werde." — Auf einer Reise von Cambaya zurück nach Travancor durch widrige Winde gehindert, diese Küste zu erreichen, sah er dieß für ein Zeichen an, daß er nun anderswohin berufen sei, und faßte den Entschluß, das Evangelium von Insel zu Insel, von Land zu Land bis an den äußersten Osten zu tragen. Eine Wallfahrt nach Meliapor, der Ruhestätte des hl. Apostels Thomas, bestärkte ihn in seinem Vorhaben. Er trat also im Monat September 1545 die Reise nach Malacca an, um von da weiter in die Inseln des indischen Archipels einzudringen. Zu Malacca, der verderbtesten Stadt Indiens, wo Xaver sich öfter aufhielt und die wunder-

barsten Beweise seiner apostolischen Sendung ablegte, wirkte er unter den Christen, Heiden, Mohammedanern und Juden viele Bekehrungen. Auf der Insel Amboina gewann er den größten Theil der Einwohner für Christum. Damals geschah es, daß ihm sein kleines Crucifix, welches ihn auf allen Reisen begleitete, in das Meer fiel; nach Verlauf von 24 Stunden, als Xaver auf der Insel Boranura gelandet, schwamm ein Krebs, mit dem Crucifix zwischen den Scheeren, zu dem Gestade heran, stand vor Xaver damit still, der es auf den Knieen hinnahm, und kehrte dann wieder zurück. Auf der Insel Ulate und den umliegenden Inseln ließ sich nebst vielem Volke auch der König taufen, und auf der Insel Ternate segnete Gott seine apostolische Arbeit dergestalt, daß, wie er selbst aufgezeichnet hinterließ, von einer großen Menge äußerst verderbter Menschen, die er in Ternate bei seiner Ankunft traf, später, da er diese Stadt verließ, nur zwei unbekehrt geblieben waren. Kaum aber strahlte seine Wirksamkeit irgendwo glänzender als wie auf der von wilden und grausamen Einwohnern bevölkerten Insel Mora. Alles rieth ihm ab, sich dahin zu begeben, „aber wer seid ihr denn", entgegnete er, „daß ihr der Allmacht Gottes und Gnade unsers Heilandes Grenzen setzen wollet? Ja wären nur süße Hölzer und Goldminen zu gewinnen, dann würden sich die Christen voll Muth dahin wagen, aber so sind nur Seelen zu gewinnen. Sie werden mich tödten, sagt ihr. Dieser Gnade ist ein Sünder wie ich nicht würdig; was sie mir aber immer auch anthun mögen, so bin ich bereit, für eine einzige Seele tausendmal Größeres zu leiden!" Mit diesen Gesinnungen trat er zu Mora auf, öffnete sich mit seiner himmlischen Heiterkeit und Freundlichkeit die Herzen der Insulaner, verkündete ihnen singend die christlichen Wahrheiten, und in drei Monaten hatte er viele Tausende unter unsäglichen Mühen und Entbehrungen aber überströmt von den süßesten Tröstungen der Gnade bekehrt! In gleicher Weise wirkte er auf der Insel Macassar und anderwärts an vielen Orten, und kehrte sodann zu seinen ersten Missionen, die unterdessen durch neue Arbeiter verstärkt worden waren, zurück, um die Angelegenheiten derselben zu ordnen. Nun aber brach er, begleitet von Cosmus Turrianus, Johannes Fernandez und einem von ihm getauften Japaner, Anger, der in der Taufe den Namen Paulus a. St. Fide erhielt, nach Japan auf und landete den 13. August 1549 im japanischen Hafen Cangoxima. Noch nie hatte dieses merkwürdige Reich mit seinen verständigen, sanften und für die christliche Religion reifen Einwohnern einen christlichen Missionär gesehen, noch nie die Predigt des Evangeliums vernommen; wie daher Xaver erschien und nach schneller Erlernung der Landessprache zu predigen begann, trieb ihm die Neugierde, die Gelehrigkeit und die Empfänglichkeit der Japonesen allerseits viele Zuhörer zu. Einen besonders günstigen Eindruck machte es auf sie, daß Xaver so ganz ohne alle eigennützige Absichten aus so weiter Ferne her zu ihnen gekommen sei, um ihnen die neue Botschaft zu bringen, und daß die neue Lehre so sehr mit der Vernunft übereinstimme. Und da mehrere Unterkönige, besonders der König von Bungo, die neue Religion frei predigen ließen und ihren Unterthanen die Annahme derselben gestatteten, da ferner der Buddhaismus der Japanesen in den äußern Formen der Verfassung manche Aehnlichkeit mit den Einrichtungen und Anstalten der neuen Religion darbot und Xaver daran anknüpfte, und wo es geschehen konnte sich den Sitten und Gebräuchen des Landes anbequemte, so legte er in kurzer Zeit, ungeachtet des heftigsten Widerstandes der Bonzen, denen gegenüber er seine Demuth und wunderbare Entsagung, seine hohe Geistesüberlegenheit und philosophischen Kenntnisse im schönsten Lichte strahlen ließ, und ungeachtet er auch von vielen andern Japanesen nur ausgelacht, verhöhnt und verfolgt wurde, den Grund zu jener zahlreichen japanesischen Martyrerkirche, welche der Gegenstand der Bewunderung aller Zeiten bleibt. — Allein, auch diese Erfolge hatten Xavers Hunger

nach unsterblichen Seelen noch nicht gesättiget und seinen Durst nach Arbeiten und Leiden um Gottes und des Nächsten willen noch nicht befriediget. Er hatte in Japan gehört und sich selber davon überzeugt, daß es für die Bekehrung der Japanesen, welche Alles auf die Chinesen hielten, von entscheidendem Einfluß sein müßte, wenn es gelänge, vorher die Chinesen zu bekehren. Aus diesem Grunde verließ er, nachdem er zwei Jahre und vier Monate in Japan zugebracht, am 20. November 1551 dieses Land und kehrte nach Goa zurück, um vor der Abreise nach China die indischen Missionsangelegenheiten zu ordnen und die Unterstützung des Vicekönigs zu einer feierlichen Gesandtschaft an den Kaiser von China zu erwirken. Beides geschah; aber als Xaver mit der Gesandtschaft nach Malacca kam, ließ der dasige gottlose Gouverneur die Gesandtschaft nicht weiter vordringen. Noch nie hatte Xaver von seinen Vollmachten eines apostolischen Nuntius Gebrauch gemacht, ja, noch Niemand hatte bisher von ihm erfahren, daß er apostolischer Nuntius sei; jetzt zum ersten Male übte er durch die Excommunication des gottlosen Statthalters seine Gewalten aus, und schiffte sich hierauf, bloß von einem Ordensbruder begleitet, nach der ganz in der Nähe der chinesischen Stadt Canton gelegenen Insel Sancian ein. Von hier aus dachte er nach China überzusetzen, trotz aller Abmahnungen der auf Sancian befindlichen Portugiesen; „wenn Gott für uns ist, wer ist wider uns", sprach er, und sah mit Sehnsucht in das ungeheure Saatfeld hinüber. Aber seine Sendung war vollendet. Angesichts dieses unermeßlichen Reiches hauchte er hier, von Allen verlassen, in einer armen Hütte am 2. December 1552 in einem Alter von 46 Jahren seine große Seele in Gott aus. Noch nie hatte die Welt seit den Tagen des Apostels Paulus einen Völkerlehrer gesehen gleich dem hl. Xaver. Durch Natur und Gnade zu einem Apostel bestimmt und gesalbt, durch die übernatürliche Sprachengabe und andere Charismen von Gott verherrlichet, von der feurigsten und reinsten Gottes- und Menschenliebe beseelt, mit dem Kranze aller christlichen Tugenden geziert und in seiner apostolischen Thätigkeit mit wunderbaren Erfolgen gekrönt, zeigte er zugleich den von der katholischen Kirche abgefallenen Abendländern, wo die wahre Kirche Jesu Christi sei, während er in den östlichen Erdstrichen die Stimme Indiens zum himmlischen Vater und seinem eingeborenen Sohn unserm Heiland beten lehrte. Sein hl. Leichnam wurde nach Goa gebracht, wo er seine bleibende Ruhestätte in der Kirche des Collegiums zu St. Paulus erhielt. Xavers Beatification geschah durch Papst Paul V. den 25. October 1619, seine Heiligsprechung durch Papst Gregor XV. den 12. März 1622. Da der Tod diesen Papst an der Ausfertigung der Canonisationsbulle hinderte, so wurde diese erst durch seinen Nachfolger Urban VIII. den 6. August 1623 publicirt. Ausdrücklich wird in den Canonisationsacten neben den vielen andern Wundern, die Gott durch Xaver wirkte, auf glaubwürdig beschworene Zeugnisse hin die ihm verliehene Sprachengabe hervorgehoben, die sich in mannigfacher Weise äußerte, bald so, daß er die zur Predigt nöthigen Sprachen wunderbar schnell erlernte, bald so, daß er die Sprachen mehrerer Völker so zierlich und fertig sprach, als wäre er bei ihnen geboren und erzogen worden, bald daß er mehrere Sprachen, ohne sie erlernt zu haben, redete, bald, daß wenn Leute verschiedener Nationen zugleich ihn predigen hörten, Jeder in seiner Sprache ihn verstand. Biographieen des großen Heiligen lieferten die Jesuiten Horatius Tursellinus, Bouhours und andere Jesuiten; außerdem gibt es über Xaver eine reiche Literatur. Tursellinus hat auch vier Bücher salbungsvoller, eines Apostels würdiger Briefe des Heiligen in das Lateinische übersetzt, und Peter Possimus sammelte noch mehrere dieser Briefe und gab sie lateinisch in sieben Büchern zu Rom heraus, 1667. Teutsch erschienen Xavers Briefe von J. Burg, Cöln 1836. [Schrödl.]

Franciscus von Sales, der heilige, in dessen herzgewinnender Persönlichkeit die christliche Liebe wie verkörpert vor uns hintritt, war am 21. August

des J. 1567 auf dem gleichnamigen Schlosse Sales in Savoyen, Diöcese Genf, aus altadeligem Geschlechte geboren. Unter den Augen seiner Eltern, des Grafen Franz von Sales und Francisca von Sionas, entwickelte sich das Leben des jungen Franz bis zum siebenten Jahre, wo ihn seine Eltern in das drei Stunden weit von seinem Heimathschlosse gelegene Collegium zu Annecy entließen, damit sich hier die reichen und harmonisch vereinten Gaben des Geistes und tiefen Gemüthes fernerhin glücklich entfalten möchten. Der schon zu Hause bewiesene Eifer für ernste Beschäftigung, verbunden mit der Liebe für heilige Weihe des Gemüths blieben hier und während des nachfolgenden academischen Lebens die unzertrennlichen Beschützer und Führer des Jünglings. Zu Paris, wohin sich Franz unter der Leitung des tugendhaften und gelehrten Priesters Johann von Daage im J. 1578 begeben, studirte er Rhetorik und Philosophie bei den Vätern der Gesellschaft Jesu; in der Theologie war P. Maldonat sein Hauptlehrer, seine Sprachstudien leitete der gelehrte Benedictiner Genebrard. Nach einem sechsjährigen Aufenthalte hieselbst begab sich Franz im J. 1584 nach der gleichfalls berühmten Hochschule Italiens, Padua, wo seine vollendeten Studien durch die Ertheilung der theologischen und juristischen Doctorwürde gekrönt wurden. Mit der Zierde seines Geistes vereinte sich der Schmuck fleckenloser Herzensreinheit, überall bewahrt, und unter den Lockungen des Pariser Lebens befestigt durch ein Gelübde ewiger Reinigkeit in der Kirche des hl. Stephan von Grès zu Paris. Den Schluß seiner jugendlichen Ausbildung machte eine Reise in Italien, von welcher er nach Savoyen und in den Schooß seiner Familie zurückkehrte, um nach dem Erwarten seines Vaters eine eheliche Verbindung einzugehen und die Laufbahn bürgerlicher Ehre zu betreten. Doch eine höhere Liebe hatte das Herz des jungen Mannes zur Wahl des priesterlichen Lebens gelenkt. Am 8. December 1593 ertheilte ihm der in Folge der Reformation zu Annecy residirende Bischof von Genf, Claudius von Granier, die hl. Weihe und übertrug ihm die gerade erledigte Stelle eines Dompropstes an seiner Kirche. In dieser Eigenschaft wirkte er Außerordentliches durch seine Predigten voll Eifer und apostolischer Gesinnung, namentlich in der Provinz Chablais, welche er unter Mitwirkung seines Vetters Ludwig von Sales wieder zur katholischen Kirche zurückführte. Nach dieser schwierigen, gegen Aller Erwarten aber glücklich vollbrachten Mission wünschte ihn sein Bischof zum Coadjutor und Amtsnachfolger; Franz fügte sich der dringenden Bitte desselben und unternahm zu diesem Zwecke eine Reise nach Rom, von wo er nach einer verdient günstigen Aufnahme mit den Ernennungsbullen zum Coadjutor und Weihbischof von Genf, sowie zum Titularbischof von Nicopolis zurückkehrte. Indeß die Vorsehung führte den Ernannten unmittelbar zur Regierung des Genfer Bisthums. Er empfing nämlich die Kunde von dem Tode seines Bischofs auf der Rückkehr von Paris, wohin ihn die kirchlichen Angelegenheiten der Landvogtei Gex gerufen, welche nach dem Frieden zwischen Heinrich IV. und dem Herzoge von Savoyen an Frankreich gefallen. Franz begab sich sofort nach dem Schlosse Sales, um hier durch eine zwanzigtägige Abgeschiedenheit sich auf sein hl. Amt vorzubereiten, und empfing am 12. December 1602 in dem nahegelegenen Marktflecken Tharens die bischöfliche Weihe. Als Bischof suchte er in Verläugnung seiner selbst und gänzlicher Hingebung an das Wohl der Kirche wahrhaft Allen Alles zu werden, um Alle für Christus zu gewinnen; eine heilige und innige, alle Diöcesanen gleichmäßig in jedem Bedürfen umfassende Liebe, besonders aber sichtbar und wirksam in der ihm eigenen zartsinnigen Behandlung der untergebenen Geistlichen, sowie in der Sorge für Arme, Kranke, Irrende und Leidende jeder Art; eine von Herzen wahre Demuth und Einfachheit in Sinn und Wandel, die nicht das Hohe und Große sucht, sondern das scheinbar Unbedeutende und täglich Vorkommende stets vollkommener zu erfüllen strebt; eine sich in den Angeln der Liebe und Demuth bewegende, sich stets gleiche Sanftmuth und

Lauterkeit der Seele, die in den Zumuthungen des Lebens nur den ihr zur eigenen Prüfung und Bewährung gebührenden Antheil erkennt, — dieß sind die Grundtugenden in der einfach großen Seele des hl. Bischofs von Genf, deren Gleichmaß von ihm so sehr geliebt und angestrebt, von Keinem wohl gleich ihm erreicht, von Jedem aber bewundert wird. Wie sehr er vor Allem die christliche Einfalt des Lebens, an Siegen und Erfolgen für ihn reicher als die Schlangenklugheit, vor dieser liebgewonnen, zeigt sein deßfallsiger Ausspruch: „Ich weiß nicht, was die arme Tugend der Klugheit mir zu Leide gethan hat; es kostet mir Mühe, sie zu lieben, und wenn ich sie liebe, so geschieht es nur aus Nothwendigkeit, weil sie das Salz und das Licht des Lebens ist. Die Schönheit der Einfalt entzückt mich und ich würde immer gern hundert Schlangen für eine Taube geben." Sein klarer und ungetrübter Blick in die mannigfaltigen Verhältnisse des Lebens, sein feines und sicheres Urtheil gaben dem für Alle mit gleicher Liebe schlagenden Herzen die rechte Richtung und sicherten ihm in seinem vielseitigen bischöflichen Wirken jenen außerordentlichen Tact, der aus all' seinem Thun und Lassen hervorleuchtet. Ein würdiges Denkmal der Bethätigung seiner Liebe im Leben ist die Stiftung des der Pflege der Armen und Kranken gewidmeten und nach ihm benannten Ordens der Salesianerinnen (s. Salesianerinnen [„von der Heimsuchung Mariä" — Visitantinerinnen]), dessen erste Vorsteherin die nach dem Geiste des hl. Bischofs sich bildende Francisca von Chantal (s. Chantal) war. Er selbst legte den Reichthum seiner gottliebenden Seele besonders in seinem Buche: „Philothea oder Anleitung zu einem frommen Leben" nieder und zeigt darin, daß die Frömmigkeit nicht ausschließliches Eigenthum eines besonderen Standes oder Berufes sei, sondern sich ihrer wahren Bedeutung nach mit jedem Lebensverhältniß vertrage. Gleich seinem Leben war sein Tod; er starb zu Lyon, am 28. December (dem Gedächtnißtage der unschuldigen Kinder) 1622, im 56sten Jahre seines Alters und dem 20sten seines bischöflichen Amtes. Sein Leichnam wurde von Lyon nach Annecy gebracht und in dem von ihm gestifteten Kloster beigesetzt. Papst Alexander VII. sprach ihn selig 1661, die Canonisation erfolgte 1665. Sein Gedächtniß feiert die Kirche am 29. Januar. [Laufkötter.]

Franciscus von Toledo, s. Toletanus.

Francke, August Hermann, Philantrop und Stifter des hallischen Waisenhauses, wurde am 12. März alten Styls 1663 zu Lübeck geboren. In seinem dritten Jahre kam er mit seinem Vater, der einem Rufe des Herzogs Ernst des Frommen als Justiz- und Hofrath folgte, nach Gotha. Anfangs durch Privatlehrer, dann auf dem Gymnasium zu Gotha unterrichtet, machte er so große Fortschritte in den Sprachen und Wissenschaften, daß er schon im vierzehnten Jahre von seinen Lehrern für fähig erklärt wurde, auf eine Hochschule überzugehen. Im J. 1679 bezog er die Universität Erfurt; aber noch in demselben Jahre verließ er Erfurt, und ging nach Kiel, wo er insbesondere unter Chr. Kortholt und Dan. Gr. Morhoff Philosophie und Theologie studirte. Nachdem er darauf in Hamburg bei Esdras Edzardi das Hebräische gelernt und durch Privatstudium in Gotha sich auch mit den neuern Sprachen vertraut gemacht hatte, ging er im J. 1684 nach Leipzig, wurde im folgenden Jahre Magister daselbst, begann öffentliche Vorlesungen zu halten und begründete auch um diese Zeit mit dem Privatdocenten Paul Anton das Collegium philobiblicum daselbst. Wiewohl seine Vorlesungen sehr besucht wurden, verließ er nochmals Leipzig und ging 1687 zu dem frommen und gelehrten Superintendenten Sandhagen in Lüneburg, sodann nach Hamburg, dann auf kurze Zeit zu Spener nach Dresden und kehrte 1688 nach Leipzig zurück, wo er seine Vorlesungen wieder aufnahm. Der Samen des um diese Zeit in der lutherischen Religion aufgehenden Pietismus war schon durch den 28 Jahre ältern Spener ausgestreut. Die vorzüglichste Pflege fand die neue Saat an Francke, und sie mußte wohl die besten und edelsten Gemüther für sich

gewinnen, indem das unchristlich lutherische Dogma von der Rechtfertigung durch den Glauben allein, damals die starre unfruchtbare Orthodoxie ausgeboren hatte. Herz und Gemüth, welche bis dahin in der luth. Theologie ganz unterdrückt waren, fingen an, ihre Rechte geltend zu machen; aber diese Richtung, weil einseitig verfolgt, wurde sehr bald zu dem andern Extreme fortgetrieben. Der Beifall, welchen Francke in Leipzig fand, war ungewöhnlich groß, aber auch an Verfolgung fehlte es nicht. Man beschuldigte ihn des Separatismus; und wiewohl er einen Vertheidiger an Christian Thomasius fand, so wurden ihm doch im J. 1690 von der theologischen Facultät in Leipzig seine bisherigen Collegia untersagt. Er verließ deßhalb Leipzig für immer, wurde Diaconus an der Augustinerkirche in Erfurt, wo er an Dr. Joach. Just. Breithaupt einen treuen gleichgesinnten Freund fand und mit gleichem Eifer wie in Leipzig fortwirkte. Allein auch hier traf ihn dasselbe Schicksal; man legte ihm Neuerung, Schwärmerei und Pietismus zur Last, entsetzte ihn seiner Stelle und verwies ihn aus der Stadt. Der Hof von Brandenburg ließ ihm an demselben Tage, an welchem seine Verbannung kund wurde, seinen Schutz zusichern und übertrug ihm die Professur der griechischen und orientalischen Sprachen an der neu zu errichtenden Universität Halle. Am 7. Januar 1692 traf er dort ein und trug mit zur Organisation der Universität bei. Im Einverständnisse mit Spener sann er darauf, das Studium der Theologie zu reformiren. Sein Eifer und seine Frömmigkeit verschafften ihm auch die Pfarrstelle an der Georgenkirche zu Glaucha vor Halle, und hier begann er die Gründung seines philantropischen Instituts, durch welches er so berühmt geworden ist. Francke's Vorgänger in Glaucha, M. Richter, war des Ehebruchs und anderer Vergehungen angeklagt, gefänglich eingezogen und abgesetzt — und so fand er eine äußerst verwilderte Gemeinde vor. Eine Menge Müßiggänger und Bettler umlagerten die Thüren; er benutzte jede Gelegenheit, sie zu unterrichten; er nahm die Kinder auf, gab ihnen, was nöthig, damit sie die Schule besuchen konnten. Da seine Mittel nicht ausreichten, hing er eine Armenbüchse auf mit der Inschrift: „Wenn Jemand die Güter der Erde besitzt und seinen Bruder Hunger leiden sieht und sein Herz verschließt, wie kann Der Gott lieb sein?" Als er einst sieben Gulden in der Büchse fand und sah, daß durch seine Almosen der Müßiggang und die Unwissenheit nicht aufhörten, faßte er den Entschluß, eine Armenschule zu gründen. Er schrieb und kaufte Bücher, ein armer Student mußte in seinem Hause Unterricht ertheilen; neue Armenbüchsen wurden aufgestellt, bedeutendere Gaben erfolgten und neue Einrichtungen wurden getroffen. Dieß war der kleine Anfang der bald so bedeutenden Anstalten. Im April 1698 legte er mit seltenem Gottvertrauen den Grundstein zu allen den Gebäuden, welche nachmals zwei, über 800 Fuß lange Straßen bildeten und unter dem Namen des hallischen Waisenhauses begriffen wurden. Die eigentliche Waisenanstalt war zwar nebst der Armenschule der Anfang der ganzen Anstalt; aber sie bildeten doch nur den kleinsten Theil des Ganzen. Neben derselben wurde eine Erziehungs- und Lehranstalt für junge Leute aus den mittlern und höhern Ständen errichtet, ebenso eine lateinische Schule mit neun bis zehn Classen als gelehrte Bildungsanstalt für minder Begüterte, und teutsche Bürgerschulen für Knaben und Mädchen, auch ein Seminarium für angehende Lehrer. Die gegründete Anstalt wuchs von Jahr zu Jahr, so daß sie zur Zeit seines Todes schon im Wesentlichen ihren ganzen gegenwärtigen Umfang hatte und außer den eigentlichen Waisen-, Schul- und Erziehungsanstalten die ganze Menge der andern dazu gehörigen Anstalten, als die Haushaltung, Meierei, Brauerei u. s. w., die Buchhandlung und Buchdruckerei, die Apotheke, das Laboratorium, Krankenhaus, Bibliothek, Kunst- und Naturaliencabinet in sich faßte. Es wurden schon damals 134 Waisenkinder unter zehn Aufsehern und Aufseherinnen erzogen und verpflegt; 2207 Kinder und Jünglinge in den verschiedenen Schulen von 175 Lehrern und Inspecto-

ren (das Pädagogium mit eingeschlossen) größtentheils unentgeltlich unterrichtet, und außer den Waisen eine große Menge armer Schüler (Mittags 148, Abends 212) und 255 arme Studenten aus der Casse des Waisenhauses gespeist. Die Bibliothek des Waisenhauses entstand durch Geschenke und Vermächtnisse und zählte schon 1721 an 18,000 Bände. Die Buchdruckerei und Buchhandlung begann sein Freund und Schüler Heinrich Julius Elers anfangs mit einer Predigt Francke's. Durch seinen Freund, den Freiherrn Carl Hildebrand von Canstein, wurde die Cansteinische Bibelanstalt gegründet, aus welcher von 1715 bis 1795 1,670,333 cansteinische Bibeln, 863,890 n. T., eine große Menge Psalter und 105,000 Liederbücher für Soldaten hervorgingen. Auch für das Missionswesen wirkte Francke mit besonderer Vorliebe. Er sandte aus seiner Anstalt dem Könige Friedrich IV. von Dänemark im J. 1705 die ersten Missionäre für die Malabarische Mission, sammelte und besorgte von Halle aus die Beiträge zu der Mission, führte Correspondenzen mit den Missionären, denen er auch von Halle aus zu einer vollständigen Malabarischen Buchdruckerei behülflich war, und veranstaltete seit 1710 die Veröffentlichung der Missionsnachrichten, welche nach seinem Tode durch seinen Sohn Gotthelf August Nr. 19 bis 107 in neun Bänden in Quart, und noch jetzt von Halle aus fortgesetzt werden. Was Francke als Pädagog sowohl durch die Errichtung aller dieser Anstalten, als durch seinen Unterricht und durch seine vielen pädagogischen Schriften wirkte, ist unermeßlich. Als Prediger wirkte er nicht minder anregend und belebend. Seine Kanzelvorträge in Glaucha und später an der Ulrichskirche in Halle, wohin er in der Folge versetzt wurde, ergriffen die Gemüther mit unwiderstehlicher Kraft, weckten ihm viele Verehrer, aber auch viele Widersacher, und sind in mehreren Sammlungen gedruckt. Auch als academischer Lehrer hat Francke sowohl durch seine Vorträge als durch seine zahlreichen Schriften großes Verdienst. Letztere sind zwar nicht durch tiefe Gelehrsamkeit ausgezeichnet, desto mehr aber durch ihr biblisch-practisches Gepräge, welches seine ganze Geistesrichtung charakterisirt. Einige der Hauptwerke sind die Manuductio ad lectionem scripturæ sacræ; Observationes biblicæ; Idea studiosi theologiæ; Praelect. hermeneuticæ; Monita pastoralia theologica; Methodus studii theol.; Introductio ad lectionem Prophetarum etc. Der außerordentlichen Thätigkeit, in welcher Francke täglich lebte, und der unaufhörlichen Anstrengung seiner Körper- und Geisteskräfte kam nur das unbegrenzte Gottvertrauen und die uneigennützige Menschenliebe gleich, mit welcher er das Gute und Große wirkte, was durch ihn geschehen ist. Er starb am 8. Juni 1727 in dem Alter von 64 Jahren und hinterließ seinem Schwiegersohne Johann Anastasius Freilinghausen und seinem ohne Nachkommen verstorbenen Sohne Gotthelf August die Direction seiner Anstalten. Diese haben zwar jetzt viel von ihrer vormaligen Blüthe und dem hohen Wohlstande früherer Zeit verloren, doch darf das Gute deßhalb nicht gering angeschlagen werden, was aus derselben lange Zeit hindurch hervorgegangen ist. Der practisch-christliche Geist, der in der lutherischen Religion von Spener und Francke angeregt war, hatte ein neues religiöses Leben geweckt; allein an die Aussicht jener Männer auf eine neue Verherrlichung des Christenthums, die dem Erwachen eines lebendigern christlichen Geistes folgen werde, schloßen sich bald manche Schwärmereien an, und ihre christliche Frömmigkeit wurde von Manchen, die ihren Fußstapfen zu folgen vorgaben, in einen separatistischen Hochmuth verwandelt und zu einem starren Pietismus verkrüppelt. Vgl. August Hermann Francke, eine Denkschrift zur Säcularfeier seines Todes von Dr. Heinr. Ernst Ferd. Guerike, Licent. und Privatdocent der Theologie bei der Universität Halle; Halle, in der Buchhandlung des Waisenhauses 1827, und die daselbst angeführte reiche Literatur, besonders die von Niemeyer herausgegebene Zeitschrift: „Francke's Stiftungen", 1792—1798, drei Bände. [Seiters.]

Franco, Gegenpapst, s. Bonifacius VII., II. 88.

François de Paris, s. Jansenismus.

Frank, Caspar, geboren in Meissen im J. 1543 und von seinen Eltern in der lutherischen Religion erzogen, erhielt von dem Grafen Ladislaus von Haag in Oberbayern, der in seiner reichsunmittelbaren Grafschaft das Lutherthum eingeführt hatte, den Ruf als Prediger nach Haag und nahm ihn an. Von da begab sich Frank 1566 nach Ingolstadt, wo er durch die Lectüre der Kirchenväter und durch den Einfluß des ausgezeichneten Convertiten Martin Eisengrein (s. d. Art.) für die katholische Kirche gewonnen wurde und 1568 öffentlich das Glaubensbekenntniß ablegte. Nach dem Tode des Grafen, welcher der letzte seines Stammes war, fiel das Gebiet an den eifrigen Herzog Albrecht V. von Bayern, und dieser beeilte sich, den katholischen Gottesdienst wieder herzustellen und die erst seit kurzem eingedrungenen Irrlehren zu beseitigen. Zu diesem Behufe warf er seine Augen auf den erst katholisch gewordenen Prediger von Haag, welcher ihm der fähigste schien, das Bekehrungswerk glücklich zu vollbringen, verschaffte ihm die päpstliche Erlaubniß, ungeachtet des erst geschehenen Uebertrittes zur katholischen Religion, die Priesterweihe empfangen zu dürfen, und Frank vollbrachte dann zur großen Freude des Herzogs seine Apostolische Aufgabe in wenigen Monaten. Hierauf wurde Frank herzoglicher Hofprediger und geistlicher Rath, 1572 Pfarrer von St. Moritz zu Ingolstadt, endlich 1578 Professor der Theologie daselbst. Im J. 1575 reiste er wegen des Jubeljahres und zugleich um Italien zu besehen nach Rom, nahm zu Siena den Doctorhut der Theologie und wurde zu Rom von Papst Gregor XIII. zum Protonotar und Comes Lateranensis gemacht. Leider starb er schon im 41sten Jahre seines Alters den 12. Mai 1584. Er nahm unter den vielen katholischen Gelehrten, welche im 16ten Jahrhunderte Bayern und namentlich die Universität Ingolstadt zierten, einen der ersten Plätze ein und machte sich durch seine Controversschriften und Predigten, wovon in Kobolts bayerischen Gelehrten-Lexicon ein Verzeichniß steht, einen Namen. S. Annales Ingolst. Academiæ von Mederer, Bd. I. S. 303, 312; Bd. II. S. 8, 36, 51, 67, 177, 84, 90 rc.; Maximilian I., Herzog und Churfürst von Bayern, Passau 1842, Bd. I. S. 192. [Schrödl.]

Frank (Francus), Sebastian, ein Zeitgenosse Luthers und eigenthümlicher Freidenker, stammte aus der ehemaligen Reichsstadt Donauwörth (jetzt in Bayern), nicht, wie Einige angeben, aus Woerd in Holland, und trieb sich in verschiedenen Städten Teutschlands, namentlich Nürnberg, Würzburg, Straßburg und Ulm umher, bis er ums J. 1545 starb. Anfangs stand er mit Luther in freundschaftlicher Verbindung, so daß dieser im J. 1530 die Vorrede zu Franks Buch über die Türken schrieb. Aber je mehr sich das Lutherthum als eine bestimmte Religionsgesellschaft zu constituiren begann, desto mehr zog sich Frank zurück, denn er wollte durchaus keiner bestimmten Secte angehören, auch keine stiften, und ist mit Unrecht bald den Schwenkfeldern, bald den Wiedertäufern beigezählt worden. Sein System ist pantheistisch und spiritualistisch. Gott ist ihm die Weltsubstanz, das Wesen aller Dinge, das durch die ganze Welt ausgebreitet, ausgegossen ist, im Menschen und in diesem vorzüglich, aber auch im Thiere und in den leblosen Dingen wohnt. Er ist Alles in Allem, die Substanz aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge, ihr Wesen und Leben, aller Dinge Ding und Wesen. An sich ist er willenlos, ohne Eigenschaften, unbestimmt, und erhält Willen, Eigenschaften, Bestimmtheiten u. dgl. erst in uns. So pantheistisch dieß lautet, so sucht er doch auch die Selbstständigkeit Gottes aufrecht zu erhalten und läßt ihn nicht ganz in den Creaturen aufgehen; namentlich vergleicht er Gott mit dem Lichte der Sonne, das in alle Creaturen geht, ohne doch diese selbst zu sein. Das in aller Creatur wohnende Göttliche nennt Frank den Sohn Gottes, das innere Wort, Geist, Kraft. Dieß innere Wort rc. ist Christus, der

von Anfang gewesen. Von diesem ewigen Christus ist der zeitliche zu unterscheiden, und mit diesem verhält es sich also. Gott kann seinem Wesen nach, weil er unbestimmt, ohne Willen ꝛc. ist, nie über den Menschen zürnen; aber die Menschheit zürnte über sich, über ihre Sündhaftigkeit, trug nur diesen Zorn auf Gott über und sehnte sich nach Versöhnung. Um diese zu bewirken, schickte Gott den zeitlichen Christus, ist in ihm Fleisch geworden, damit dieser sterbend der Menschheit den Glauben gebe, Gott sei versöhnt. Diesen historischen Christus dachte sich Frank als einen potenzirten Socrates, in welchem das innere Wort, der Sohn Gottes, besonders kräftig gewesen. Dieser historische Christus gab uns das historische Christenthum, die Bibel. Diese ist gut, das Wort Gottes, aber nur das äußere Wort, worein das innere verhüllt ist, Schilf, Hülle des innern Wortes. Bei der Erklärung der Bibel muß man darum Buchstaben und Geist wohl unterscheiden, und den Geist darin findet nur der Geist in uns, das innere Wort. Pneumatische Bibelerklärung. Weil aber das innere Wort von Anfang gewesen, vor dem historischen Christus, so findet sich das Wesentliche des Christenthums auch ohne Schrift und schon lange vor Christus, bei Juden und Heiden und allen Völkern, welche vom historischen Christus nichts wissen, keine Bibel, wohl aber das innere Wort in sich haben. Der historische Christus hat der Welt nur das deutlich vor Augen gestellt, was schon das innere Wort ihr sagte. Wer diesem innern Worte folgt, der gehört zur wahren Kirche, sei er Papist, Lutheraner, Sectirer, Türke, Jude ꝛc. Dieses Leben des Geistes, dieß Leben nach dem in uns wohnenden göttlichen Elemente, ein Leben in Liebe, dieses allein ist etwas nütze und nöthig, nicht aber das äußere, Predigtamt, Sacramente u. dgl., ja diese schaden nur, indem sie den Menschen zu einem werkheiligen Heuchler machen. Gegen diesen Spiritualismus, der zugleich der vollendetste Subjectivismus ist, erklärt sich Luther in sehr heftigen Ausdrücken und nennt Frank ein „Lästermaul, einen Enthusiasten (Phantasten) und Geisterer, dem nichts gefällt als Geist, Geist, Geist.“ Besonders nahmen die Reformatoren auch an der Behauptung Franks, alle Sünden seien einander gleich, Anstoß, und im J. 1540 ließ darum ein Verein lutherischer Theologen zu Schmalkalden durch Melanchthon eine Schrift hiegegen veröffentlichen. Frank hatte dieß aber so gemeint, alle Sünden seien nur die Erscheinungen eines und desselben bösen Willens, wenn sich der Mensch dem teuflischen Princip, das in ihm neben dem göttlichen ist, ergeben und von dem göttlichen abgewendet hat. Nur auf diese Quelle komme es an, nicht auf deren einzelne Manifestationen. — Frank war ein ziemlich fruchtbarer Schriftsteller. Seine wichtigsten Werke sind: 1) die 280 Paradoxa, 2) seine Sprüchwörter, 3) die güldin Arch, 4) das verbütschierte, mit sieben Siegeln verschlossene Buch, 5) Chronik, Zeitbuch und Geschichtbibel, in drei Theilen bis 1543 reichend und für die Geschichte der Secten jener Zeit sehr interessant. Vgl. Arnold, unpart. Kirchen- und Ketzerhistorie, Schaffhauser Ausg. Bd. I. S. 875. Bayle, hist. krit. Lexikon, u. d. A. Frank; besonders aber Hagen, Teutschlands literarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter, Erlangen 1844, Bd. III. S. 314—396. [Hefele.]

Franken, die, werden Christen. Bald nach dem Markomannenkriege ging in den Verhältnissen der an Gallien grenzenden teutschen Völkerschaften eine wichtige Umgestaltung vor: die bisher häufig vorkommenden Namen einzelner Völker verschwinden fast ganz vor neuen Gesammtnamen, die bisherigen völkerschaftlichen Trennungen verlieren zum Theil ihre Bedeutung, und gefolgschaftliche Sonderungen treten an ihre Stelle. So tritt nach Anfang des dritten Jahrhunderts der Völkerverein der Alemannen hervor; gegen Ende des dritten und im Anfange des vierten Jahrhunderts zeigte sich der Name der Sachsen als Bezeichnung eines solchen Bundesvereines, und als Collectivname für die schon zu Tacitus Zeit am Mittel- und Niederrhein sitzenden teutschen Stämme der Chamaven,

Bructerer, Ampsivarier, Chatten ꝛc. tritt der Name der **Franken** hervor. Die Franken erscheinen gleich anfangs als getheilt, in östliche (Ripuarier) und westliche Stämme (Salier); der Kern der Salier waren die Sigambrer. Während die Salier besonders seit 406 bei dem Einfalle der Vandalen und anderer teutschen Stämme in Gallien und unter ihren Führern Clojo und Meroveus immer größere Eroberungen in diesem Lande machten und der tapfere Chlodwig durch die Schlacht bei Soissons 486 sein Gebiet bis an die Loire ausdehnte: dehnten sich auch die Ripuarier bis zu den Eroberungen der Salier hin aus, und fielen zuletzt, mit der nordwestlichen Gränze von der Lippe bis zur Fulda, an Chlodwig (s. Geschichte von Frankreich von Ernst Alex. Schmid, Hamb. 1835, Bd. I. S. 26 ꝛc.; Rettbergs Kirchengesch. von Teutschland Bd. I. S. 258 ꝛc.). Chlodwig selbst nun kann man als den eigentlichen Begründer des Fränkischen Reiches ansehen, indem er nicht nur durch die erwähnte Schlacht bei Soissons die letzten Ueberreste der Römerherrschaft in Gallien vernichtete und das Land bis an die Loire eroberte, sondern durch seine Siege über die benachbarten Stämme der Alemannen und Westgothen sein Reich befestigte und vergrößerte. Die Eintheilung dieses Reiches in Austrasien mit Germanischer und in Neustrien mit Germanisch-Romanischer Bevölkerung entstand erst später; zu Austrasien rechnete man auch die östlichen Eroberungen, Alemannien, Bajoarien und Thüringen, von denen in diesem Artikel nicht die Rede ist (s. Art. Alemannen, Bayern). Als die Franken Gallien eroberten, war das ganze Land schon lange katholisch und der Arianismus herrschte nur bei den Westgothen und seit kurzem bei den Burgundern, dagegen gehörten die Franken selbst mit einzelnen Ausnahmen bei allen fränkischen Stämmen dem Heidenthume an. Aber diese eben so kühnen wie treulosen Barbaren, von denen Gregor von Tours (II, 10) sagt: „Sed haec generatio fanaticis semper cultibus visa est obsequium praebuisse, nec prorsus agnovere Deum, sibique silvarum atque aquarum, avium bestiarumque et aliorum quoque elementorum finxere formas, ipsasque ut Deum colere eisque sacrificia delibare consueti“ hatte sich die göttliche Führsehung erwählt, an ihnen und ihrem mächtigen Reiche seiner Kirche eine Stütze zu geben, das Christenthum bei andern teutschen Völkerschaften durch sie auszubreiten und den für die katholische Kirche und die Geistescultur so bedrohlichen Arianismus, der sogar schon bei ihnen selbst in Folge des Verkehrs mit den Westgothen und Burgundern Eingang gefunden hatte, wie daraus erhellt, daß Chlodwigs Schwester Lantechild Arianerin war, bei den Teutschen im Abendlande vernichten zu helfen. Obwohl indeß die Franken schon lange vor Chlodwigs Bekehrung mit der christlichen Religion bekannt waren und es an einzelnen Bekehrungen besonders unter den im römischen Soldatendienst gestandenen Franken nicht gefehlt hatte, so gab doch erst die Annahme des Christenthums von Seite ihres siegreichen Königs den Anstoß zur Bekehrung der Massen, welche Chlodwig für diesen Schritt zum Theil vorbereiteter fand als er selbst vermuthete. Denn als er nach der Schlacht bei Zülpich noch etwas zauderte, die neue Religion anzunehmen, auf den Grund hin: „Mein Volk geduldet nicht, seine Götter zu verlassen, ich will mich daher vorher noch mit ihm besprechen“, antworteten auf seine Vorstellung die Franken: „Die sterblichen Götter werfen wir von uns, o König, und dem unsterblichen Gott, welchen Remigius predigt, sind wir bereit zu folgen.“ Und wirklich ließen sich mit dem Könige 3000 Franken taufen. Es kann gar kein Zweifel darüber herrschen, daß Chlodwig wie Chlothilde (s. die Art.) bis zu ihrem Lebensende einen großen Eifer für Ausrottung des Heidenthums und Verbreitung der christlichen Religion entfalteten, doch lesen wir nirgends von einer Verfolgung der Heiden, einem Zwange zur Taufe, vielmehr berichtet der Biograph des Alemannen-Apostels Fridolin (Boll. Mart. t. I. p. 436 und Bouquet II, 388), daß Fridolin den bereits getauften König umgeben von noch heidnischen Großen bei der Tafel getroffen habe, und wenn Sigebert von Gemblours (chron. ad 499)

erzählt, Chlodwig habe durch Beispiel und Edict seine Franken zum Glauben Christi geführt, so ist dieß nur im weiteren Sinne zu verstehen. Unterstützt von Chlodwig wirkte vor Allen Remigius am meisten zur weitern Bekehrung der Franken und auch anderer mit ihnen vermischten Teutschen. Dafür zeugen die Acten der Conferenz der katholischen Bischöfe mit den arianischen Bischöfen der Burgunder zu Lyon im J. 500 oder 501, worin es im Eingange heißt: „Da Gott zum Heile des ganzen Volkes das Herz des Remigius inspirirte, welcher überall die Altäre der Götzen zerstörte und mächtig den wahren Glauben unter vielen Zeichen verbreitete u. s. w." (Acta Conc.; Sirmondi op. Venetiis 1728, t. II. p. 221). So erzählt auch Hincmar im Leben des hl. Remigius, dieser habe auch jene heidnischen Franken bekehrt, welche sich von Chlodwig wegen seiner Bekehrung abgewendet und zu dem andern Merowinger Könige Ragnachar zu Cambrai begeben hatten (Boll. ad 1. Oct. in vita S. Remigii p. 149). Ferner schenkten Chlodwig und vornehme Franken dem Heiligen in vielen fränkischen Provinzen Ländereien, welche man wenigst zum Theil als Pflanzstätten des Christenthums betrachten kann, wie z. B. das sogenannte St. Remigiland, eine Schankung Chlodwigs, die rheinbayerischen Orte Cusel, Altenglan und Umgegend umfassend (Boll. l. cit.; Art. Bayern, Bd. I. S. 707). Ein heiliger und würdiger Freund des hl. Remigius, der hl. Vedastus, welcher nach Chlodwigs Sieg über die Alemannen den Sieger von Toul nach Rheims begleitend im Christenthume unterwies und etwa um 500 von Remigius zum Bischof der Atrebatenser geweiht wurde, „damit er das Volk der Franken allmählig zur Taufgnade unterwiese", war gleichfalls ein ausgezeichneter Prediger des Christenthums und Bekehrer vieler Franken und anderer in Flandern wohnender heidnischen Teutschen, die sich jedoch nur nach und nach der Predigt ergaben. Um namentlich die fränkischen Großen für das Evangelium zu gewinnen, nahm er die Einladungen zur Tafel bei Hofe und den Großen an; so wohnte er einst mit Chlodwigs Sohn dem Könige Chlotar I. dem Gastmahle eines vornehmen Franken an, wobei für die noch heidnischen Gäste eigene nach heidnischer Weise geweihte Biergefäße aufgesetzt waren, die er durch seinen Segen zertrümmerte, worauf die Bekehrung vieler Franken erfolgte (Boll. ad 6. Febr. in vita S. Vedasti, p. 793, 795—98). Andere Schüler, Freunde und Zeitgenossen des hl. Remigius ließen es eben so wenig an Eifer in dem großem Werke der Bekehrung fehlen; z. B. der Abt Theoderich, einer der vorzüglichen Schüler des Remigius, welchen dieser dem Kloster Or vorsetzte, dessen er sich auch zur Bekehrung der Heiden bediente, und auf dessen Rath Remigius ein Hurenhaus in ein Kloster umwandelte, worin die Gefallenen Buße thaten (s. Boll. in vita S. Remigii § 14; vita S. Theoderici ad 1. Jul.). Ohne Zweifel hat sich gleichfalls der Bischof Solennis der Carnoter, welcher der Taufe Chlodwigs assistirte, sammt den andern Bischöfen, welche derselben beiwohnten, mit der Bekehrung der Franken beschäftiget (S. Solennis vita bei Boll. 25. Sept.; vgl. Boll. in vita S. Remigii § 7). Wahrscheinlich hat Remigius auch den Antimund und Athalbert oder einen von beiden zur Predigt bei den Morinern abgeschickt, wo Chararich herrschte, welchen Chlodwig durch List fing und sammt seinem Sohn zum Geistlichen scheeren ließ (s. Boll. in v. S. Rem. § 12; Greg. Tur. II, 41). Große Verdienste um Bekehrung der Heiden erwarb sich namentlich auch der Bischof Melanius von Rennes, der in Chlodwigs Rath viel galt und ihn zu allem Guten aneiferte (Boll. 6. Jan.). Indessen, so sehr sich diese und andere Bischöfe, Geistliche und Mönche die Verbreitung des Christenthums unter den Franken angelegen sein ließen, so geschah doch die Bekehrung erst nach und nach, besonders bei jenem Theile der Franken und anderer mit ihnen vermischter Teutschen, welche nicht unter den Romanen, sondern auf altheimathlichem Boden lebten, wo der mit der Heimath und den Localverhältnissen verwachsene teutsche Polytheismus noch festere Wurzeln hatte. Daher war nicht bloß im sechsten, sondern selbst im sieben-

ten und dort und da gar noch im achten Jahrhunderte in einzelnen Gegenden des fränkischen Reiches (abgesehen von Alemannien, Thüringen und Bayern) das Heidenthum unausgerottet; Neustrien hatte an der Loire und Seine noch heidnische Bewohner, Burgund in den Vogesen, Austrasien in den Ardennen; zumal dauerte nordwärts gegen Friesland hin in Brabant, Flandern und Seeland das Heidenthum fort und fanden da die eifrigen Glaubensprediger Eligius von Noyon (s. d. A.), der hl. Amandus (s. d. A.), der hl. Livinus (s. d. A.), der hl. Landoald u. a. Missionäre noch viele Arbeit (s. Gregor von Tours und seine Zeit von Löbell, Leipzig 1839, S. 226; Grimms teutsche Mythologie, zweite Ausgabe, Göttingen 1844, S. 2—3; Warnkönig, Flanderische Staats- und Rechtsgeschichte, Tübingen 1835, Bd. I. S. 83—105). Selbst unter den Verwandten des B. Arnulph von Metz († 641) gab es noch Heiden; und als König Chlotar II. um 613 den Bischof Lupus von Sens auf Verläumdungen hin exilirte, bekehrte und taufte dieser in seinem Exilsorte in Neustrien den Dux Boso Landegisil „plurimumque Francorum exercitum, qui adhuc erroris detinebatur laqueo" (Boll. in v. S. Lupi 1. Sept. p. 259). Um aber die Bekehrung zu beschleunigen und die auch unter den Neubekehrten noch vielfach beibehaltenen heidnischen Ueberreste zu beseitigen, schritten, nachdem die größern Massen bereits das Christenthum angenommen, die Könige endlich mit Strafgesetzen ein. So erließ Childebert I. im J. 554 ein Strafgesetz gegen Jene, welche die Götzenbilder, die sie noch im Hause oder auf dem Felde hatten, nicht zerstören würden (Pertz, Mon. Leg. t. I. p. 1), an deren Zerstörung allerdings mehr lag, als an der Erhaltung derselben für wissenschaftliche Zwecke unserer Zeit; und von denselben Ansichten wie Childeberts Constitution gingen auch die Capitularien seiner Brüder und Nachfolger aus. Dazu gesellten sich noch die vielen Synodaldecrete, in welchen die Ueberreste des heidnischen Aberglaubens in ihren verschiedenen Zweigen verboten wurden (s. die Synoden von Orleans 541, Tours 567, Auxerre 578, Rheims 630, Chalons für Saone und Rouen 650, und die unter Bonifaz gehaltenen), die jedoch nie so weit gingen, wie der hl. Amandus, welcher von Dagobert I. (s. d. A.) ein Schreiben erwirkte, wonach die Widerspenstigen zur Taufe gezwungen werden sollten; vielmehr sah man weislich, um den Eintritt in die Kirche zu erleichtern, öfter von der Strenge der Canones ab, wie dieß z. B. in der Synode zu Orleans unter Lupus, Erzbischof von Lyon, 538 geschah, welche Can. 10 erklärte, die unerlaubt eingegangenen Ehen Jener, welche jetzt entweder zur Taufe kommen oder denen die Vorschriften der Väter nicht verkündet worden, seien nicht aufzulösen. Wenn übrigens Procopius von Cäsarea in seinen gothischen Denkwürdigkeiten (l. 2. c. 25) berichtet, daß die unter Chlodwigs Enkel Theodebert von Austrasien († 548) nach Italien gezogenen christlichen Franken Knaben und Mädchen der Gothen als Opfer abschlachteten und ihre Körper als Erstlinge des Krieges in den Fluß warfen, so gilt das wohl nicht von den christlichen Franken, sondern von den unter ihnen befindlichen noch heidnischen Franken und am meisten von den größtentheils heidnischen Alemannen, die Theodebert außer den Franken bei sich hatte, was aus den Berichten des Agathias (in der Fortsetzung des gothischen Kriegs I. 7, und besonders II. 1) hervorgeht, welcher erzählt, daß die Franken, als Religionsgenossen der Römer, den christlichen Tempeln in Italien viele Ehrfurcht erwiesen, während sich die noch heidnischen Alemannen die größten Schändlichkeiten gegen die Heiligthümer erlaubten. [Schrödl.]

Frankenberg, Johann Heinrich Graf von, geboren zu Glogau 1726, zum Priester gebildet im teutschen Collegium zu Rom, 1759 zum Erzbischof von Mecheln und 1778 zum Cardinal erhoben, war eine unerschütterliche Säule der katholischen Kirche Belgiens gegenüber den kirchlichen Neuerungen des Kaisers Joseph II. Joseph, um wie in seinen übrigen Staaten, so auch in den östreichischen Niederlanden den Unterricht der Zöglinge des geistlichen Standes ganz in

seine Hände zu bekommen und den Clerus in seine Staatsmaschine als kaiserl. königl. Policeisoldatesca einer geläuterten Staatsmoral einzufügen, hob unter Anderm mit Anwendung der Waffengewalt auch in den Niederlanden die bischöflichen Diöcesanseminare auf und führte mit Waffengewalt ein Generalseminar zu Löwen ein. Dieser mit empörender Rücksichtslosigkeit ausgeführte Eingriff in die unveräußerlichen Rechte des Episcopates, verbunden mit den vielen andern eben so gewaltsam aufgedrängten kirchlichen und politischen Neuerungen, mußte um so mehr Widerstand hervorrufen, als man schon die saubern Früchte kannte, welche in diesen Generalpflanzhäusern unter der Vorstandschaft und Lehrmeisterei irreligiöser und zum Theil ganz sittenloser Menschen heranwuchsen, die es so weit trieben, daß z. B. im Wiener Generalseminare die Freudenmädchen freien Zutritt hatten. Die Studenten des Generalseminars zu Löwen, unzufrieden mit den Professoren und ihren neuen Lehren, empörten sich und verließen das Institut endlich größtentheils. Einmüthig trat der gesammte belgische Episcopat gegen diese kirchlichen Eingriffe und Neuerungen auf, an der Spitze Frankenberg. Dafür wurde der päpstliche Nuntius vertrieben, Frankenberg zur Verantwortung nach Wien gefordert und der Bischof von Namur mit Verbannung und Gütereinziehung belegt. Von da an wechselten Befehle zu neuen Reformen, Beschränkungen, Suspensionen, gänzlicher Widerruf derselben schnell mit einander ab; im J. 1789 wurde Frankenberg, der am 26. Juni d. J. seine berühmte „Déclaration doctrinale“ über das Löwener Generalseminar erließ, gefangen gesetzt, was auch dem Bischof von Antwerpen geschah. Bald darauf brach der Aufruhr in Brabant wie in den übrigen Provinzen aus. Wie wenig indeß Frankenberg und der belgische Episcopat diesen Aufruhr hervorriefen oder begünstigten, kann man bei Augustin Theiner in seiner Geschichte der geistlichen Bildungsanstalten, Mainz 1835, S. 307—308, ersehen. Als im J. 1792 die Franzosen unter Dümouriez in das Erzbisthum Mecheln einrückten, blieb Frankenberg zwar in Mecheln, zeigte jedoch bald, wie wenig er mit den französischen Grundsätzen harmonirte. Er weigerte sich im J. 1797 den Eid des Hasses gegen das Königthum zu leisten, den die französischen Behörden der Brabanter Geistlichkeit abverlangten. Die Folge davon war, daß er den 9. October desselben Jahres zur Deportation verurtheilt wurde, der er durch die Flucht entging. Frankenberg starb 1804 im 78sten Lebensjahre. Noch ist die Nachwirkung seines Eifers und seiner Thätigkeit in Belgien nicht verschwunden! Theiner hat in der berühmten Schrift ein Buch unter dem Titel verheißen: „Der Cardinal von Frankenberg, oder der Sturz und Triumph der theologischen Bildungsanstalten im Kampfe gegen Jansenismus und Aufklärung im 18ten Jahrhundert.“ [Schrödl.]

Frankfurter Churverein, s. Concordate II. S. 748.

Frankfurter Concordate, s. Concordate II. S. 749.

Fränkisches Reich in Gallien in Hinsicht auf die sittlichen, religiösen, kirchlichen und wissenschaftlichen Zustände unter den Merowingern und Merowingischen Hausmeiern. Es ist bald gesagt: die Franken blieben auch nach der Taufe, was sie früher waren, treulose, grausame, entsittlichte Barbaren, deren Religion in sinnlichem äußerlichem Formelwesen aufging, und man findet, wenn man will, allerdings Stoff in Hülle und Fülle, um die ganze Epoche der Merowinger als eine unabsehbare, schauerliche Wüste darzustellen — eine raubgierige, blutbefleckte, oft alle Bande der Ehe durch Concubinen und Kebsweiber zerstörende und gegen sich selbst wüthende Königsdynastie, unter allen Ständen rohe Sinnlichkeit, Unzucht, Habsucht, Raubgier, Hochmuth, Rachsucht, Grausamkeit, selbst unter der höhern wie niedern Geistlichkeit Unwissenheit, Rohheit, Sittenverderbniß und Gräuel aller Art! Und wirklich könnte, was den letztern Punct anbelangt, namentlich seit der Zeit, da die bischöflichen Stühle immer mehr von den Königen besetzt wurden und in die Hände der Franken

kamen, ein starkes Verzeichniß der unwürdigsten Bischöfe und Geistlichen geliefert werden. So kommt unter Chlodwigs Söhnen der höchst eitle Bischofscandidat Cato vor, welcher seine guten Werke bis zum Himmel erhob, sich von den Armen, die er unterstützte, öffentlich lobpreisen ließ und einst eine Frau bestach, ihn in der Kirche als einen Heiligen, den Bischof Cautinus aber als lasterhaften Menschen auszurufen (Greg. Tur. hist. IV, 6, 11). Doch war dieser Cautinus wirklich ein Ungeheuer, denn er pflegte sich so zu betrinken, daß ihn vier Männer von der Tafel wegtragen mußten; auch ließ er einst einen Geistlichen, der ihm eine Schenkungsurkunde der Königin Chlothilde nicht ausliefern wollte, zu einem schon unausstehlich riechenden Todten in die Gruft sperren und hätte ihn darin verhungern lassen, wenn er sich nicht zu befreien gewußt hätte (ibid. IV, 12). Die Bischöfe Palladius und Bertramn griffen einander einst an der Tafel des Königs Guntramn mit den heftigsten Schmähungen an und warfen einander Ehebrüche, Hurerei und Meineid vor (ibid. VIII, 7). Ebenso unwürdige Bischöfe waren Pappolus von Langres, die Brüder Salonius und Sagittarius, Badegisil von Mans (ibid. IV, 43; V, 5; V. 21, 28, X, 5). Später, nach dem Tode Pipins von Heristall, führte Bischof Savaric von Auxerre aus bloßer Kampfluft Krieg, eroberte Provinzen und beherrschte sie als Souverain. Unter Carl Martell wurde endlich das Maß des Unheils ganz voll, indem dieser nicht bloß seinen Soldaten die Güter der Bisthümer und Abteien zutheilte, sondern sie nicht selten zu Bischöfen und Aebten machte. Und so sah man Aebte, welche die Einkünfte ihrer Abteien schändlich mißbrauchten, während ihre Mönche in Noth und Zuchtlosigkeit verwilderten, und Bisthümer kamen in Hände, wie jener Milo war, welcher 40 Jahre lang die Kirche von Rheims und eine Zeitlang auch die von Trier verwüstete, alle kirchlichen Stiftungen zerstörte. Demungeachtet bleibt es wahr: In dieser Zeit der Reibung und Gährung, da sich die alte Welt mit der neuen verband, nahm Alles, was in der Folge, vorzüglich unter Carl d. Gr., hoch gediehen ist, den Anfang; in dieser Zeit der Wildheit und Gewaltsamkeit wurden Keime ausgesäet, welche nicht bloß in der Folge, sondern schon jetzt die schönsten und edelsten Früchte hervorbrachten und den Eindruck von Wildheit und Grausamkeit sehr mildern; in dieser Zeit des fortwährenden Kampfes der neuen Religion mit der immer wieder hervorbrechenden ungebändigten Macht des Heidenthums übte das Christenthum auch schon auf das Gesammtleben des Reiches einen höchst wohlthätigen Einfluß, die verwilderten Franken auf den Weg der Ordnung, des Rechtes und der Menschlichkeit führend; ja, in dieser Zeit, welche allgemein als die der vollkommensten Unwissenheit und Barbarei angesehen zu werden pflegt, trifft man nicht wenige Spuren geistiger und literarischer Thätigkeit und eine viel größere Anzahl von Schriftwerken, als die Meisten vermuthen. Nur die katholische Kirche Galliens aber war es, welche, sowie sie die Völkerwanderung und den Sturz der römischen Herrschaft siegreich überstand, so auch während der Merowingischen Jahrhunderte — stark durch ihre göttliche Sendung, ihren göttlichen Gehalt, ihre Einheit, Verfassung, Hierarchie, den Alleinbesitz der Bildung und die Weisheit und den Eifer vieler ihrer Glieder, besonders unter der Geistlichkeit — allein das erhaltende, rettende, behütende, zähmende und regenerirende Element bildete in den endlosen Familienkriegen zwischen den Merowingern, den Kämpfen zwischen Austrasien, Neustrien und Burgund, dem steten Wechsel des Besitzes und der Beneficien des Adels, dem Uebergang der Gewalt von den Königen auf die Hausmeier, dem Verfall aller socialen Verhältnisse, der allgemeinen Raubsucht und Sittenlosigkeit. Die Thatsachen, welche dafür sprechen, lassen sich im Allgemeinen auf Folgendes zurückführen. Die Bischöfe hielten fest darauf, daß die Kirche mit allen ihren Einrichtungen, wie sie sich auf göttlichem Grunde zur römischen Zeit ausgebildet hatten, erhalten und auf die Franken überpflanzt würden, und unterbreiteten dadurch dem Fortschritte

zum Bessern einen festen und fruchtbaren Boden. Zwar litt auch bei dem Einbruch der Teutschen in Gallien die Kirche dieses Landes an mancherlei Mißständen; es gab Namenchristen genug, denen Salvian seine Strafpredigten hielt, und auch die gallische Geistlichkeit war von den Uebeln der Zeit nicht unberührt geblieben. Allein diese war viel weniger davon berührt; sie bildete noch immer, trotz der Entartung Einzelner, den geistig und sittlich hervorragendsten Theil der Einwohner; sie hatte sich jugendliche Kräfte zur Bekämpfung der Barbarei und zum Aufbau des Christenthums bei dem neuen herrschenden Volke bewahrt; ein sehr großer Theil der übrigen Bevölkerung Galliens hing treu und eifrig an der Kirche; diese, von einer Reihe der würdigsten Bischöfe und Geistlichen repräsentirt, war schon deßhalb ganz geeignet, auf die Barbaren einen mächtigen Eindruck hervorzubringen, und so fand sie auch wirklich bei den Franken ganz, wie sie schon vorher bestanden und sich entwickelt hatte, eine ehrfurchtsvolle und demüthige Aufnahme, sie zogen in sie ein als neue Bewohner nicht als ordnende Herrn, und standen hiemit auf heiligem, festem und fruchtbarem Boden, welcher zur Erlangung einer gesegneten Ernte nur fortwährender eifriger Pflege bedurfte. Nun aber liefern die vielen Synoden, welche von der von Orleans kurz vor Chlodwigs Tod an während des sechsten Jahrhunderts im fränkischen Gallien gehalten wurden, zwar den Beweis, daß in der jungen fränkischen Kirche und zum Theil selbst bei den Galliern Uebertretungen der göttlichen und menschlichen Gesetze, Rohheiten, Barbareien, Unsittlichkeit und Unbändigkeit aller Art vorhanden waren, aber sie beurkunden auch den weisen und lebendigen Eifer des Episcopates für Heilung dieser und Herbeiführung besserer Zustände in Kirche und Staat. Da fanden die Ungerechtigkeiten, Bedrückungen und häufigen Verletzungen der Sittlichkeits- und Ehegesetze von Seite der Fürsten und Großen keine Schonung; da wurde die Geistlichkeit immer wieder von neuem auf ihre hl. Pflichten der Seelsorge und eines sittenreinen und ehelosen Lebens unter Androhung strenger Strafen aufmerksam gemacht; da die heilsamsten Anordnungen zu einer würdigen Feier des Gottesdienstes, Spendung der Sacramente und Verwaltung des Seelsorgeamtes getroffen; da dem Clerus Lectüre und kirchliche Studien empfohlen, und um Anderes unerwähnt zu lassen, auch das geordnete canonische Zusammenleben des Bischofs mit seinem Clerus (also schon lange vor Chrodegang) vorgeschrieben, wie dieses aus can. 12. der Synode von Tours 567 hervorgeht: „Der Bischof habe seine Frau (d. h. die er vor dem Antritte der höhern Weihen als Laie geheirathet) wie eine Schwester, und obgleich er nach dem Zeugnisse seiner Cleriker ein keusches Leben führt, indem die Seinigen in seiner Celle und überall mit ihm wohnen und er unter der Huth der Priester, Diacone und auch der Schaar des jüngern Clerus bewahrt wird, so müssen doch die also mit einander Lebenden in der Weise abgetheilt wohnen, daß die Zöglinge des Clericalstandes in keine Berührung mit den Mägden kommen." Man sieht also, der Episcopat hielt die Augen auf sich selber auch wach, wofür noch viele andere Belege angeführt werden könnten, was aber um so mehr Noth that, je mehr nach und nach die fränkischen Könige vornehme und theilweise sehr unwürdige Franken auf die bischöflichen Stühle setzten, und solchen mag der 13te Canon der Synode v. Macon 585 gegolten haben, worin es heißt, das Haus des Bischofs soll keine Falken und Hunde haben, damit Jene, welche darin Hilfe suchen, statt dessen nicht von den Hunden zerfleischt werden; das bischöfliche Haus soll durch das Lob Gottes und nicht durch das Gebell und Gebiß der Hunde bewacht werden. Außerdem ordneten die Bischöfe in den Synoden, wie sie schon in den letzten Zeiten der römischen Herrschaft in ihrer von der Zeit und dem christlichen Geiste ihnen beschiedenen Stellung als Vorsteher der Municipalbehörden zum Theil gethan, auch die mit dem christlichen Sittengesetze zusammenhängenden bürgerlichen Verhältnisse und erwarben sich dadurch unsterbliche Verdienste. Sie trugen Sorge für den Unterhalt der

Armen, Kranken, Leprosen und Gefangenen; machten Vorschriften über die Untersuchung der Gefängnisse; begünstigten nach Möglichkeit die Befreiung der Gefangenen und Sclaven, bannten die vornehmen Unterdrücker der Armen und Geringen und die ungerechten Richter; schützten durch Synodalbeschlüsse und das Asylrecht die Sclaven, Knechte, Mägde und Schwachen vor der Wuth ihrer Herrn; nahmen die Freigelassenen, Wittwen und Waisen unter ihren besondern Schutz; drangen immer wieder von neuem auf Einhaltung der kirchlichen Ehegesetze; forderten zum Gehorsam gegen die Fürsten auf und legten ihnen hinwieder die Sache der Religion und die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit an das Herz; suchten in Kriegen und Zwistigkeiten der Merowinger unter einander gebeten und ungebeten den Frieden zu vermitteln; erließen kirchliche Strafen gegen falsche Ankläger, Meineidige, Nothzüchter, Todtschläger und andere Verbrecher, die oft sonst ganz frei und unangefochten geblieben wären ꝛc. Wie sehr aber diesen und ähnlichen Synodalbeschlüssen eine Menge von Bischöfen, Geistlichen und Mönchen nachkamen, bezeugen eine Menge Thatsachen; hier nur wenige Beispiele. Chlodwigs Täufer **Remigius** bedenkt in seinem Testamente außer Kirche und Clerus die Armen und ordnet die Freilassung vieler seiner Knechte und Mägde an (s. Boll. 1. Oct. in v. S. Remigii). Vor und nach Remigius trifft man viele dergleichen wohlthätige Testamente der gallischen Bischöfe, z. B. das des hl. Bischofs **Perpetuus** von Tour († 490—91), der die Freigebung von Sclaven, allen seinen Debitoren den Schuldenerlaß und die Beschenkung vieler Kirchen anordnete und zu Haupterben die Armen einsetzte, die er „viscera mea, fratres dilectissimi, corona mea, gaudium meum, domini mei, filii mei, pauperes Christi, egeni, mendici, aegri, viduæ, orphani“ nennt (Boll. 8 Apr.) Wie der Presbyter **Euspicius** den die rebellische Stadt Verdün belagernden König Chlodwig um Gnade für dieselbe flehte und sie erhielt, und wie der Presbyter **Eparchius** einem wegen eines kleinen Diebstahles zum Tode Verurtheilten bei dem Grafen das Leben erbat (Boll. in v. S. Eparch. ad. 1. Jul.), ebenso intercedirten eine Menge Bischöfe, Geistliche und Mönche um Milderung und Nachlaß der über Rebellen und Verbrecher verhängten oder zu verhängenden Strafurtheile, namentlich der Todesurtheile. Der hl. Bischof **Faro** von Meaux rettete durch seine Fürsprache bei Chlotar II. die sächsischen Gesandten vom Tod und taufte sie (Mabill. Act. II, 617.) Ein **Cäsarius von Arles** (s. den Artikel), **Präjectus** Bischof der Arverner im 7. Jahrh. (Boll. ad. 25. Jan.), **Hadoindus** Bischof der Cenomaner (Boll. t. II. Jan. p. 1140 etc.) u. A. m. erbauten Krankenhäuser und Fremdenherbergen. Der einzige Bischof **Desiderius** ließ i. J. 610 nicht weniger als 2000 Leibeigene frei; der Bischof **Desideratus** von Verdün suchte für diese Stadt bei König Theodebert um ein Darlehen von 7000 Goldstücken nach, wodurch Verdün zu Wohlstand gelangte (Greg. Tur. III, 34); der Bischof **Nicetius** von Trier, der gleich so vielen andern gallischen Bischöfen Kirchen baute, erbaute an der Mosel unterhalb Trier ein prächtiges befestigtes Schloß und der Bischof **Sidonius** v. Mainz ließ sich nebst dem Tempelbau auch auf Wasserbauten am Rheine ein (Kirchengesch. Rettberg, Bd. I. S. 290.). Kurz, man kann von einer großen Schaar von Bischöfen und Geistlichen sagen, was Gregor von Tours vom Bischof **Avitus der Arverner** bemerkt. „Er zeigte sich als einen großen Bischof, der den Leuten Gerechtigkeit, und den Armen, Wittwen und Waisen Hilfe spendet; kommt ein Fremder zu ihm, so findet er bei ihm einen Vater und eine Heimath; er steht wegen seiner großen Tugend in hohem Ansehen, bekriegt die Unzucht und pflanzt die Keuschheit“ (IV, 35). Und selbst an solchen fehlte es nicht, welche selbst den Königen ihr Sündenregister vorzuhalten oder sie gar mit dem Banne zu belegen wagten; so z. B. excommunicirte der große Bischof **Nicetius von Trier** den ausschweifenden Chlotar II., und **Germanus von Paris** den mit Nonnen und gemeinen Dirnen Unzucht treibenden Charibert (IV, 26); **Gregor von Tours**

leistete dem König Chilperich in der Angelegenheit des Bischofs Prätextatus tapfern Widerstand (V, 19; VII, 16); der Bischof Prätextatus von Rouen sagte der diabolischen Fredegunde alle ihre Unthaten ins Gesicht (VII, 16); der hl. Amandus hielt dem König Dagobert d. Gr. seine Ausschweifungen freimüthig vor etc. — Nach dem Gesagten versteht sich's von selbst, warum die Bischöfe noch unter Chlodwig ihre Stelle in dem Rath des Königs einnahmen; und was ihnen anfangs nur das königliche Vertrauen und ihr Ansehen beim Volke erworben, ward ihnen bald durch das Kirchengut gesichert, vermöge dessen sie schon als große Besitzer zu den Räthen und Genossen des Königs gehörten, unter denen ihnen wieder, sowohl wegen ihrer hohen geistlichen Würde wie als alleinigen Trägern der Bildung, der Vorrang zu Theil wurde. So gelangten sie allmählig zur Reichsstandschaft, erhielten Sitz und Stimme in den Reichstagen, und weil ihnen an geistiger Tüchtigkeit Niemand glich, gebrauchten die Könige sie auch zu ihren Kanzlern, Gesandten, Geschäftsträgern, ertheilten ihnen Sitz in den königlichen Gerichten, bekleideten sie in einzelnen Fällen selbst mit den Hoheitsrechten über Städte u. dgl. m. „Wie von Manchem unter ihnen ein solcher Antheil an der obersten Gewalt mißbraucht worden, hat einer aus ihrer Mitte aufrichtig erzählt; im Ganzen ist auch diese Wirksamkeit der Bischöfe zuverläßig heilsam gewesen. Waren sie nicht in jenem hohen Rathe, der allein die königliche Macht einschränkte, oft auch allein ausübte, so hatte darin das arme Volk gar keine Vertreter, so war zwischen den Großen, welche selbstständig und denen, welche des Königs Diener waren, gar kein Vermittler, so fehlte das Einzige, was die Rohheit der meisten Machthaber einigermaßen zähmen und lenken konnte. Es war vor Andern ein Bischof, Arnulph von Metz (s. Art.), Carls d. Gr. Urältervater, der in dem Streite zwischen Brunhilde und Chlotar II. für diesen den Ausschlag gab, derselbe, welcher nachher Dagobert I. (s. Art.) so unterwies, daß er der Tüchtigste von Chlodwigs Geschlecht wurde. Es waren die Bischöfe aus den drei nun wieder vereinten Reichen, die auf der Kirchenversammlung (gemischte) zu Paris 615 den Grund zu der Ordnung legten, welche dem Lande Frieden auf viele Jahre gab und der Anfang einer festern Verfassung war" (v. Roth, von dem Einfluß der Geistlichkeit unter den Merowingern, Nürnberg 1830 bei Felsecker). Die Aebte erhielten die Reichsstandschaft unter Carl d. Gr. — Außerdem bildete sich das Verhältniß zwischen Kirche und Staat noch weiter in folgender Weise aus. Die Synoden, deren bis um 680 viele, besonders im 6ten Jahrhunderte und in Neustrien gehalten wurden, erscheinen häufig als von den Königen zusammenberufen oder mit ihrer Genehmigung abgehalten, von ihnen bestätiget oder in ihrem Namen promulgirt, ohne daß jedoch denselben königliche Commissäre beiwohnten. Nebst den Synoden wurden auch auf den Reichstagen wichtige kirchliche Angelegenheiten verhandelt und Verordnungen darüber erlassen, welche dadurch, daß die geistlichen Angelegenheiten zuerst von der geistlichen Curie allein in Separatsitzungen vorbereitet, berathen und beschlossen und dann erst in die Versammlung der allgemeinen Stände eingebracht wurden, den Charakter wahrer Kirchengesetze erhielten (s. Art. Capitularia der fränk. KK.). Die Personen der Geistlichen und das Kirchengut standen unter dem besondern Schutz der Könige, was sehr nothwendig und heilsam war, wenn auch öfter die Könige selbst ihre Hände nach dem Kirchengute ausstreckten, die königlichen Furien Brunehilde und Fredegunde Bischöfe mordeten und der tyrannische Hausmeier Ebroin neun Bischöfe und viele Priester tödten ließ. Nach Synodalverordnungen sollte ein Richter einen Geistlichen nie ohne Wissen des Bischofs vorladen, festnehmen und strafen, der gesammte Clerus und selbst die Leute der Kirche sollten von einem gemischten Tribunal gerichtet und sodann nach den Canones gestraft werden. Durch Edict König Chlotars II. 615 (614, Pertz Mon. Leg. t. I. p. 14) wurden die Cleriker der höhern Weihen in Civilsachen von der weltlichen Gerichtsbarkeit eximirt erklärt, todeswürdiger

Verbrechen überführte Cleriker sollten mit Zuziehung der Bischöfe von dem weltlichen Gerichte gerichtet werden. Bischöfe wurden, selbst wegen Hochverraths, nur von Synoden gerichtet und auch die Könige brachten, wenn sie nicht gerade den Eingebungen ihrer Leidenschaften folgten, ihre Klagen gegen Bischöfe vor diesem Gerichte ein, z. B. König Chilperich gegen den Bischof Prätextatus (Greg. Tur. V, 19; VII, 16); zudem erhielten die Bischöfe sogar das Recht, in Abwesenheit des Königs ungerechte Urtheile der weltlichen Richter zu reformiren oder umzustoßen (Pertz Mon. L. I. p. 2); unter ihren besondern Schutz waren die Wittwen, Waisen und Freigelassenen gestellt und konnten nur vor ein Gericht gestellt werden, woran der Bischof oder sein Archidiacon Theil nahm; die Wohlthat des Asylrechtes wurde auf die bischöfliche Wohnung ausgedehnt. Alle diese Verhältnisse kamen unter Carl d. Gr. zu genauerer Entwicklung und weiterer Ausdehnung. Zur Abgabe des Zehnten ermahnten bereits die Synoden von Tours 567 und Macon 585, aber erst Carl d. Gr. befahl die Entrichtung desselben allgemein; auch genoß das Kirchengut im Allgemeinen keine Abgabenfreiheit, wiewohl einzelne Kirchen und besonders Klöster Immunitäten erhielten. — Indeß, bei aller Macht, bei allem Ansehen, bei aller Bevorzugung und allem Einflusse gerieth doch die fränkische Kirche in eine theilweise sehr nachtheilige Abhängigkeit von der weltlichen Macht. Diese mischte sich zwar keineswegs in Gegenstände des Glaubens und der Disciplin ein, und die Könige zeigten keine Lust, Justiniane zu werden, mit einziger Ausnahme Chilperichs, dem es einfiel, lateinische Verse zu machen, zu dem lateinischen Alphabet mehrere Buchstaben hinzuzufügen und i. J. 580 eine kleine Schrift aufzusetzen, worin er die Unterscheidung der drei göttlichen Personen bekämpfte und die er von den Bischöfen als Glaubensnorm angenommen wissen wollte; doch ließ er sich von den Bischöfen bald wieder zu Ordnung bringen (Greg. Tur. V, 45). Was man sich erlaubte, war, ein Kirchengebot, wo es zu unbequem fiel, in der Praxis zu übertreten, sich an der Person des Geistlichen oder an dem Kirchengut zu vergreifen, ohne die Rechtmäßigkeit und den Bestand der zum Schutze der Geistlichkeit und des Kirchengutes getroffenen Bestimmungen der Legislatur anzugreifen, aufzuheben oder ins Gegentheil umzukehren, um etwa sagen zu können: Wir haben ein Gesetz und nach diesem Gesetze muß er sterben! Aus eben dieser Hochachtung gegen die Kirche und ihre Einrichtungen erklärt es sich zum Theil, wie die Sieger das ganze sechste Jahrhundert hindurch wenig daran dachten, selbst in den Clerus zu treten, sondern den Clerus sich größtentheils aus den römischen Galliern ergänzen ließen; zum andern Theile lag aber die andere Ursache zu Grunde, die Franken waren noch viel zu unbändig und unfähig, um die Leitung der Kirche übernehmen und sich unter das Joch der clericalischen Zucht beugen zu können. Dabei aber kam es schon häufig vor, daß die fränkischen Könige die Wahl der Bischöfe hemmten und an die Stelle der Wahl ihre Ernennungen setzten, die oft mit Simonie Hand in Hand gingen, obwohl hinwieder in manchen Fällen der Ruf der Heiligkeit und geistiger und moralischer Auszeichnung bei solchen Ernennungen berücksichtiget wurde. Diese Ernennungen von Seite der Könige dehnten sich nun allmählig immer weiter aus; es lag den Königen sehr daran, so angesehene Aemter, mit denen so großer Einfluß, so viele Einkünfte und politische Rechte verbunden waren, mit ihnen genehmen Männern zu besetzen, und so geschah es, daß seit dem Ende des sechsten Jahrhunderts die Bisthümer immer häufiger in die Hände der Franken kamen, welche, oft von dem Hoflager, der Hofgunst oder aus dem Kriegesdienst zur bischöflichen Würde hervorgezogen, die Kirche verweltlichten, die Disciplin lockerten und lösten, das Kirchengut mißbrauchten und ein unwürdiges Leben führten. Zwar gab es unter ihnen auch würdige Bischöfe und erhoben sich die Synoden freimüthig gegen diesen Mißbrauch, allein die Gewalthaber nahmen in der Regel darauf wenig Rücksicht; König Charibert ließ sogar den Ueberbringer des Beschlusses der Synode von

Xaintes (563), worin Bischof Emeritus für abgesetzt erklärt wurde, weil er nur auf Befehl Chlotars I. Bischof geworden sei, auf einem Wagen voll Dornen aus der Stadt führen und belegte die Mitglieder jener Synode mit schweren Geldstrafen (Greg. Tur. IV, 26); wogegen unter Chlotar II. und Dagobert I. durch den Einfluß Arnulphs von Metz, Pipins von Landen und Cuniberts von Cöln, wie auch unter dem Hausmeier Pipin von Heristall tüchtige Männer mit Infel und Stab geschmückt wurden. Den höchsten Grad erreichte das Uebel unter Carl Martell (s. d. A.). Er setzte Bischöfe und Aebte, welche ihm nicht gefielen, nebst ihrer ganzen Verwandtschaft ab und verbannte sie und setzte an ihre Stelle seine unwissenden, rohen und wilden Kriegsgesellen; er überließ diesen Laien oft mehrere Bisthümer und Klöster, ja mehrere Erzbisthümer zugleich, theilte mit ihnen die Schätze der geplünderten Kirchen und Klöster und das Vermögen der verjagten Geistlichen, und ließ es geschehen, daß selbst die liegenden Gründe der Kirchen größtentheils unter ihren Händen verschleudert wurden; die Kirchen, deren Vorsteher es mit ihm hielten, schützte er zwar, so lange sie lebten, aber bei ihrem Tode griff er wie anderwärtig zu, und alle hatten dasselbe Schicksal. In dieser Weise gerieth die fränkische Kirche an den Rand des Verderbens; der seit 400 Jahren mit unsäglicher Mühe gepflanzte segenverbreitende blühende Garten der Kirche ward zu einer Brandstätte; in Neustrien, Austrasien und den zu Austrasien geschlagenen teutschen Provinzen überwucherte überall das giftigste Unkraut die zarten christlichen Pflanzungen; Mörder und Ehebrecher, wie Bonifaz schreibt, saßen auf den bischöflichen Stühlen; zuchtlose Geistliche, darunter nun auch eigentliche Häretiker (Aldebert, Clemens rc.) verführten allenthalben das unglückliche Volk, unter dem selbst der Götzendienst wieder überhand nahm; eine Menge Kirchen und Klöster gingen zu Grunde — doch gab es noch Männer, die fähig waren, den Tyrannen zu verwünschen, und der Apostel Teutschlands, der große, heilige Bonifacius war es, welcher mit Hilfe Carlmanns und Pipins wieder bessere Zustände hervorrief, zu diesem Behufe Synoden hielt (Concilium Germanicum 742, zu Lestines 743, zu Soissons 744, fränkische Gesammtsynode um 745; vgl. Rettbergs Kirchengesch. v. Teutschl. B. I. S. 352 rc.), deren Abhaltung im fränkischen Reiche seit langem in Vergessenheit gekommen war, die unter den letzten Merowingern und besonders unter Carl Martell verfallene Metropolitanverfassung und die gleichfalls in den Verwirrungen der Zeit gelockerte Verbindung mit dem römischen Stuhle, die in Gallien seit den Zeiten des hl. Irenäus bestanden und auch stets unter den Franken fortgedauert hatte (s. Döllingers Lehrbuch der Kirchengesch. Regensb. 1836, B. I. S. 242) wieder herstellte. — Bonifacius war es auch, welcher das im gallisch-fränkischen Reiche verfallene Klosterwesen wieder aufrichtete, wie er das auch in Teutschland that, wo er nebstbei in den Gegenden seiner Wirksamkeit neue Klöster gründete. In Gallien hatte das erste Kloster Martin Bischof von Tours gestiftet, bei dessen Leichenbegängniß sich bereits 2000 Mönche einfanden. Honoratus, nachher Bischof von Arles, gründete 410 das erste Kloster auf der Insel Lerins, jene blühende Mönchscolonie, aus welcher bald so viele Lichter der gallischen Kirche hervorgingen. Gleichzeitig errichtete Johannes Cassianus (s. Cassian), der classische Schriftsteller des Mönchthums, zwei Klöster zu Marseille. Bischof Cäsarius von Arles entwarf eine Klosterregel, welche in vielen weiblichen Klöstern des Frankenreiches beobachtet wurde. Ferreolus, Bischof von Usez, verfaßte ebenfalls eine Regel. Aber schon vorher erschien 544 Benedicts Schüler Maurus und führte unter dem Schutze Theodeberts I., welcher überhaupt unter die besten Merowinger gehört (Greg. Tur. III, 25), und seines Freundes und Hausmeiers Florus, der selbst Benedictiner wurde, die Regel des hl. Benedict im Frankenreiche ein (Pertz, Gesch. d. Merow. Hausmeier, S. 17). Seitdem vermehrten sich die Klöster in diesem Reiche ungemein, und wie heilsam sie für Einführung und Befestigung

des Christenthums und des christlichen Lebens, für Cultur und Civilisation gewirkt, kann in Kürze gar nicht dargestellt werden, sondern man muß sich hierüber bei Mabillon und den Bollandisten, der histoire litéraire de la France und ähnlichen Werken Aufschluß verschaffen, woraus man die Ueberzeugung gewinnen wird, daß diese Institute, im Ganzen und Großen aufgefaßt, auch hier wie anderswo die gesegnetsten Pflanzstätten des Christenthums und der Milderung der Sitten waren, Asyle der Buße und Besserung, feste Burgen in den Stürmen der Kriege, Verwirrungen und dem menschlichen Treiben, Stätten des Gebetes, der stillen Zurückgezogenheit, der Belehrung und Erbauung, Pflanzschulen des Clerus, Erziehungshäuser der Jugend, Lichtpuncte in der Nacht der Unwissenheit und Barbarei, Civilisations- und Culturanstalten der Nation, Hospitien für die müden und armen Pilger und Reisenden, Zufluchtsorte der Leibeigenen (es gab ganze Klöster, die nur von ihnen bevölkert waren!), der Armen, Hilfsbedürftigen aller Art, Wittwen und Waisen, Apotheken und ärztliche Anstalten der Kranken in weiter Umgegend, Werkstätten und Musterschulen des Landbaues, der Handwerke und Künste, Speicher der himmlischen Gnadenreichthümer für alle Classen des Volkes. Und daher kam es denn auch, daß, als Bischöfe und Weltpriester immer weiter voran in der Verweltlichung schritten, als ihr früher so wohlthätiger Einfluß dahinsank, derselbe großentheils auf die Klöster, auf die Mönche und Einsiedler überging. Was hat das von Columban gegründete Kloster Luxen nicht für Missionen geleistet, was die eifrigen Mönche des siebten und achten Jahrhunderts bei den Heiden in Flandern? Man mag lächeln über jenen Abt, welcher, wie Gregor von Tours erzählt (IV, 34), seinen frommen Novizen, auf dessen Gebet Gott ein Wunder gewirkt, geißeln und sieben Tage einsperren und fasten ließ, damit er von der Eitelkeit nicht berührt würde, aber solche Männer waren fähig, von einer reinen Tugend zu predigen; man mag mitleidig lächeln über den Säulenheiligen Wulfilaich bei Trier, aber von seiner Säule herab predigte er mit Erfolg gegen das in der Nähe aufgestellte Standbild der Diana und den Götzendienst (Ibid. VIII. 15); man mag von übertriebener Strenge und Weltflucht der Waldbrüder reden, so viel man will, aber wenn sie wie die alten Propheten aus ihren Höhlen und der Einsamkeit hervortraten, wenn sie, gekleidet in die Armuth und die Wundmahle Christi, vor der verderbten Welt erschienen, mußten sie nur um so tiefer auf das Leben einwirken. Sie waren daher auch, je mehr das Verderbniß unter den Bischöfen einriß, der gesuchteste Gegenstand des Volkes, so daß sie öfter, wie z. B. ein Corbinian u. A. m., um doch Ruhe zu haben, von einem Ort zum andern flüchteten; zu ihnen kamen die Fürsten und Vornehmen, um ihre Seele zu ordnen und sich Rath zu erholen, wie dieß z. B. Pipin von Heristall, welcher immer verehrte Mönche an seinen Hof zog, that, indem er jährlich im Anfang der 40tägigen Fasten barfüßig nach Mons Patreus zum Einsiedler Wiro ging, da seine Seele reinigte und sich befragte, wie er auf eine gottgefällige Weise sein Reich regieren solle. Indeß kam unter Carl Martell und den damaligen Zeitverhältnissen auch über den größten Theil der Klöster das Verderben, bis Bonifacius im Verein mit Carlmann und Pipin dem Uebel steuerte und 742 die Einführung der Benedictiner-Regel in allen fränkischen Klöstern befahl. — Was schließlich die geistige Bildung, Literatur und Wissenschaft während der Merowingischen Periode im gallisch-fränkischen Reiche anbelangt, so muß in dieser Beziehung auf die histoire litéraire de la France (Bd. 2, 3, 4), Guizot's Histoire de la civilisation en France und andere ausgezeichnete Schriften hingewiesen werden. Man wird hieraus ersehen, daß nach Maßgabe der Verhältnisse und Umstände der Zeit auf diesem Felde mehr geleistet wurde, als man gewöhnlich meint, als man zu erwarten berechtigt sein konnte. Dieselben Männer, welche den Franken das Christenthum brachten, brachten ihnen auch, als die letzten würdigen Träger und Repräsentanten der gallisch-römischen Bildung und Cultur, zu, was von diesem

Schatze vorhanden wär. Zwar erscheint allerdings die spätere Zeit als eine Zeit zunehmender Unwissenheit, aber in Bezug auf die Franken war das keineswegs der Fall, da diese von vorne anfangen mußten; auch entwickelten sich, bei scheinbar wachsender Finsterniß, aus dem Schooße und unendlich reichen Inhalte des katholischen Christenthums immer mehr Keime geistigen Lebens, welche, nachdem die Zeit des Behütens und Conservirens der tradirten Wissensschätze vorüber war, mit großer Geistesthätigkeit ausgebeutet wurden. Als besondere Vehikel der Geistescultur sind die bischöflichen und Kloster-Schulen zu betrachten, deren es mehrere und darunter sehr ansehnliche gab. Ein Bischof Desiderius von Vienne und manche andere Bischöfe, Geistliche und Mönche des sechsten, siebenten und achten Jahrhunderts beschäftigten sich mit der classischen Literatur des Alterthums. Die Regel eines hl. Ferreolus, Bischofs von Usez und Verfassers einiger Schriften, verfaßt um 558, schrieb vor, daß die Mönche alle lesen und schreiben können und die Psalmen auswendig wissen sollen, und wer nicht Handarbeit treiben könne, solle schreiben, Netze flechten oder Schuhe machen (Boll. ad 27. Jan.). Die Nonnen des hl. Cäsarius zu Arles († 542) lieferten sehr schöne Abschriften der hl. Schrift. Wie Vieles namentlich die Benedictiner der Merowingischen Zeit durch ihre Klosterschulen und durch Schriftwerke leisteten, haben Mabillon und die Mauriner in klares Licht gestellt. Tritt auch in der spätern Merowinger-Epoche kein Gregor von Tours mehr auf, der trotz seines barbarischen Styles durch seine einfache, treue und malerische Darstellung der Geschichte so sehr anzieht, erschien auch kein zweiter Venantius Fortunatus (s. Fortunatus) mehr, der trotz des Schwulstes in seinen poetischen und prosaischen Schriften doch so viel dichterisches Talent, so viel Gemüth und Gefühl beurkundet und zudem im Besitze vieler Kenntnisse und Gelehrsamkeit war, so zeugt doch immer die große Zahl von Schriftwerken, welche auch noch später verfaßt wurden, aber leider nur zum Theil auf uns gekommen sind, von einer viel größern literarischen Thätigkeit der Geistlichen und Mönche dieser Zeit, als man gewöhnlich annimmt. Erwähnt daher auch Gregor von Tours (VIII, 20) eines auf der Synode zu Macon 585 anwesenden Bischofs, welcher der Meinung war, das Weib könne nicht auf das Prädicat eines Menschen Anspruch machen, sich aber doch zuletzt von seinen Mitbischöfen eines Andern belehren ließ, so kann das keineswegs den Maßstab für die Bildung und das Wissen der ganzen Merowingischen Geistlichkeit und Zeit an die Hand geben. Und will man den damaligen Geistesproducten deßhalb keine Geltung verstatten, weil diese gesammte Literatur, mit Ausnahme einiger geschichtlichen und poetischen Arbeiten, doch nur religiösen und kirchlichen Inhaltes (Legenden, Predigten, Commentare der hl. Schriften, Briefe über religiöse und kirchliche Gegenstände ꝛc.) und ohne Kunst und Geschmack, in einem unnatürlichen, barbarischen, schwülstigen Style verfaßt sei, so gibt man nur zu erkennen, daß man zu einem gesunden Urtheile in Gegenständen der Bildung und Wissenschaft gar keine Befähigung habe und gar nicht wisse, wie viel Gold unter unscheinbaren und barbarischen Formen verborgen liege. Wer dagegen z. B. nur von den vielen in der Merowinger Zeit geschriebenen Legenden einige gelesen hat, wird sich bald überzeugen, wie viele Schätze für die Geschichte darin enthalten sind; man wird sich oft von der darin sich offenbarenden wunderbaren Tiefe des Gemüthes und des Glaubens, von der aus innigster Ueberzeugung hervorgehenden Kraft und dem Feuer des Vortrages, von der oft so originellen Einfalt und Naivität innigst angezogen und überrascht fühlen; man wird einsehen lernen, wie in manchen dieser barbarisch geschriebenen Biographien mehr Kern und Weisheit enthalten sei, als in einer Masse Bücher unsrer schönschreibenden Zeit. — Bouquet script. rer. Gall.; Bolland.; Mabill. Acta Ord. S. B. und Annal.; Histoire literaire de la France; Gregor von Tours und seine Zeit, von W. Löbell, Leipzig 1839. Von dem Einfluß der Geistlichkeit unter den Merowingern von Roth, Nürnberg 1830;

Döllinger, Geschichte der christlichen Kirche, Landshut 1835, Bd. I. Abth. 2. S. 166 ꝛc. und dessen Lehrbuch der Kirchengeschichte, Regensburg 1836—1838, Bd. I. S. 238 ꝛc. Bd. II. vom Anfange an, besonders S. 49; A. F. Ozanam, Begründung des Christenthums in Teutschland, aus dem Französischen, München 1845; Kirchengeschichte von Teutschland, von Dr. F. W. Rettberg, Göttingen, Bd. I.; Dr. E. A. Schmid, Geschichte von Frankreich, Hamburg 1835, Bd. I. vom Anfang her ꝛc. [Schrödl.]

Frankreich. Gegenwärtige Organisation der katholischen Kirche daselbst. Wie lange die jetzige Organisation noch bestehen werde, weiß Niemand; nur muß man bei dem Strom der Ereignisse dieser Tage aller Dinge gewärtig sein. Dürfte nun in Bälde eine Modification in den Verhältnissen der Kirche zum Staate eintreten, so könnte dieß die Grundzüge der hierarchischen Ordnung, die göttlicher Einsetzung sind, in keiner Weise berühren. Aber der Hauch der Freiheit, der jetzt wärmer weht als sonst, wird hoffentlich das Abnorme und Gegenkirchliche, das sich in den Bestand dieser Verhältnisse von Seiten des Staates gemischt, verzehren und bloß den Proceß der Läuterung und Vervollkommnung des gesetzlichen Organismus der Kirche vollenden. Die jetzige Form der Regierung, die Republik, wird der völligen Freiheit der Kirche nicht entgegen sein, und wollte sie diesen Lebensodem ihr verkümmern, so wäre es nicht zu der Kirche sondern zu ihrem eigenen Verderben. Unterdessen hat die gegenwärtige Organisation der katholischen Kirche in Frankreich ihr historisches Interesse; wir wollen versuchen ein gedrängtes Bild derselben zu geben. Ursprung der gegenwärtigen Organisation. Unter den ersten Capetingern wurden die Bischöfe vom Clerus gewählt. Nach und nach wurde der Wahlkreis enger gezogen, und die Capitel waren es endlich, denen die bischöfliche Wahl oblag, nur hatten sie zuerst die Erlaubniß beim König zu erfragen. Im J. 1438 ward in der Versammlung zu Bourges, ungeachtet des Widerspruches Eugens IV., die berühmte pragmatische Sanction angenommen, laut welcher die ältere Wahlweise — durch Clerus und Volk — wieder eingeführt, d. h. den Capiteln die Wahl entzogen ward. Dieß dauerte bis zum Concordat von 1515 zwischen Leo X. und Franz I. Durch diesen ward die Wahlform völlig abgeändert, und stipulirt, daß der König die Bischöfe ernennen, der Papst aber canonisch einsetzen sollte. Der Clerus, die Parlamente und die Universitäten opponirten umsonst, und der Streit wurde unter Carl IX. beigelegt. Die zwei Hauptpuncte des Concordates waren die Nomination der Bischöfe und die Collatur der Beneficien, die bis dahin zu großen Mißbräuchen Anlaß gegeben hatten. Der König sollte nun jeweilig einen würdevollen Meister oder Licentiaten der Theologie, oder Doctor oder Licentiaten beider Rechte, promovirt an einer angesehenen Universität nach strengem Examen, wenigstens 27 Jahre alt und in jeglicher andern Sache erfahren, als Bischof wählen und nominiren. (Grave maistre ou licencié en théologie, ou docteur ou licencié en chacun droict, promu en université fameuse avec rigueur d'examen, aagé de vingtsept ans pour le moins et en toutes aultres choses ydoyne.) Wählt der König eine Person, die obige Qualitäten nicht besitzt, so kann der Papst sie verwerfen. Innerhalb dreier Monate präsentirt der König ein anderes Subject, und gehen diesem wiederum die nöthigen Eigenschaften ab, so wählt und instituirt der Papst. In dieser Weise wurden die bischöflichen Sitze besetzt bis 1789. — Als die Ruhe in Frankreich wiedergekehrt, und Buonaparte mit dem hl. Stuhl in Unterhandlung getreten war, kam das Concordat von 1801 zu Stande. Von Seite Pius' VII. hatten Cardinal Consalvi, der Erzbischof von Corinth, Spina, und der Theologe P. Caselli die Vollmachten erhalten; der erste Consul hatte seinen Bruder Joseph, Staatsrath Cretet, und Bernier, Doctor der Theologie, hiezu bevollmächtigt. Das Concordat von 1515 ward implicite durch das neue aufgehoben; die Rechte des Hauptes des französischen Staates wurden bedeutend erweitert. Nur die Ueber-

einkunft, Concordat genannt, bestehend in 17 Artikeln, gegenseitig durch die Bevollmächtigten unterzeichnet und von beiden Contrahenten ratificirt, sollte als eigentliche Grundlage der kirchlichen Organisation in Frankreich gelten. Die zahlreichen besondern Maßnahmen, die unter dem Namen Organische Artikel des 26. Messidor des Jahrs IX. oder auch Gesetz des 18. Germinal des Jahrs X. — gleichzeitig mit dem Concordat zu Paris veröffentlicht wurden, sind durch den hl. Stuhl nie anerkannt worden, und Pius VII. protestirte schon in seiner Allocution vom 25. März 1802 feierlich dagegen. Indessen wurden diese Artikel practisch eingeführt, auf Befehl des ersten Consuls registrirt, hatten somit civile Gesetzeskraft und wurden theilweise bis jetzt beobachtet. Sie sind das Magazin, woraus die Regierung, wenn es ihr beliebte, Waffen holte, um die Kirche zu kränken und deren Rechte zu beschneiden. Das Concordat von 1515 verdient um vieles den Vorzug, und besser wäre es gewesen, man wäre, wie es der Tractat von 1817 wollte, auf dasselbe zurückgekommen. Nach der Restauration im J. 1814 sollte das Concordat eine fast radicale Umänderung erleiden. Der Graf Blacas, Gesandter des Königs in Rom, ward mit den Unterhandlungen betraut. Im J. 1816 kam eine Convention zu Stande in 14 Artikeln, die Ludwig XVIII. bestätigte, die aber definitiv nicht beiderseits angenommen wurde. Selbe diente als Grundlage des Concordats von 1817, auch durch Graf Blacas negocirt, und durch eine päpstliche Bulle vom 19. Juli gutgeheißen. Sie richtet die 1801 aufgehobenen Diöcesen wieder auf; ändert die damals getroffene Umgränzung der Bisthümer mit dem Consens der Bischöfe selber; stellt überhaupt das Concordat von 1515 wieder her, und hebt das von 1801 nebst den organischen Artikeln auf. Auf die obige Bulle folgte am 27. Juli 1817 eine andere, die neue Umschreibung der Diöcesen betreffend, die Frankreich in 92 Bisthümer eintheilt. Viele Hindernisse, nicht von Seiten Roms, sondern Frankreichs, stellten sich der endlichen Annahme dieser letzten übrigens so erwünschlichen Uebereinkunft entgegen, so daß 1819 nach endlosen Unterhandlungen man gegenseitig wieder zu den Artikeln von 1801 zurückkehrte. Pius VII. erklärt in der Allocution am 23. August 1819, daß die Artikel von 1817 nicht in Ausübung gesetzt werden könnten, da es unter anderm an den nöthigen Finanzmitteln gebreche, um 92 Bisthümer zu errichten. Die zeitlichen Titulare werden unterdessen in ihren Sprengeln belassen und fahren fort ihre Diöcesen zu leiten, in denen es auch bei der damaligen Abgränzung verbleiben sollte (Almanach du Clergé de France, 1834, p. 493). Dieses Provisorium dauerte bis zur neuen Eintheilung in 80 Bisthümer, die 1821 erfolgte, und bei der es bis jetzt blieb, nur daß Cambrai, vor einigen Jahren wieder zum Erzbisthum erhoben wurde, wie es zur Zeit Fenelon's und bis zur Revolution gewesen, und das Bisthum Arras ihm untergeordnet ward, so daß, die neufundirte Diöcese Algier mitgerechnet, die Anzahl der Erzbisthümer 15, die der Bisthümer 66 sind. Hier folgen die Namen: Metropolitansitz Paris; Suffragansitze: Chartres, Meaux, Orléans, Blois, Versailles. Metropolitansitz Cambrai; Suffragansitz: Arras. Metropolitansitz Lyon und Vienne; Suffragansitze: Autun, Langres, Dijon, Saint-Claude, Grenoble. Metropolitansitz Rouen; Suffragansitze: Bayeux, Evreux, Séez, Coutances. Metropolitansitz Sens; Suffragansitze: Troyes, Nevers, Moulins. Metropolitansitz Rheims; Suffragansitze: Soissons, Châlons, Beauvais, Amiens. Metropolitansitz Tours; Suffragansitze: Le Mans, Angers, Rennes, Nantes, Quimper, Vannes, Saint-Brieuc. Metropolitansitz Bourges; Suffragansitze: Clermont, Limoges, Le Puy, Tulle, Saint-Flour. Metropolitansitz Alby; Suffragansitze: Rodez, Cahors, Mende, Perpignan. Metropolitansitz Bordeaux; Suffragansitze: Agen, Angoulême, Poitiers, Périgueux, La Rochelle, Luçon. Metropolitansitz Auch; Suffragansitze: Aire, Tarbes, Bayonne. Metropolitansitz Toulouse; Suffragansitze: Montauban, Pamiers, Carcassonne. Metropolitansitz Aix; Suffragansitze: Marseille, Fréjus, Digne, Gap, Ajaccio, Algier. Metropolitansitz Besançon; Suffragansitze: Straßburg, Metz, Ver-

dun, Belley, Saint-Dié, Nanzig. Metropolitansitz Avignon; Suffragansitze: Nimes, Valence, Viviers, Montpellier. — Grundbestimmungen der Organisation nach dem Concordat von 1801. Art. I. Die katholische Religion hat freie Ausübung in Frankreich. Art. II. Der hl. Stuhl wird in Verbindung mit der Regierung eine neue Umschreibung der Diöcesen in Frankreich vornehmen. (Dieser Artikel fand starken Widerspruch bei den im Exil lebenden französischen Bischöfen; Pius VII. blieb standhaft und die große Mehrzahl der Bischöfe fügte sich in das, was nicht mehr zu vermeiden war.) Art. IV. Der erste Consul ernennt die Erzbischöfe und Bischöfe. Der Papst gibt ihnen die canonische Institution in der ehemals üblichen Form. Art. VI. Die Bischöfe haben einen Eid vor ihrem Eintritt in die bischöflichen Functionen in die Hände des Consuls abzulegen. Art. VII. Ein Gleiches thun die Geistlichen zweiten Ranges (Pfarrer ꝛc.). Art. X. Die Bischöfe ernennen die Pfarrer. Ihre Wahl kann nur auf solche fallen, die die Regierung genehm hält. Art. XI. Sie können ein Capitel an ihrer Hauptkirche und ein Seminar im Bisthum haben, aber die Regierung dotirt sie nicht. Art XIV. Die Regierung sichert den Bischöfen und Pfarrern einen anständigen Gehalt zu Art. XVII. Sollte einer der Nachfolger des ersten Consuls nicht katholisch sein, so werden die verschiedenen Bestimmungen durch eine neue Uebereinkunft geordnet. Paris, 15. Juli 1801. In Gemäßheit dieser Artikel und der weit zahlreichern sogenannten organischen, die ich nach Bedarf hier einflechten will, gehe ich jetzt auf die eigentliche Organisation der Kirche in Frankreich ein, und beginne wie begreiflich mit dem Bischof. Die Bischöfe werden durch die Regierung ernannt. Der hl. Stuhl gibt die canonische Institution (Conc. art. 4). Sie werden beeidigt vor ihrer Consecration und zu diesem Zweck nach Paris beschieden. (Da die provisorische Regierung der Republik den Beamteneid abgeschafft hat, so ist zu erwarten, daß auch fürder den Bischöfen und Pfarrern derselbe nicht mehr aufgelegt werden wird). Ein Alter von 30 Jahren ist erfordert, um Bischof zu werden; der Candidat muß von Geburt ein Franzose sein (art. org. 16, 17). Ein Fremder müßte zuerst naturalisirt werden. Nach Art. 17 sollte ein Sittenzeugniß (Certificat de bonne vie et moeurs) vorgelegt und ein Examen vor einem Bischofe und zwei Priestern bestanden werden, bevor die Ernennung erfolgt; davon sieht man aber schon lange her ab. Der canonischen Institution soll auch noch ein staatliches Exequatur folgen (attache), bevor der Titular als Bischof fungirt. — Die Bischöfe sind zur Residenz in ihrem Sprengel gehalten, den sie ohne Erlaubniß des Königs nicht verlassen sollen (Art. 20. Circul. minist. confid. du 9. Juin 1841). — Ein jährlicher Besuch eines Theils der Diöcese ist vorgeschrieben, so daß in je 5 Jahren der ganze Sprengel bereist werde (art. org. 22). Sie sollen keine Ordination vornehmen, ohne zuvor die Zahl der Ordinanden der Regierung mitgetheilt zu haben (ibid. art. 26). Von diesen Artikeln wird aber nur jener, den Diöcesanbesuch betreffend, beobachtet. Die Erlaubniß zur Reise nach Rom wird vorläufig nicht eingeholt, dem Cultminister wird dieselbe von dem respectiven Bischofe und zwar meistens erst am Tage der Abreise angezeigt, worauf jedoch jedesmal eine königliche Erlaubniß erfolgt. Die Ordination und die Zahl der Ordinanden werden der Regierung durchaus nicht angezeigt. Wie wird nun aber die Candidatenliste der Bischöfe verfaßt? Die Frage ist eine sehr bedeutungsvolle für Alle, die nicht ohne Grund befürchten, der französische Staat möchte so ganz nach ausschließlichem Gutdünken in der Wahl der Bischöfe verfahren, und bloß solche bezeichnen, die fromme Nachbeter seiner politischen Richtung sind. Zur Beruhigung aller Freunde der Kirche will ich die Aufschlüsse hier geben, die von hoher bestunterrichteter Hand mir zugeflossen sind. In Folge eines sehr zu lobenden Billigkeitsinnes läßt von Zeit zu Zeit das Ministerium der geistlichen Angelegenheiten vertrauliche Schreiben an die Bischöfe des Landes ergehen, mit der Bitte, jene Geistlichen in oder außer den Diöcesen zu bezeichnen, die ihnen des

Episcopates würdig scheinen. Auf die dadurch gewonnene Liste wird in der Regel die größte Rücksicht genommen. In außergewöhnlichen Fällen suchen auch wohl Deputirte und Präfecte ihren Einfluß geltend zu machen. Dann aber sind nur zwei Fälle möglich: Entweder steht der durch diese Personen empfohlene Candidat auf obiger Liste oder nicht. Ist das erste, so leidet dessen Auswahl keine Schwierigkeit. Steht derselbe nicht darauf, so wird an den Titular der Diöcese, zu welcher der Geistliche zählt, und an alle Titulare der Bisthümer, die das zu besetzende umgränzen, ein Schreiben gerichtet, mit der Einladung, über die Qualität des Bezeichneten alle Aufschlüsse zu geben und die Ansicht auszusprechen, ob derselbe sich für benannte Diöcese als Oberhirt recht eigne. Ueber betreffende Eigenschaften muß Einstimmigkeit der Prälaten herrschen, sagt man mir, sonst bleibe auch jede Empfehlung unberücksichtigt. Dieß und noch anderes muß einen günstigen Begriff von der Regierung Frankreichs über diesen großen Punct geben; es steht außer Zweifel, auch beim bloßen Anblick aller derer, die seit 1830 zum Episcopate sind erhöht worden, daß der Staat würdige Bischöfe haben wollte; und er hat sie gefunden. Diese Gerechtigkeit lassen wir ihm laut widerfahren; dieß gehört zur Geschichte. Vor 1830 war der Großalmosenier (Grand aumônier de France) mit der Beneficienliste betraut; er präsentirte zu den bischöflichen Wahlen, und zog begreiflich auch dabei seine ehrwürdigen Collegen der Diöcesen zu Rathe. Der Bischof wird ernannt durch königliche Ordonanz. Hierauf begibt sich der Ernannte nach Paris zum Informationsproceß, den jedesmal der päpstliche Nuntius vornimmt. Mit dem Ernannten müssen zwei Zeugen erscheinen, wovon der Eine für ihn Zeugniß ablegen, der Andere attestiren muß, daß in der betreffenden Diöcese eine Cathedralkirche rc. bestehe. Hierauf legt der Ernannte den kirchlichen Eid in die Hände des Nuntius ab und unterschreibt das ihm vorgelegte Glaubensbekenntniß. Diese Acten werden nach Rom geschickt und dann folgt die Präconisation. Die Sporteln für die Bullen bezahlt die Regierung; die Bullen müssen vom Staatsrath zuerst einregistrirt werden. Hierauf begibt sich der Präconisirte abermal nach Paris und legt den Eid in die Hände des Königs ab. Es steht ihm frei, wo und von welchem Bischof er will, sich consecriren zu lassen. Zu seiner ersten Einrichtung (frais de premier établissement) erhält jeder Bischof 8000 Fr.; die Hausmobilien liefert und unterhält der Staat. Die beständige und laufende Wirthschaft derselben soll auf 16,000 Fr. sich belaufen. Jedes Jahr wird ein Inventar gemacht, das Beschädigte verbessert und das Unbrauchbare ausgeschieden und ersetzt. Im Staatsbudget sind seit der königlichen Ordonnanz vom 25. Mai 1832 die Erzbischöfe für 15,000 Fr. und die Bischöfe für 10,000 Fr. jährlichen Honorars eingeschrieben. Der Erzbischof von Paris allein bezieht 40,000 Fr. — Die römischen Erlasse dürfen nicht ohne Erlaubniß der Regierung durch den Bischof publicirt werden (art. org. 1). — Gegen diesen Artikel haben die Bischöfe am öftersten Einsprache gethan. — Kein Decret einer auswärtigen Synode, wäre es auch ein Generalconcil, darf ohne Zustimmung des Staates bekannt gemacht werden (ibid. 2). Keine National- oder Metropolitansynode darf ohne die nämliche Erlaubniß abgehalten werden (ib. 3). (Man wollte in neuerer Zeit das Verbot auf die Correspondenz der Bischöfe unter sich ausdehnen; dieses Ansinnen ward aber durch die Bischöfe mit großer Entschiedenheit zurückgewiesen. Die neue Regierungsform wird, wie zu hoffen, das Associationsrecht auch auf die Bischöfe ausdehnen, die sodann zu Synoden zusammentreten können, wann und wo sie wollen.) — In Fällen des Mißbrauchs der geistlichen Amtsgewalt werden die Bischöfe und sonstige Geistliche vor den Staatsrath beschieden (ib. 6. 7). Hierdurch wird ein weltliches Tribunal über die Bischöfe gesetzt; der Abrogation dieser Bestimmung darf man nun hoffentlich entgegensehen. — Die Metropolitanrechte nach den Canones werden in der Regel geübt, in dem, was obigen Bestimmungen nicht zuwiderläuft. Die Erzbischöfe consecriren und

installiren die Suffragane. Sind sie verhindert oder verweigern sie es, so thut es der älteste Bischof des Verbandes. Sie sollen über den Glauben und die Disciplin der Diöcesen ihrer Metropole wachen, und in den Klagen gegen die Bischöfe erkennen, in so weit diese die geistliche Disciplin betreffen (art. org. 13. 14. 15. — Arret du Conseil d'état, 6. Juillet 1832 etc.). Ueberhaupt sucht der Staat den Metropolitanverband — was das Zusammentreten der Bischöfe zum gemeinsamen Wirken betrifft — zu lockern, um den Episcopat leichter hofmeistern zu können. Seine Versuche scheitern aber gewöhnlich an der festen Haltung und dem innigen Einverständniß der Bischöfe untereinander. Der Episcopat ist die höchste moralische Macht in Frankreich. — Generalvicariate. Jeder Erzbischof hat das Recht drei, und jeder Bischof zwei Generalvicare zu ernennen; sie sollen Licentiate der Theologie sein (art. org. 21; Ordon. roy. 25. Décembre 1830). Ihre Bestätigung erfolgt durch die Regierung, durch die sie mit jährlichen 2000, 2400 bis 3000 Franken (letztere Summe denen der Metropolitansprengel) honorirt werden. Ein Generalvicar, der nach drei Dienstjahren seiner Stelle enthoben wird und nicht Titular des Domcapitels ist, soll bis zu seiner Wiederanstellung jährlich 1500 Franken durch den Staat beziehen (Ord. roy. 29. Sept. 1824). Die Generalvicare ersetzen in Frankreich einigermaßen die Capitel. Im Falle des Ablebens der Bischöfe verlieren sie ihre Jurisdiction. Von nun an residirt diese im Domcapitel, das gleich nach dem Tode des Bischofs einen, zwei oder mehrere als Capitular-Generalvicare wählt, darunter gewöhnlich die bisherigen Generalvicare. An der Wahl selbst haben diese keinen Antheil. Untersagt ist aber den Capitularvicaren, in dieser Zeit irgend eine Aenderung in den Gebräuchen des Bisthums vorzunehmen (art. org. 36. 37. 38). Daß der Metropolit für die Leitung der verwaisten Diöcesen Sorge trage, wie Art. 36 es will, geschieht unsers Wissens in der Regel nicht, es müßten denn streitige Fragen auftauchen. Die Stelle eines Generalvicars in Frankreich ist eine sehr wichtige; es wird in dem, der sie begleitet, eine umfassende Geschäftsgewandtheit und eine solide Doctrin erfordert. Neben den zwei oder drei durch die Regierung honorirten kann der Bischof den Ehrentitel eines Generalvicars noch andern Mitgliedern des Capitels oder des Clerus beilegen, sie auch in seinen engern bischöflichen Rath aufnehmen, und an der Geschäftsführung Antheil nehmen lassen. — Capitel. Im Art. XI. des Concordates heißt es: „Die Bischöfe können ein Capitel an ihrer Hauptkirche.... haben, aber die Regierung dotirt sie nicht." — Die organischen Artikel schränken aber diese Befugniß dahin ein, daß zuerst eine Autorisation der Regierung zur Errichtung des Capitels an sich sowohl, als auch der Zahl und Namen der Geistlichen, die es bilden sollen, eingeholt werden müsse (art. 35). Die Capitel haben unter der französischen Gesetzgebung ihre eigentliche Bedeutung eingebüßt, sie sind kaum mehr etwas anderes, als ein honorabler Ruhestand für bejahrte, verdienstvolle Geistliche. Die Titel Domdechant, Domscholaster, Großcustos, Official ꝛc. sind bloße Ehrentitel; die geistlichen Tribunale, die ehemaligen Officialitäten sind nicht wieder ins Leben getreten; die Herren Capitulare sind als solche auch nicht mehr Mitglieder des bischöflichen Rathes, der Bischof ruft in denselben, wen er will, und trägt die Amtsgeschäfte, welcher Natur sie immer seien, denen auf, die ihm die tüchtigsten scheinen. Doch dürfte über kurz oder lang eine Annäherung an die alte Disciplinarordnung eintreten, und die Officialitäten mit zeitgemäßen Modificationen könnten in den Capiteln wieder eingesetzt werden. Bereits hat dieß der dermalige Bischof von Digne gethan. Der Bischof allein ernennt die Canonici, der Staat genehmiget bloß die bischöfliche Wahl. Der Bischof kann aber nur solche ernennen, die Priester sind. Ein Diöcesancapitel besteht aus acht Capitularen; ein Metropolitancapitel aus neun. Die Generalvicare sind zugleich Mitglieder des Domcapitels, so lange sie ihr Amt begleiten. Das Capitel als solches bildet keinen besondern Körper; es kann nur unter dem Bischofsvorsitz

zusammentreten und nur über jene Puncte berathschlagen, die der Bischof ihm unterbreitet (Ord. roy. 3. Janvier 1822). Die Pfarrei der bischöflichen Cathedrale ist fast überall dem Capitel einverleibt, der Bischof wählt einen Canonicus als Pfarrer, und kann ihn auch ohne Hemmniß der Stelle entheben (Circ. minist. 20. Mai 1807). Dieser Punct hat jedoch in der geistlichen Jurisprudenz Schwierigkeiten verursacht. — Der Staat dotirt die Capitel nicht, und zur Zeit des Concordats bezogen die Capitulare kein Honorar; dieß ist kaum begreiflich und es konnte natürlich nicht andauern. Schon 1803 erkannte die Regierung ihnen 1000 Franken, den Generalvicaren der Bischöfe 1500, denen der Erzbischöfe 2000 zu. Im Jahre 1816 wurden die 1000 Franken auf 1100 erhöht, später auf 1500. Dieß ist immerhin sehr bescheiden, und die Würde eines Domcapitulars wäre kaum einem Geistlichen erwünscht, wenn nicht in der Regel die Departementalräthe eine Zulage den älteren Mitgliedern der Capitel verabfolgten. — Bischöfliche Seminare. So wie ein Capitel, so können die Bischöfe auch ein Seminar in ihrer Diöcese anlegen, aber die Regierung dotirt es nicht (Conc. art. XI.). Dieß gilt den großen Seminarien, wo die theologischen Curse absolvirt und die jungen Cleriker zu den Weihen vorbereitet werden. Die sogenannten kleinen Seminare oder Episcopalschulen sind hiermit nicht zu verwechseln. Ein Decret vom 9. Juni 1802 restituirt die Gebäulichkeiten der ehemaligen Seminare, die während der Revolution nicht veräußert worden waren. Ein Gesetz vom 1. März 1804 spricht jedem Seminar eine Bibliothek zu und eine hinreichende (jährliche?) Summe, selbe zu unterhalten. — Die Organisation der Seminare steht nach Art. 23 der organischen Artikel dem Bischofe zu. Er wählt die Professoren und kann sie ihrer Stelle entheben. Jeder Professor soll nach Art. 24 vor seinem Amtsantritt schriftlich sich zu den 4 Artikeln der gallicanischen Kirche von 1682 bekennen, versprechen sie zu lehren und nichts dagegen zu sagen. Dieses staatliche Ansinnen ist längst außer Uebung gekommen; selbes konnte im Kaiserreiche gemacht werden, jene Zeiten sind aber nicht mehr. Zur Aufnahme in das Clericalseminar war nach dem Decret vom 9. April 1809 das Diplom des Baccalaureats erfordert; heute wird nicht mehr darnach gefragt. Die Alumnen sind vom Militär- und Nationalgardistendienste frei; ihre Namen stehen aber in den Listen der Armee, und die sich nicht bei der Conscription frei gezogen haben, erhalten nach sieben Jahren ihren Abschied in forma. Natürlich werden zur Miliz jene nachgeholt, die aus dem Seminar austreten. Die clericalischen Institute müssen durch sich selber bestehen; außer einer Anzahl Freiplätze an die Schüler, die ihrer bedürfen, thut die Regierung für dieselben nichts. Mit Genehmigung des Staates dürfen sie Legate und Donationen annehmen. Es besteht an jedem Seminar ein Bureau d'administration, dessen Schatzmeister und Verwalter (trésorier et économe) vom Staate ernannt sind; der Regens ist Mitglied und der Bischof führt den Vorsitz. Mit dieser Verwaltung allein steht der Staat in Verbindung wegen der jährlichen Rechnungsablage. — Theologische Facultäten. Deren sind in Frankreich mehrere, namentlich zu Paris, Lyon, Bordeaux, Aix 2c.... Das Decret der allgemeinen Organisation der Universität (17. März 1808) gründet rechtlich die theologischen Facultäten (art. 6). Der Bischof präsentirt die Doctoren der Theologie, je drei für eine Professorsstelle, unter denen der Staat wählt. Diese bischöfliche Präsentation sollte nur für das erste Mal gelten, und die spätern Nominationen, vom Jahre 1815 an, durch Concurs erhalten werden. Eine königliche Ordonanz vom 24. August 1838 verlängert bis 1850 die Ernennung der Lehrer und Decane auf die bloße bischöfliche Präsentation hin, an welch' letzterem Zeitpuncte die Stellen durch Concurs vergeben werden. Es sollen so viele theologische Facultäten errichtet werden, als Metropolitansprengel im Lande sind (Organ. de l'univ. art. 8). Diesem ist man noch nicht nachgekommen; der Staat würde dazu die Hand bieten, allein der Episcopat dringt darauf

nicht, da dieß eine bloß staatliche Einrichtung ist, und die Kirche die theologischen durch die Facultäten ertheilten Grade nicht anerkennt. Sollte letzteres je geschehen, so müßte dem hl. Stuhl ein Recht auf Nominirung oder Bestätigung der Professoren zuerkannt werden. Erwünschlich wäre es jedenfalls, und die theologischen Wissenschaften könnten dabei nur gewinnen. — Kleine Seminare, oder Episcopalschulen (bischöfliche Lyceen). Sie schließen sich an die vormaligen blühenden Institute an, die äußerst zahlreich in Frankreich bestanden, durch verschiedene Congregationen oder Weltgeistliche unter der Oberaufsicht der Bischöfe geleitet wurden, nicht bloß Pflanzschulen der großen Seminarien, sondern für alle Zweige der Administration des Landes waren. Durch Gründung der Napoleonischen Universität waren die königlichen Lyceen ins Leben getreten und dem Clerus, wollte er sich nicht der Universität einverleiben, ward der höhere Unterricht entzogen. Die Bischöfe sahen bald ein, daß, sollten die großen Lücken in den Reihen des Clerus gefüllt und den immer wachsenden Bedürfnissen der Seelsorge abgeholfen werden, die Clericalseminare ihre eigenen Pflanzschulen haben müßten, indem die königlichen Lyceen nicht nur hiefür nicht geeignet seien, sondern vielmehr dazu dienten, die studirenden Jünglinge vom vorgehabten Entschlusse zu entfernen oder sie sittlich zu verderben. Die Nothwendigkeit der Gründung besonderer Schulen fiel so dringend in die Augen, daß Napoleon sie den Bischöfen unterm 9. April 1809 gestattete, sie aber der Universität unterstellte und befahl, daß deren innere Einrichtung und Vorschriften dem Gutachten des Großmeisters unterbreitet werden müßten. Dabei verblieb es bis zur Wiederkehr des alten Königshauses, wo dann durch königliche Ordonnanz vom 5. October 1814 die Episcopalschulen den Bischöfen allein überlassen wurden. In jedem Departement darf eine Episcopalschule oder kleines Seminar sein. Der Bischof besetzt die Lehrerstellen ausschließlich; der Studienplan wird durch ihn entworfen und ist mit wenig Unterschied dem der königlichen Lyceen analog. Die Schüler waren nie der Universitätssteuer unterworfen; sie können und zwar unentgeldlich die academischen Grade erlangen; allein dieselben geben kein Recht auf Anwartschaft irgend einer Beamtenstelle, es sei denn, der Candidat habe mindestens zwei Jahre an einem königlichen Lyceum studirt. Die kleinen Seminare sind berechtigt, Legate anzunehmen, jedoch unter Vorbehalt der Autorisation des Staates. In materieller Rücksicht thut der Staat für die bischöflichen Collegien nichts; die Professoren müssen durch das Institut selber honorirt werden, was aber gewöhnlich so spärlich ausfällt, daß es keiner geringen Hingebung bedarf, dem Lehrfache in den Seminarien sich zu widmen. Es wäre sehr zu wünschen, man könnte für die geistlichen Lehrer mehr thun, damit sie sich ohne Rückhalt dem Unterrichte weihen möchten, ohne sobald an eine Beförderung in der Seelsorge zu denken. Im J. 1828, als die Väter der Gesellschaft Jesu aus ihren acht Collegien entfernt wurden, und man die Episcopalschulen in mancherlei Weise zu beschränken suchte, theilte man zum Troste der Bischöfe und des Clerus 8000 Freiplätze an diese Schulen aus. Dieß dauerte aber nur bis in das Jahr 1830, da die neue Regierung diese Hilfsmittel wieder an sich zog. Mehrere drückende Maßnahmen der Ordonnanzen von 1828 dauern bis heute fort. Die Professoren sollen durch den König genehmigt werden, was indessen nicht geschieht; sie sollen eine schriftliche Erklärung einreichen, laut welcher sie keiner nicht autorisirten religiösen Genossenschaft angehören; die Schülerzahl aller kleinen Seminare des Reiches soll nicht 20,000 übersteigen; die Zahl der Seminare selber behält sich die Regierung vor; keine Externe können diese Schulen besuchen; vom 14te Jahre an sind die Eleven gehalten das geistliche Kleid zu tragen ꝛc. Letzterer Artikel ist beinahe lächerlich und wurde unseres Wissen nie befolgt. Es waren dieß Zugeständnisse, die Carl X. der Universität und dem Liberalismus machen zu müssen glaubte, im Grunde sind sie aber eine unnütze Beeinträchtigung der Freiheit, gegen welche der Episcopat manchfache Einsprache

that, und die ferner nicht mehr fortbestehen kann. Jede Diöcese hat wenigstens eine Episcopalschule; viele haben deren mehrere. — Pfarrer erster und zweiter Classe. Es gibt in Frankreich dreierlei Pfarrer, die erster Classe, die zweiter Classe und die Succursalisten oder Desservants. Diese dreifache Categorie hat in den organischen Artikeln ihren Ursprung, und betrifft sowohl die Weise der Ernennung als auch den Gehalt der Seelsorger. Es soll hier bloß die Rede von den zwei höhern Classen sein, über die dritte vgl. den Art. Desservant. Das Concordat spricht (Art. X.) dem Bischof überhaupt die Ernennung der Pfarrer zu. Die organischen Artikel fügen zur Ernennung auch die Einsetzung (institution) bei, und stellen zwei Classen Pfarrer auf (nebst den Desservanten), die mit 1500 und 1000 Franken honorirt werden (art. 66). Seither ist die zweite Classe auf 1200 Franken erhöht worden. Die Besoldung läßt der Staat vierteljährlich verabfolgen. Jene Artikel, bekannt auch unter dem Namen Gesetz vom 18. Germinal des Jahres X, bestimmen das Nähere der Ernennungsform, der Eidesleistung ꝛc. — Die Pfarrer beider Classen, auch Cantonalpfarrer genannt, legen den Eid in die Hände des Präfecten des Bezirks ab (art. 27). — Sie sind zur Residenz in ihrer Pfarrei gehalten (art. 29). — Obschon durch den Staat salarirt, sind sie doch nicht als Beamte der Regierung angesehen, und im Falle einer Uebertretung des Gesetzes braucht es keiner Autorisation des Staatsrathes, um sie gerichtlich zu belangen. Ihr jährliches Honorar soll als eine Entschädigung dessen betrachtet werden, was der Kirche ist genommen worden. — Außer dem Honorar hat er noch das Recht auf eine Wohnung und einen Garten, und die Gemeinden sind gesetzlich gehalten, beides zu seiner Verfügung zu stellen. Alle größern Städte sind Pfarreien erster Classe; außerdem die Bezirksorte (chefs-lieux d'arrondissement et de préfecture); ferner alle Städte von wenigstens 5000 Seelen (Ord. roy. 6. Avril 1832). Außerdem können durch besondere Ordonnanzen auch besondere Pfarreien zur ersten Classe erhoben werden. Pfarreien zweiter Classe sind in der Regel die Cantonalorte, die nicht in eine der obigen Categorien gehören; dann besonders bezeichnete Gemeinden, berechnet auf den zehnten Theil aller Succursalpfarreien. Der Staat behält sich vor, den Titel und das Honorar eines Pfarrers erster Classe jenen Pfarrern zweiter Classe angedeihen zu lassen, die durch persönliches Verdienst sich auszeichnen. Eine wichtige Frage ist die der Inamovibilität. Sind die Pfarrer erster und zweiter Classe, weil durch die Regierung genehmigt, durch den Bischof nicht revocabel? Begreiflich ist hier nicht von einer geistlichen Sentenz des Interdictes oder der Suspension, sondern von Entfernung aus der Pfarrei und Versetzung auf eine andere die Rede. Die fast allgemeine, gewiß irrthümliche Meinung glaubt, diese Pfarrer seien ohne Bewilligung der Regierung unabsetzbar. Allein nicht nur ist diese Meinung auf keine positive Bestimmung irgend eines Gesetzes gegründet, sie ist auch noch unstatthaft in sich selber. Die Pfarrer sind keine Staatsbeamten, die Regierung kann sie folglich nicht mit den Flügeln irgend einer Inamovibilität decken, die sie meistens ihren Civilbeamten nicht beilegt. Dann sagt das Gesetz vom 18. Germinal des Jahres X: „Die Pfarrer werden durch den Bischof nominirt und instituirt, (nicht durch den Staat) nur soll der Bischof solche wählen, die der Regierung genehm sind." Diese Fassung implicirt gewiß keine Unabsetzbarkeit. Eine solche bloß civile wäre auch eine sonderbare Erscheinung, nachdem die eigentliche, canonische, nicht mehr besteht. — Decanate bestehen in Frankreich von rechtswegen nicht; mit der administrativen Geschäftsführung des Cantons ist gewöhnlich der Cantonalpfarrer beauftragt, der mit dem bischöflichen Ordinariat correspondirt. Sind zwei oder mehrere Cantonalpfarrer im Cantonalrevier, dann ist mit diesem Geschäft gewöhnlich der Pfarrer des Civilcantonortes beauftragt. Da jeder Pfarrer in directer Verbindung mit der bischöflichen Kanzlei steht, so sind die administrativen Amtsgeschäfte des Cantonalpfarrers nicht von Bedeutung, und man darf

sich bei weitem nicht dasjenige vorstellen, was in Teutschland in diesem Puncte besteht. Ebensowenig wie bischöfliche, gibt es landesherrliche Decane. Dem Ordinarius steht es frei, sogenannte Erzpriester aufzustellen, und sie mit der geistlichen Correspondenz zu betrauen; die Regierung nimmt hievon keine Notiz, und läßt den Bischof in aller Freiheit gewähren. Was die Schulrechte, Kirchenfabrikrechte, Wahlrechte betrifft, so sind selbe beinahe in Allem denen des Desservanten analog (s. d. A.). In dem Bezirksschulcomité hat der Cantonalpfarrer nach Art. 19 des Gesetzes von 1833 von rechtswegen Sitz und Stimme. Bei Verhinderung nimmt der älteste Pfarrer des Bezirks dessen Stelle ein. Nach allerjüngster Verordnung der Republik sind alle Bürger, mithin alle Geistlichen, mit 21 Jahren Wahlmänner zur Nationlversammlung, und mit 25 Jahren wahlfähig. — Im J. 1844 war die Zahl der Pfarrer in Frankreich folgende: Pfarrer erster Classe 3175. Pfarrer zweiter Classe 3175. Succursalisten oder Desservants 27,755. Seitdem ist diese Zahl vielleicht um zwölfhundert vermehrt worden, da die Regierung in der Regel 200—300 Succursalpfarreien jährlich errichtet. Auch eine gewisse Anzahl Pfarrer erster und zweiter Classe, so wie die Bevölkerung in den Städten wächst oder andere giltige Motive eintreten, werden jedes Jahr fundirt. Hierzu ist der Clerus der französischen Colonien nicht gerechnet. Die Colonien America's (Quadelupe, Martinique und Guyana), Ostindiens (Bourbon, Pondichery und Chandernagor) und Senegal auf der Westküste von Africa werden durch Apostolische Präfecte geleitet, denen Pfarrer und Kapläne untergeordnet sind. Algerien allein ist in den Episcopalverband aufgenommen worden, hat ein Capitel, ein Seminar und einen ziemlich geordneten Clerus. — Für die Negersclaven der französischen Colonien hat sich ein eigener Verein in Frankreich gebildet, der des unbefleckten Herzens Mariä zu Amiens. — Vicare. Laut den organischen Artikeln vom 18. Germinal des Jahres X stehen die Vicare mit den Desservanten auf einer Linie. Dieß Verhältniß besteht unterdessen nicht; die Vicare in Frankreich sind, was anderswo die Kapläne, d. h. Hilfspriester in der Seelsorge, den Pfarrern erster, zweiter oder auch dritter Classe (Desservants) beigegeben. Eine gewisse Anzahl Vicarien sind vom Staate anerkannt und werden durch ihn mit jährlichen 350 Franken besoldet; andere werden durch die Gemeinde oder mittelst der Einkünfte der Pfarreien unterhalten. Befremdend ist, daß die Vicare, die in den Pfarreien erster Classe fungiren, kein Honorar durch den Staat beziehen. Es sollte dieß um so eher statthaben, da in der Regel die Kirchenfabriken der bedeutendern Städte weniger bestimmtes Einkommen als andere haben. Der Bischof kann so viele neue Vicariate errichten als er will, wenn nur die Gemeinden sich willig zeigen, für einen anständigen Unterhalt des Kaplans zu sorgen. Dieß soll zuerst der Kirchenrath, und bei Mangel hinlänglicher Mittel der Gemeinderath; welch' letzterer dazu genöthigt werden kann, wenn das Vicariat in geregelter Weise, d. h. im Einverständniß des Präfecten errichtet wurde (Circ. minist. 21. Mai 1812; Affre, Traité de l'administ. des paroisses, p. 223). Wird ein solches Vicariat durch die Regierung anerkannt, so wird durch diesen Zustimmungsact zugleich die jährliche Besoldung flüssig gemacht. Für Tisch und sonstigen Unterhalt des Vicars sorgen in der Regel Kirche und Gemeinde. Der Bischof ernennt alle Vicare und versetzt sie ohne die mindeste Einschränkung. Der Vicar ersetzt den Pfarrer in dem Kirchenrath in des Letztern Abwesenheit. Im Schulfache zuerkennt das Gesetz dem Kaplan kein ständiges Recht, er kann aber zum Mitglied des Localschulcomité, oder des Obercomité gewählt, oder auch als Schulvisitator durch letzteres ernannt worden. Die Rechte als Staatsbürger theilt er mit den Pfarrern. Im Jahre 1844 betrug die Anzahl der durch den Staat besoldeten Vicare 6296. Hierzu sind die seither errichteten zu rechnen, die wohl auf mehrere Hundert sich belaufen. Dazu sind jene nicht gezählt, die durch die Pfarreien unterhalten werden und deren Anzahl wohl gegen 3000 sein kann. — Aumôniers.

Dieß ist der generische Titel aller Geistlichen, die in den Lyceen und andern Collegien, in den Armen- und Krankenhäusern, in den Civil- und Militärgefängnissen, bei den Galeerensträflingen 2c. angestellt sind; dann auch die, denen die Seelsorge in den Klöstern und überhaupt bei den geistlichen Genossenschaften übertragen ist. Der Bischof ernennt alle, die nicht an öffentlichen Anstalten fungiren; letztere präsentirt er, und die Ministerialbehörde genehmiget sie sodann. Sie sind dadurch der bischöflichen Jurisdiction in keiner Weise entzogen. — Vormals waren auch Aumôniers — Feldprediger bei den Regimentern und auf den Kriegsschiffen angestellt, und diese standen unter dem sogenannten Großalmosenier von Frankreich. Seit 1830 sind sie aufgehoben. Nun fing man seither wieder an, den Kriegsexpeditionen in Africa Feldgeistliche beizugeben und deren auch einige in die Kriegsschiffe aufzunehmen, da die öffentliche Meinung sich entschieden dafür aussprach, und die Gesetze der Menschlichkeit es erheischten. Ob unter den jetzt sich gestaltenden Umständen die Republik diese Angelegenheit fördern, oder, was darin geschehen, wieder eingehen lassen werde, wird die Zeit lehren. — Ruhegehalt der Geistlichen. Das Loos der altersschwachen Geistlichen in Frankreich ist sehr precär. Eine eigentliche Pension verabreicht die Regierung nicht, nur läßt sie denen, die wegen Körper- oder Altersschwäche die seelsorglichen Functionen nicht mehr erfüllen können, eine jährliche Unterstützung (à titre de secours) zukommen, die von 200—500 Franken beträgt. Ein Decret von 1811 spricht wohl denjenigen, die aus obigen Ursachen ihre Pfarrei verlassen müssen, den dritten Theil der Besoldung zu, auf welchen Theil der Nachfolger verzichten müßte; allein diese Verordnung ist sehr selten in Uebung getreten. In manchen Diöcesen hat der Clerus eine Diöcesanhilfscasse gegründet, die er selber durch einen jährlichen Beitrag alimentirt und woraus die bejahrten Geistlichen unterstützt werden. — Cult. Der Cultus ist frei wie das Gewissen eines jeden Franzosen. Die organischen Artikel ließen sich zwar beigehen, verschiedene Vorschriften über die Kleidung der Priester und Bischöfe zu geben, aber der gerade Sinn der Nation hat hierüber schon lange den Stab gebrochen. Die Geistlichen befolgen nur die Vorschriften der Kirche. — Obengenannte Artikel sagen Nro. 45: Keine religiöse (katholische) Ceremonie soll außerhalb der Kirchen in jenen Städten vorgenommen werden, wo Tempel verschiedener Culte sind. — Diese sehr beengende Maßregel wurde indessen durch den Cultminister dahin erklärt, daß dieß nur von den Orten zu verstehen sei, in denen ein Consistorium seinen Sitz habe. Hier nun haben keine Processionen 2c. statt. Im mittäglichen Frankreich hat man sich aber nie darein gefügt, und die Cultfreiheit stets im ausgedehntern Sinne verstanden. Eine große Anzahl Festtage wurde mit Bewilligung des hl. Stuhles aufgehoben (Indult. du 9. Avril 1802; Arrêté du 19. Avril 1802). Außer dem Sonntag werden bloß gefeiert Weihnachten, Auffahrt Christi, Mariä Himmelfahrt und Allerheiligen. Für den Unterhalt des Cultus sorgt zuerst die Kirche, d. h. der mit der Administration der Güter und Einkünfte derselben beauftragte Rath. Reichen diese Einkünfte nicht aus, so ist die Gemeinde gehalten, Zuschüsse zu geben; sie kann nöthigenfalls dazu gezwungen werden. Fehlt es ihr selber an Hilfsmitteln, dann thut wohl der Staat etwas für irgend ein außerordentliches Bedürfniß, wie etwa Kirchenreperatur, Bau der Presbyterien, Unterhalt der Kirche als religiöses Baudenkmal 2c. Allein diese Hilfsquelle ist facultativ und nicht für die gewöhnlichen Fälle, und sehr oft ist die Kirche auf eigene Mittel, Location der Kirchstühle 2c. und besonders auf die Wohlthätigkeit der Gläubigen angewiesen, da im Strudel der Revolution alle Güter verloren gegangen sind. — Der Kirchenrath ist gesetzlich geordnet (Decret vom 30. December 1809). Jede Pfarr- und Succursalkirche soll einen Fabrikrath besitzen, der über die Einkünfte der Kirche wacht, die Ausgaben ordnet und überhaupt deren Rechte vertritt. In den Städten von 5000 Einwohnern und mehr zählt der Rath eilf Glieder, in

den übrigen sieben. Glieder von rechtswegen sind der Pfarrer und der Maire; die übrigen werden für's erste Mal durch den Bischof (fünf oder drei) und den Präfecten des Departements (vier oder zwei) unter den Notablen der Gemeinde bezeichnet; später erneuert sich der Rath alle drei Jahre zur Hälfte; die Aeltesten treten aus, können aber durch die Uebrigen wieder gewählt werden. Präsident, und Secretär unterliegen ebenfalls der Wahl und zwar jedes Jahr. Im Rath bildet sich ein Ausschuß (Bureau des Marguilliers), der mit den Executivbeschlüssen betraut ist. Der Pfarrer ist stets Mitglied, die drei andern werden gewählt, und bestimmen unter sich den Vorsitzenden, den Secretär und den Schatzmeister. Dieser Ausschuß ist gehalten, dem Rathe Rechenschaft über jeglichen Gegenstand abzulegen, und wird durch diesen wiederum mit andern Aufträgen beehrt. — Der Fabrikrath der Cathedralkirchen macht hievon eine Ausnahme und wird ganz durch den Bischof bestellt, nach Regeln, die er selber entwirft, die aber durch den Staat gut geheißen werden. — Geistliche Genossenschaften. Es gibt dermalen in Frankreich religiöse Orden und Congregationen, die nicht mit einander zu verwechseln sind. Ungeachtet der Proscriptionsgesetze von 1792 glaubten die erstern, unter dem Schutze des Kaiserthums schon, dann der Restauration, endlich der sogenannten Freiheitsepoche von 1830 an, sich im Vaterlande wieder ansiedeln zu können, ohne den Widerruf obiger Decrete abzuwarten, oder eine directe königliche Autorisation zu ermitteln, die meines Wissens für keinen beschaulichen oder Mendicantenorden erfolgt ist. Es gibt Capuziner, Carthäuser, Benedictiner, Dominicaner, Jesuiten und Trappisten; letztere zählen wohl 20 sehr zahlreich bewohnte Klöster. Auch mehrere weibliche Ordensklöster sind wieder erstanden. Wenn nun in einem Momente, so sollten sie im jetzigen der Freiheit im allerweitesten Sinne theilhaft werden; und da allen politischen Vereinen das Zusammentreten und Zusammenleben gestattet ist, mögen sie auch noch so anarchische Elemente in sich bergen, so sollten fürder keine Hindernisse mehr diese Genossenschaften von ihrem weitern Fortbau abhalten. Ein Beschluß des provisorischen Commissärs zu Lyon, Emmanuel Arago, löset wohl in dem Rhonedepartement alle nicht autorisirten geistlichen Vereine, und darunter besonders die Jesuiten auf, aber man hofft, daß die Nationalversammlung diesen Mißbrauch der Gewalt nicht gut heißen, und allen Religiosen jene freie Bewegung gestatten werde, die man den Communisten und Phalansterianern zuerkennt. Sind nun die eigentlichen Orden eben nicht zahlreich, so sind es die religiösen Congregationen um so mehr, und Frankreich hat hierin seit 40 Jahren eine so erstaunliche Fruchtbarkeit an den Tag gelegt, daß es keine geringe Mühe wäre, sämmtliche Genossenschaften aus den verschiedenen Diöcesen auch nur namhaft zu machen. Die Congregationen sind keine eigentliche Orden, da sie nicht als solche vom hl. Stuhl durch eine Bulle eingesetzt und anerkannt, auch nicht durch ewige Gelübde an die Genossenschaft geknüpft sind. Es sind bloß fromme, in Gemeinschaft lebende Vereine, die unter dem Ordinarius stehen, zeitliche Gelübde von eins bis fünf Jahren ablegen, wieder austreten können, und dem Unterrichte und der Armen- und Krankenpflege sich weihen. Es gibt Männer- und Frauencongregationen. Die Erziehung der weiblichen Jugend wird fast ausschließlich durch letztere geleitet; die der Schulbrüder sind bei weitem noch nicht zahlreich genug, um das nämliche für die Knaben thun zu können. Sie erhalten, wenn sie wollen, eine legale Existenz. Ein Gesetz vom 2. Januar 1817, ein anderes vom 24. Mai 1825 schreiben die königliche Genehmigung vor, um sodann ankaufen und verkaufen, d. h. besitzen und empfangen zu können, wie der Staatsbürger, nur muß jedem Contract dieser Art eine staatliche Gutheißung vorausgehen. Manche, wie die Lazaristen, Sulpicianer, Brüder der christlichen Unterweisung, dann die vielen Verzweigungen der Hospitalinnen des hl. Vincenz von Paula, der Vorsichts-, Josephs-, Heilig-Kreuzschwestern, sind vom Staate gutgeheißen, und ihre Anstalten laufen keine Ge-

fahr. Viele andere hingegen sind in dieser Hinsicht nicht gedeckt, und eine despotische Regierung könnte unter dem Schein der Gesetze sich allerlei Plackereien gegen diese verdienstvollen Vereine erlauben, und sie selbst zwingen, sich aufzulösen. Hoffen wir, solches werde nicht geschehen. Die Thätigkeit dieser unzähligen Genossenschaften ist der Religion, der Erziehung, der christlichen Liebe unendlich förderlich; das meiste Gute, das in Frankreich so üppig emporblüht, und worauf wir mit allem Troste wieder blicken können, geschieht unter Zuthun der lehrenden und armenpflegenden Institute. — **Uebersichtliche Bemerkungen.** Im Jahre 1835 bestand der französische Clerus aus folgenden Mitgliedern: Erzbischöfe 14, Bischöfe 66, Domcapitulare 671, Ehrencanoniker 442, Pfarrer erster und zweiter Classe 3237, Desservanten 24,863, Vicare 7076, Aumôniers 1013, andere Hilfspriester 860, Professoren in den Seminarien 1226. Diese nebst mehreren andern annoch in der Seelsorge thätigen Priestern steigerte die Gesammtzahl auf 40,603. Da indessen nach den genauesten Angaben 52 bis 53,000 Priester für die gewöhnlichen Bedürfnisse nicht zu viel sind, so mußte dahin gearbeitet werden, die noch fehlenden zu gewinnen. Jedes Jahr nähert sich die Anzahl in bedeutendem Wachsthum der Normalzahl. Im J. 1844 waren die Desservanten auf 27,755 gestiegen, beinahe 3000 mehr als neun Jahre vorher, und die Vicare hatten sich auch verhältnißmäßig vermehrt. Die officiellen Listen liegen mir nicht vor, allein man wird nicht weit von der Wahrheit sein, wenn man die Succursalisten im heurigen Jahre auf 29,000 anschlägt, die Kapläne hingegen auf 9000. In Folge der neuesten Begebenheiten dürfte indessen eine minder rasche Zunahme eintreten, wenigstens auf einige Zeit. — Die Organisation der katholischen Kirche in Frankreich liegt nun in ihrem Thatbestande vor, und der christliche Statistiker kann darnach seine Bemerkungen stellen. Dieselbe läßt wohl in mehr denn einem Punct zu wünschen übrig; wo der weltliche Staat, und dazu ein nicht wohl geneigter, die Hände in die Angelegenheiten der Kirche legt, muß mancher Uebelstand sich ergeben. Geschieht dieß unberufen und unbefugt wie in Frankreich durch die organischen Artikel, welche nur mit Zustimmung des römischen Stuhls hätten sollen in Uebung treten, dann mag ein jeder sich überzeugen, daß es Napoleon nicht um die Selbstständigkeit und die freie Bewegung der Kirche zu thun war, sondern er vielmehr zu einem Ziel politischer Einheit sich ihrer zu bedienen gedachte. Dieß gilt auch mehr oder weniger von den Nachfolgern des Eroberers. Der Clerus hatte indessen mit sicherm Tacte seine Stellung begriffen, und sie mit erleuchtetem Eifer zum Besten der Kirche zu nützen gewußt. Die alten verwickelten Verhältnisse waren nicht mehr, ein neuer Schlag Bischöfe und Priester ging wie aus wohlgebauter Form hervor, eine kräftige Homogeneität der Ueberzeugung und eines einzigen Zieles ließ diese würdige Schaar in eine Masse zusammen fließen. Ueber den Ruinen des Vaterlandes und der gegenkirchlichen Bestrebungen der Kaisersmacht reichten sich die edlen Männer die Hand, und wie ein Phönix erstand die Kirche aus der Asche, blühend und lebenskräftig, und der Einheitsbund der Interessen der Kirche wider eine despotische Staatsgewalt ging immer mehr der Vollendung entgegen. Ohne Kampf geschah dieß wohl nicht, aber kampfgewandt mußte der Clerus werden eben deßhalb, weil die weltliche Macht ihm gesetzliche Fesseln vorzüglich im Gesetze des 18. Germinal schmiedete, wider die das Episcopat fortwährend ankämpfen mußte. So erklärt sich die Einheit des Clerus in Frankreich. Aber selbst so genommen, wie sie daliegt, ist die Organisation der Kirche Frankreichs nicht die übelste, namentlich wenn wir sie mit Teutschland vergleichen. Der Bischof ist freier, unbehinderter in Bildung und Sendung der Priester; das Domcapitel, das Generalvicariat, die Seminarien, der ungleich größere Theil der Pfarreien rc. werden durch den Bischof besetzt, selbst zu den Stellen, die der Staat vergibt, präsentirt der Bischof ausschließlich. Jene Schreibseligkeit der Teutschen, die sich leider auch der bischöflichen Kanzleien bemächtigt;

jenes Hin- und Herzerren bei Vergebung der einfachsten Stellen, wobei allgewöhnlich die Regierung siegt und der Bischof nachgeben muß; jene Bevormundung der Kirche, die von den bischöflichen Rundschreiben an bis in die kleinlichste Sacristeiangelegenheit niedersteigt, und den Diener der Kirche zehnmal zum unterthänigen Staatsdiener macht, dieß alles ist in Frankreich unbekannt. Der sichere Sinn der Franzosen hat die Priesterschaft in die Bahn der Freiheit einlenken lassen, und mit Ausdauer hat dieselbe die Freiheit für die Kirche geltend gemacht. Ohne Eintracht hätte dieß nicht zu Stande kommen können, und hierzu war eben das ungeschmälerte Walten des Episcopats nothwendig. Manche mögen die Rechte der französischen Bischöfe als zu groß, als ungeschichtlich und beinahe als uncanonisch betrachten. Solche Ansicht ist irrig, der wahre Geschichtskundige wird vielmehr einsehen, daß es Momente gibt, wo diese Gewalt der Einheit wegen im ausgedehntesten Sinne festzuhalten sei, ja noch durch Zuthun jedes Einzelnen womöglich nachhaltiger gemacht werden müsse. Solcher Art sind die Decennien der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts gewesen, und so muß es noch fordauern, bis die Kirche ihre völlige Unabhängigkeit in geistlichen Dingen errungen hat. In der Heranbildung des Clerus sind die Bischöfe in keinerlei Weise beschränkt; der Staat gibt den Episcopalschulen nichts, und die Kirche begehrt nichts, um in keiner Weise dem Staate ein Recht auf diese Schulen einzuräumen. Solches genügt indessen nicht. Die Bischöfe sind nicht nur die Wärter der Jugend der Seminarien, sie sind es der ganzen Jugend, und darum machen sie Anspruch auf Einfluß in der Erziehung überhaupt. Sie wollen die Lehrfreiheit, wie sie ehemals bestanden, und die erst sei 1809 durch Organisation der französischen Universität der Kirche entzogen ward. Dieß ist die eigentliche Lebensfrage zwischen Kirche und Regierung. Kein Monopol des Unterrichtes, sondern Freiheit — für den Privaten, um Schulen zu eröffnen; für den Bischof, in seine Seminare so viel Schüler anzunehmen, als er kann oder will; für den Vater, jene Institute für seine Kinder zu wählen, die seiner Ueberzeugung zusagen. Dieser Strauß ist noch nicht ausgekämpft, wird es auch sobald selbst unter der republikanischen Form nicht, wenn nicht alle Zeichen trügen. Allein der festen Haltung des Clerus muß endlich auch dieser Sieg gelingen, es muß ihm endlich gestattet werden, in Concurrenz mit der Universität zu treten, und auf die Erziehung der angehenden Geschlechter jenen Einfluß zu üben, den die Religion für Geist und Herz der Kinder in Anspruch nehmen muß. Möchten diese Grundsätze auch anderwärts Boden fassen, und nicht allein der Episcopat Frankreichs, sondern auch der Teutschlands und anderer Länder, das erhebende Bild einer edlen Unabhängigkeit und eines wohlbegriffenen Freiheitsinnes gegenüber der weltlichen Macht geben! Frankreich steht entschlossen da, und fürchtet selbst den Namen Republik nicht, der doch in seinen Gauen einen düstern Klang hat. Frankreich hat seit 60 Jahren sich von manchen Fesseln des ehemaligen Gallicanismus, von zeitlichem Gut wie von weltlicher Gunst frei gemacht, das Land wird sich auch von der Republik zu befreien wissen, wenn diese, statt das edle Gut der Freiheit ebenmäßig der Kirche zuzuerkennen, sich in die Wege der Despotie verrennen sollte. Dieß ist für den Augenblick die Aufgabe des Clerus, die beengenden Vorschriften eines unumschränkten Herrschers von der Kirche abzustreifen, und der Freiheit des Unterrichts vollends Bahn zu brechen. Möge der göttliche Erzhirt die zeitlichen Hirten fortwährend im Streite kräftigen, und ihnen den freudigen Muth und die feste Ausdauer bis ans Ende verleihen. [Guerber.]

Franz I., König von Frankreich. Seit 1494, dem Jahre, das Italiens Wunden öffnete, um sie nie wieder schließen zu machen, hatte unter Carl VIII., dann unter Ludwig XII., der Krieg der Franzosen anfänglich um das Königreich Neapel, dann um das Herzogthum Mailand, gedauert, als Ludwig XII., kurz nachdem er das von ihm eroberte Mailand sammt Genua verloren, Tournay an England ver-

pfändet, sein Bundesgenosse, der König von Navarra, alle seine Länder jenseits der Pyrenäen eingebüßt hatte, starb (1. Jan. 1515) und „der große Schlingel", der Alles zu Grunde richten werde, wie Ludwig seinen Nachfolger nannte, Franz I. den französischen Thron bestieg. Die That schien anfänglich diese Prophezeiung nicht zu erfüllen. Franz schlug die Schweizer bei Marignano und eroberte Mailand, knüpfte dann 1516 die Schweizer durch den ewigen Frieden, welcher seiner Kriegslust Söldner verschaffte, an sein Haus und erhob sich nun als Rächer des frühern Unglücks französischer Könige. Wirklich wurde auch durch dieses sein erstes siegreiches Auftreten Frankreich so furchtbar, daß, wenn nicht Kaiser Carl beständig versucht hätte, es zu verkleinern und zu zerstückeln, das Uebergewicht der Franzosen in Teutschland, Italien und Spanien durch nichts hätte aufgehalten werden können. So aber gelang es K. Carl von Spanien nicht nur die spanischen Länder zu vereinigen, sondern auch Franz bei der Bewerbung um die Kaiserkrone (1519) auszuschließen und so Frankreich, die Meeresseite ausgenommen, ringsum mit feindlichem Gebiete zu umschließen. Als Franz sich dieser Lage entwinden wollte, verlor er 1523 Mailand; als er es wieder gewinnen wollte, wurde er bei der Certosa von Pavia geschlagen (1525) und gefangen, nach Madrid abgeführt, und nur unter den härtesten Bedingungen konnte er seine Freiheit wieder erlangen. Der Friede von Cambray (5. August 1529) milderte zwar die Härte des Madrider Friedens, war aber selbst nur ein Waffenstillstand im langen, unseligen Kampfe der beiden größten Fürsten der Christenheit. Denn da Franz im offenen Kampfe gegen Carl nicht viel ausrichtete, unterstützte er die Fürsten des Schmalcaldischen Bundes gegen den Kaiser; der Landgraf Philipp von Hessen wurde sein Pensionär und mit französischem Gelde die Rückkehr der Herzogs Ulrich von Würtemberg betrieben, worauf der junge Herzog Christoph selbst an Franzens Hof geschickt wurde, dort seine Erziehung zu empfangen. Bis dahin hatte er selbst dem aufkeimenden Protestantismus in Frankreich zugesehen. Als aber die protestantischen Fürsten sich mit König Ferdinand vertrugen, verfolgte er die französischen Protestanten auf das Härteste, bis er im neuen Kriege mit Carl V. (1536—38) die teutschen Protestanten wieder brauchte. Als dann Paul III. einen zehnjährigen Waffenstillstand zu Wege brachte, verband sich Franz mit Sultan Soliman gegen Carl V.; ein neuer Krieg entbrannte, und schon zog Carl gegen Paris, als er noch nach der Schlacht von Cerisoles den Waffenstillstand von Crespy gewährte (14. Sept. 1545). Zwei Jahre später starb Franz I. Noch lebend hatte ihn das verdiente Geschick erreicht für die unsägliche Verwirrung, die er in Teutschland und Italien angerichtet. Während er die teutschen Protestanten gegen den Kaiser aufhetzte, die französischen Protestanten verbannen ließ und zum ungeheuren Aergerniß der Christenheit sich mit den Türken gegen das Bollwerk des Christenthums, das Kaiserthum, verband, starb zu seinem größten Schmerze der Dauphin, dann dessen Schwester Louise, die mit dem Kaiser vermählt werden sollte, dann Madelaine, die französisches Geblüt auf dem schottischen Thron zur Herrschaft bringen sollte, endlich auch der jüngste von seinen Söhnen, Carl Herzog von Orleans, der durch den Frieden von Crespy Mailand erlangen sollte (1545), und dieser Kampfpreis in so vielen Kriegen fiel nun dem Sohne des Kaisers, Philipp II. zu. Ein ähnliches Geschick verfolgte das ganze mit Sünden beladene Geschlecht der Valois, Heinrich II., Franz II., Carl IX., Heinrich III., vier Könige, die schnell nacheinander zum Theil gewaltsam enden und dem von Franzens Mutter verfolgten Geschlechte der Bourbonen schon 1589 Platz machen. Wodurch aber das Andenken Franz' I. besonders unheimlich wurde, war das 1515 durch den Kanzler de Prat und die Cardinäle von Ancona und Santiquatro abgeschlossene Concordat mit Papst Leo X., welches die pragmatische Sanction in mehreren wichtigen Puncten abrogirte (siehe Fleury hist. eccles. Bruxelles, t. XXIV. p. 415—429) und die Ernennung der Bischöfe dem Könige in die Hände legte. Diese Macht, ausgeübt von einem

Könige, über dessen Hof man Benvenuto Cellini's Schilderungen nachlesen muß, stürzte die Kirche in das Verderben und bereitete die Hugenottenkriege vor, welche nimmermehr hätten stattfinden können, würde nicht der König die Leitung der Kirchen bloßen Hofleuten anvertraut, dann Abteien auf das Gewissenloseste der Corruption Preis gegeben, die Depravation unter das Volk hineingeschleudert haben. Wie heutigen Tags die Revolution auf die Periode der Unzucht, Heuchelei und Ungerechtigkeit kommen mußte, um die Pflichtvergessenheit der Fürsten zu züchtigen, so mußten auch diese schrecklichen Kriege kommen, um das künstliche Gebäude äußerster Verworfenheit in Trümmer zu werfen und einem Vincenz von Paula und ähnlichen geistigen Wiedererneuerern Frankreichs den Weg zu ebnen. Man muß die Schilderungen der innern Zustände Frankreichs von Correro (bei Tomaseo relazioni degli ambasciadori veneti, Bd. I. S. 128) gelesen haben, um das innere Gewicht der Protestationen der Universität, des Parlamentes, des Decans der Kirche von Paris gegen das Concordat gehörig zu würdigen. Endlich wurde es mit Modificationen angenommen (vgl. d. Art. Concordate Bd. II. S. 754). Was Franz selbst davon hielt, geht aus den Worten hervor, die er nach Abschluß desselben an de Prat richtete: questa bolla (der päpstliche Erlaß darüber) mandera me e te a casa del diavolo. [Höfler.]

Frater, s. Conversi.

Fraticellen, Secte der, auch Fratricellen, Fratricellen della opinione, Bisochi, Bizochi, Bighini, Bocasoti, Vocasoti u. s. w. genannt. Anfangs wurde der italienische Name „Fraticelli" überhaupt und ohne Nebenbedeutung für die mindern Brüder des Ordens des hl. Franciscus gebraucht, sowie dann später umgekehrt dieser Name öfter als Schwimpfwort für Alle galt, welche in Kleidung, Lebensweise und Ascese mit den Mönchen einige Aehnlichkeit hatten, oder nicht approbirten Orden angehörten oder mit absonderlichen Strengheiten ein scheinheiliges Spiel trieben oder unter frommen Formen schismatische und häretische Meinungen verbargen und verbreiteten. Demnach sind unter den „Fraticellen", wenn sie in mittelalterlichen Schriften genannt werden, nicht immer jene gemeint, von denen hier die Rede ist. Andererseits werden die eigentlichen Fraticellen oft mit den Beghinen und Begharden, mit den Brüdern und Schwestern des freien Geistes (s. d. A.) und andern spiritualistischen Ketzern ihrer Zeit vermischt, theils, weil diese verschiedenen Secten in vielen Stücken sich ähnlich waren, theils weil die Fraticellen sich öfter unter andere Namen versteckten oder in andere Genossenschaften sich einschlichen und hinüberwirkten, wie sie z. B. die religiösen Vereine der Beghinen und Begharden ansteckten (s. Art. Beghinen). Uebrigens kommen die eigentlichen Fraticellen schon gleich im Anfange nebenbei unter den Beinamen Bighini (vom italienischen bigio, grau, aschfarbig, von der grauen Farbe ihrer Kutten) und Bisochi oder Bizochi (vom italienisch. bisaccia, Bettelsack) vor. Der Name Bocasoti, der ihnen gleichfalls zugelegt wurde, scheint aus Bisochi entstanden zu sein. — Die Secte der Fraticellen leitet ihren Ursprung nicht von dem Catharer Armann Pungilupi von Ferrara († 1269), sondern von einer Fraction des Franciscanerordens her, welche die Armuth und Lebensweise des hl. Franciscus buchstäblich beibehalten wissen wollte. Diese Fraction theilte sich wieder in zwei Theile, in Solche, welche bei Verfolgung dieses Zweckes keine Abwege betraten, sich nicht von der Gemeinschaft des Ordens trennten, nicht in ein schismatisches und häretisches Verhältniß zum apostolischen Stuhl traten, und in Solche, welche, weil die Ordensobern, der bei weitem größte Theil der übrigen Franciscaner und die Päpste vor ihnen und ihren Capuzen nicht niederfielen und anbeteten, sich zuletzt gewaltsam von dem Orden lostrennten, eigene schismatische und häretische Genossenschaften bildeten, mit diabolischem Bettelstolze den Primat und die gesammte Hierarchie der katholischen Kirche den bisherigen Inhabern entrissen und auf sich übertragen erklärten, und dadurch die

Secte der Fraticellen begründeten. Der Keim zu den Streitigkeiten und Kämpfen zwischen einer in Hinsicht auf Armuth und strenge Lebensweise buchstäblich an den hl. Franz und seine Regel sich anschließenden Partei des Ordens und zwischen einer mildern Partei war noch vor dem Tod des hl. Ordensstifters hervorgetreten und mußte sich nach seinem Tode um so mehr entwickeln. Um den unerbaulichen Streitigkeiten ein Ziel zu setzen, schritten die Päpste mit ihrer Autorität ein. So erließen die Päpste Gregor IX. im J. 1231 (s. Emman. Roderichs Collect. privileg. regul. mendic. et non mendicant. t. I. p. 7), Innocenz IV. im J. 1245 (ibid. p. 13), Alexander IV. im J. 1257 (Annal. Min. von Wadding. Lugd. 1628, t. II. in regest. Pontif. p. 48) im mildern Sinne gehaltene Erklärungen der Regel des hl. Franciscus, die jedoch noch streng genug waren, und glaubten, indem sie alles bewegliche und unbewegliche Minoritengut unter das Dominium der römischen Kirche stellten und den Orden und dessen Glieder nur für Nießbraucher erklärten, auch den für die Armuth kämpfenden Eiferern und Spiritualen zu entsprechen. Allein weder die päpstlichen Entscheide noch die Strafen der Ordensobern vermochten eine Fraction dieser Zelatoren zu überwältigen. Da erließ Papst Nicolaus III. im J. 1279 abermals eine Declaration der Regel, und zwar eine sehr genaue und weitläufige (Sext. Decret. l. V. tit. XII. de Verb. signif. c. 3), auf welcher die spätern Päpste fortbauten, doch auch dieser setzten die unverbesserlichen Fanatiker hochmüthigen Trotz entgegen, und da Nicolaus darin das Verbot der Privaterklärung der Regel aussprach und dem päpstlichen Stuhl allein das Recht vindicirte, die Regel zu declariren, so fingen sie bereits an, dem päpstlichen Stuhle das Recht zu einer solchen Erklärung in Abrede zu stellen und die katholische Hierarchie und Kirche als gänzlich verderbt darzustellen. Ohne Zweifel wirkten auf sie, wenn auch zum Theil unbewußt, die Nachklänge des Albigenser- und Waldenserthums ein, noch mehr aber die dem Abte Joachim von Floris in Calabrien beigelegten Weissagungen (s. Art. Joachim), welche sie auf sich bezogen, über den auf das Jahr 1260 eintretenden Untergang der verderbten Kirche und über ihre herrliche Wiederauferstehung mit dem Anbruche des neuen Weltalters des hl. Geistes, ferner das von dem Franciscaner-Zelator Gerhard um 1254 verfaßte Introductorium zu Abt Joachims Evangelium aeternum, wonach das neue Evangelium des hl. Geistes durch die armen Mönche des hl. Franciscus werde eingeführt werden, endlich auch die verwandten Blasphemien des Franciscaners Peter Johann Oliva von Beziers († 1297), auf den alle Fraticellen stets große Stücke hielten und der in seinen Schriften, besonders der Postille über die geheime Offenbarung, den Sturz der babylonischen Hure (d. i. der römischen Kirche) und die mit dem hl. Franciscus beginnende sechste Glanzepoche der Kirche verkündete (s. Hist. Eccl. Alex. Nat. saec. 13 und 14. c. 3. art. 9). Doch muß auch zugestanden werden, daß allerdings in manchen Franciscaner-Conventen bedeutende Laxitäten in Bezug auf die Armuth vorkamen, namentlich unter dem Generalate des Aquaspartanus, weßhalb drei Häupter der Zelatoren, ein gewisser Raymund, Peter von Macerata und Thomas von Tolentino, die schon früher behauptet hatten, der Papst könne einen von Gott geoffenbarten und durch das Leben der Apostel empfohlenen Stand nicht verändern, um 1289 abermals Wirren erregten und vom Generale eingesperrt wurden (s. Annal. Waddingi edit. cit. ad a. 1275 n. 2 und ad a. 1289 n. 23). — Nach diesen Vorgängen wagten es zwei Häupter dieser Partei, die bis zum J. 1294, ungeachtet der von ihr heraufbeschworenen Kämpfe, sich doch von dem Orden noch nicht getrennt hatte, um eine solche Trennung anzuhalten. Hierüber erzählt Jordan in seiner Chronik zum J. 1289 Folgendes: „Peter von Macerata und Peter von Fossombrone waren Apostaten des Minoriten-Ordens und Häretiker. Sie baten bei Papst Cölestin (V.) um die Erlaubniß zur Führung eines eremitischen Lebens, um auf diese Weise die Regel des hl. Franciscus buchstäblich beobachten zu können, und Cölestin gewährte

ihnen und ihren Anhängern die Bitte in reiner aber gefährlicher Einfalt. Es hingen ihnen aber mehrere Apostaten an, welche den Stand der Communität und die päpstlichen Declarationen der Regel verwarfen und sich Brüder des hl. Franciscus nannten, die Laien (unter ihren Anhängern) nannten sie Bizochen, Fraticellen und Bocasoten. Sie lehrten, daß ein Engel den Papst Nicolaus III. seiner päpstlichen Autorität entkleidet habe, und seit dieser Zeit, sagten sie, hat es keinen Papst noch einen wahren Prälaten oder Priester mehr in der Kirche gegeben, außer bei ihnen, denn nur sie gehen auf dem Wege Gottes, nur sie sind in der wahren Kirche. Und sie änderten ihre Namen, Peter de Macerata nannte sich Liberatus, der Andere aber (d. i. Peter von Fossombrone) Angelus, weil er Erscheinungen von Engeln zu haben vorgab" (s. Muratori's Antiquit. Ital. t. IV. p. 1020). Es mag sein, daß unter Cölestin V. noch nicht alle Fraticellen sich an der von Jordan berichteten Ketzerei betheiligten, und zweifelsohne hat wenigstens die Person Cölestins Gnade in ihren Augen gefunden, aber unter Papst Bonifaz VIII., welcher alle Verordnungen Cölestins annullirte und auch diesen neuen Orden der armen Cölestiner-Eremiten aufhob, geriethen sie dadurch in eine Lage, welche ihnen nicht mehr gestattete, das unter ihnen schleichende Gift der Apostasie und Häresie zurückzuhalten. Papst Bonifaz, erzählt Jordan (s. bei Muratori loc. cit.), verdammte die Secte der Fraticellen oder Bizochen, und da er gegen sie durch Inquisitoren inquirirte, verließen sie die Stadt und gingen nach Sicilien. Dort, nachdem sie gegessen und getrunken, standen sie auf zu spielen, musicirten mit Rohrpfeifen und sprachen: Exultet Ecclesia meretrix, exultet! Sodann zerbrachen sie, zum Zeichen ihrer Verachtung der römischen Kirche, die Rohrpfeifen und einen Kelch und siedelten nach Griechenland über, wo sie ihre Irrthümer verbreiteten. Als Bonifaz den Patriarchen von Constantinopel und die Erzbischöfe von Paträ und Athen beauftragte, gegen sie zu procediren, begaben sie sich nach Achaja. Damals floh der Bruder de Bosicis mit den Büchern des Peter Johann von Beziers (Oliva) aus der Provence (wo wie in Sicilien und der Mark Ancona sich Hauptsitze der Fraticellen constituirten und lange Zeit erhielten), ließ sich in der Kirche des hl. Petrus (zu Rom) durch fünf Bighinen und dreizehn Weiber zum Papst wählen, und floh mit Angelus und Liberatus und ihrem Anhang (d. i. nach Sicilien und von da nach Griechenland). So Jordan; vgl. Annal. Raynald. ad a. 1294 n. 26, 1297 n. 55—56; Annal. Wadding. edit. cit. ad a. 1294 n. 9, 1301 n. 1, 1302 n. 7. Die Fraticellen ließen sich also durch Bonifazens Edicte nicht abwendig machen, sondern setzten ihren Widerstand fort. Zum Theil wieder nach Italien zurückgekehrt, verbreiteten sie sich hier sehr stark, indem nicht bloß unzufriedene Minoriten-Apostaten, sondern auch Abtrünnige aus andern Orden ihnen zuströmten und sie viele Laien als Tertiarier oder Pönitenten an sich zogen. Vergebens suchte auch Papst Clemens V. alle Streitigkeiten zwischen den Franciscanern überhaupt beizulegen und publicirte auf der allgemeinen Synode zu Vienne (1311—1312) eine neue Declaration der Regel des hl. Fanciscus — einige Erfolge abgerechnet, verharrten die hochmüthigen Armuthseiferer in ihrer heillosen Sectirerei, verbreiteten sich außerhalb Italiens und der Provence noch an vielen andern Orten, hielten überall eigene Conventikel, setzten sich eigene Vorsteher, errichteten oder bezogen eigene Häuser, bettelten wie die approbirten Bettelmönche, machten sich allenthalben als buchstäbliche Beobachter der Regel des hl. Franciscus und als von Papst Cölestin V. approbirte arme Cölestiner-Eremiten geltend, und thaten sich besonders viel auf ihre kläglichen, kurzen und engen Kutten und spitzigen Capuzen zu Gute. Daher sah sich Papst Johann XXII. genöthiget, gegen diese Sectirer einzuschreiten, was durch eine eigene Bulle (1317) geschah. In dieser Bulle werden sie a) als „profanæ multitudinis viri" bezeichnet „qui vulgariter Fratricelli seu fratres de paupere vita, Bizochi sive Beguini vel aliis nominibus nuncupantur" und sich gebärden, als

wäre ihre Secte ein von der Kirche approbirter Orden; b) heißt es darin, sehr viele dieser Sectirer gäben sich für buchstäbliche Beobachter der Regel des hl. Franciscus aus, und steiften sich entweder auf die von Papst Cölestin V. ertheilte aber von Bonifaz VIII. wieder aufgehobene Approbation oder auf die Genehmigung ihrer Lebensweise durch Bischöfe und andere kirchliche Obern; c) bemerkt die Bulle weiter, gäbe sich wieder ein Theil dieser Sectirer als Tertiarier des hl. Franciscus, Pönitenten genannt, aus; endlich d) werden sehr viele von ihnen als Abirrende von der katholischen Lehre, Verächter der Sacramente und Verbreiter anderer Irrlehren bezeichnet (s. Extravag. Joh. XXII. tit. 7). Wenn hier die Ketzereien der Fraticellen bloß im Allgemeinen angedeutet werden, so hat dieß zum Theil seinen Grund darin, daß diese Sectirer kein einheitliches Glaubenssymbol hatten, sondern unter sich selber je nach Privatansichten, Umständen, Verhältnissen und Berührungen, in die sie geriethen, aus einander gingen. Dennoch hielten sie an jenen Hauptpuncten fest, mit denen sie gleich anfangs in die Reihe der Häretiker traten, daß, weil die Päpste sich angemaßt, die Regel des hl. Franciscus auf Kosten der wahren Franciscaner-Armuth zu erklären, welche weder den Einzelnen noch der Communität den kleinsten Besitz erlaube, die ohnehin wegen ihres Reichthums und Verderbens dem Sturze geweihte römischkatholische Hierarchie alle ihre Gewalt verloren habe, welche nunmehr auf die Kirche der armen Fraticellen übergegangen sei. Dieses ersieht man unter Anderm aus der Bulle des Papstes Johann XXII. vom J. 1318 gegen den Minoriten Heinrich de Ceva, eines der vorzüglichsten Häupter der Fraticellen in Sicilien, worin diesen Fraticellen folgende Irrlehren zugeschrieben werden: 1) sie unterscheiden zwei Kirchen, eine fleischliche, reiche, mit Lastern befleckte, mit dem römischen Papst, den Cardinälen und Bischöfen an der Spitze, und eine arme, tugendreiche und wahre Kirche, welcher sie, die allein mit der geistlichen Gewalt ausgerüstet seien, vorstehen; 2) sie geben sich für die Wiederhersteller des ganz und gar verloschenen evangelischen Lichtes aus; 3) sie behaupten, daß auch die rechtmäßig Ordinirten durch Sünden ihre Gewalt verlieren; 4) sie verbieten das Schwören, verachten die Ehe, bringen allerlei über das Ende der Welt, den Antichrist ꝛc. vor (s. Annal. Raynald. ad a. 1318, n. 45—53). Gleichfalls wird dieses aus einer Bulle des Papstes Clemens VI. an die katholischen Bischöfe des Orients sichtbar, worin er sie auffordert, gegen jene Minoriten-Missionäre zu procediren, welche in Armenien, Persien und andern Theilen des Orients verbreiteten, in der römischen Kirche sei alle Heiligkeit zu Grunde gegangen, die Päpste hätten keine Schlüsselgewalt mehr, diese sei auf sie (die Fraticellen) übergegangen (Annal. Raynald. ad a. 1344 n. 8). Und wirklich fuhren die Fraticellen, wie sie schon im Anfang gethan, fort, unter sich Bischöfe, Cardinäle und Päpste zu wählen (s. Annal. Wadding. edit. Lugd. t. IV. 1637. ad a. 1374 n. 20 etc.). Von andern Verirrungen, die vielen Fraticellen, Bizochen, Begharden, Beghinen und andern Secten seiner Zeit gemeinsam waren, entwirft Alvarus Pelagius, Pönitentiar des Papstes Johann XXII., folgendes Bild: sie scheuen das Joch des Gehorsams, geben sich für approbirte Religiosen aus, zeigen sich anfangs öfter eifrig doch fallen sie bald wieder ab, sind sehr arbeitsscheu und entschuldigen ihre Faulheit mit den Texten: betet ohne Unterlaß, Maria hat den besten Theil erwählt, halten nirgends eine bleibende Stätte, sondern schwärmen ohne Unterlaß herum, sind immer auf Wallfahrten begriffen, verkehren ihre gepriesene Strenge, Abstinenz und Armuth ins Gegentheil, können mit dem weiblichen Geschlechte besonders Tretiarerinnen gut umspringen, lehren und sind Idioten und aus Sauhirten, Köhlern, Zimmerleuten ꝛc. bestehendes Gesindel, sind dem größern Theile nach keine Priester und maßen sich doch priesterliche Functionen an, haben zwar auch Priester, denen aber die Cura fehlt ꝛc. (l. de planctu Eccl. l. 2.) Was in dieser Beschreibung besonders auffallen könnte, ist, daß auch die Fraticellen und Bizochen dem

größern oder größten Theile nach als Laien und Tertiarier bezeichnet werden, allein das scheint auch wirklich, wenn nicht überall so doch an vielen Orten der Fall gewesen zu sein und stimmt mit den päpstlichen Bullen und mehreren Berichten zusammen, wonach die Franciscaner-Apostaten sich mit zahlreichen Tertiariern und Pönitenten aus dem Laienstande verstärkten, sowohl mit unverheiratheten als verheiratheten, welche dann auch, ohne ordinirt worden zu sein und die Schlüsselgewalt empfangen zu haben, nicht selten Beicht hörten, Ablässe ertheilten und Predigten hielten; ja, selbst die Häupter der Fraticellen gehörten zuweilen dem Stande der Laien-Tertiarier an; so stand um 1331 der Secte der Fraticellen in Sicilien ein unwissender Laie, Angelus de Valle Spoletana vor, daher Papst Johann XXII. den Bischof von Melfi und die dortigen Inquisitoren beauftragte, gegen diesen Angelus und die andern Sectirer, welche, ohne die Claves zu haben, dennoch Ablässe ertheilten und Beicht hörten, canonisch zu procediren (s. Annal. Raynald. ad a. 1331 n. 6). — Papst Johann XXII. erneuerte zu wiederholten Malen, namentlich 1322, 1331, 1334 das gegen die Fraticellen 1317 erlassene Edict (s. ad hos annos bei Raynald, Wadding); gegen sie schritten auch die Päpste Benedict XII. 1335 und 1336, Clemens VI. 1344 und 1346, Innocenz VI. 1354 und 1357, Urban V. 1368 ein (ibid.). Dennoch und obwohl viele Fraticellen verbrannt wurden, wollte es mit ihnen kein Ende nehmen, vorzüglich weil sie es verstanden, durch ihre Scheinheiligkeit das Volk zu bethören. So standen sie um 1374 zu Perugia in großem Ansehen, und erlaubten sich gegen die Franciscaner daselbst die unverschämte Ausgelassenheit, ihnen die Hemden und Schweistücher am Halse vor allem Volk auf öffentlicher Straße herauszuziehen mit der höhnischen Frage, ob dieses die Regel des hl. Fanciscus sei. Allein diese Unverschämtheit kam ihnen theuer zu stehen. Die bedrängten Minoriten beriefen den hl. Franciscaner Eremiten Paulutius, um durch ihn das Volk zu belehren. Paulutius veranstaltete mit den Fraticellen ein öffentliche Zusammenkunft und fragte sie um die Gründe, warum sie sich für die alleinigen wahren Schüler des hl. Franciscus, die Minoriten hingegen für entartete Söhne desselben hielten. Weil ihr, lautete die Antwort, ein laxes Leben führt und Uebertreter der Regel des Heiligen seid, wir aber sind unter Leiden und Verfolgungen die treuesten Beobachter derselben. Nun aber entgegnete Paulutius: Nichts hat der hl. Franciscus öfter und dringender seinen Brüdern geboten, als den Gehorsam gegen den Papst, wie könnt ihr also, die ihr dem Papste und den von ihm eingesetzten Prälaten nicht gehorcht, euch mit der Regel des Heiligen so brüsten, da ihr die Substanz derselben verwerft und euch mit den grünen Blättern begnügt? Die Fraticellen verstummten, um ihre Autorität war es geschehen. Gleichzeitig trug sich zu Perugia Folgendes zu. Ein vornehmer Perugianer hatte einigen Fraticellen die Hälfte seines Sommerhauses außerhalb der Stadt überlassen. Er bezog zur Zeit der erwähnten Zusammenkunft die andere Hälfte und machte die unerwartete Entdeckung, wie eben zwei Fraticellen arg mit einander stritten, indem der Eine dem Andern vorwarf, daß er als wahrer Papst anerkannt und verehrt sein wolle, dieser aber dem Andern, daß er ihm, dem canonisch zum Papst gewählten, den Gehorsam versage. Diese Entdeckung, verbunden mit dem Resultate der Zusammenkunft des Paulutius mit den Fraticellen, trieb den bisherigen Gönner derselben zu weitern Nachforschungen an, aus denen sich ergab, daß sie eine eigene Hierarchie, bestehend aus Papst, Cardinälen und Bischöfen, für ihre einzig wahre und arme Kirche zusammengezimmert hatten. Dadurch kam das Volk vollens zur Klarheit und vertrieb die Heuchler aus dem Gebiete der Stadt (Annal. Wadd. t. IV. edit. Lugd. 1637, ad a. 1374 n. 20 sq.). Damals war es auch, daß die gotterleuchtete hl. Brigitta (s. d. A. Bd. II. S. 160) durch einen frommen Minoriten den Fraticellen, welche die Autorität des Papstes läugneten und den katholischen Priestern die Gewalt der Consecration des Leibes Christi absprachen, sagen ließ: Ihr

kehrt den Hintertheil des Hauptes (eine treffliche Anspielung auf die Capuze!) zu Gott und darum seht ihr ihn nicht, wendet ihm das Angesicht zu und ihr werdet ihn schauen (Revel. S. Birg. l. 7. c. 6). Noch im 15ten Jahrhunderte hatten die Päpste gegen die Fraticellen zu kämpfen. Papst Martin V. erließ 1418 an Bischöfe und Inquisitoren eine Bulle gegen die mit verschiedenen Ketzereien befleckten „fratres de opinione seu fraticellos," mit dem Auftrag, gegen sie und ihre vornehmen Beschützer, zu deren „Curien" sie sich geflüchtet hatten, zu verfahren, schickte 1421 Kriegsschaaren in die Mark, wo sie in den Castellen ihrer Beschützer nisteten, und ließ 1428 ihr Hauptnest, das Castell „Magnalata" zerstören. Zugleich stellte er den Jacob Picenus und den hl. Johann von Capistran im J. 1426 zu Inquisitoren auf. Auch Papst Eugen IV. schritt 1432 gegen sie ein und bestätigte den Capistran in seinem Amte. Unter Nicolaus V. erhielt Capistran 1447 abermals den Auftrag, die „in plerisque mundi partibus" verbreitete Secte „quæ Fraticellorum della opinione vocatur," durch seine Klugheit und seinen Eifer auszurotten und den katholischen Glauben anzupflanzen; andererseits kam es unter diesem Papst nochmals zur Anwendung von Waffengewalt. Uebrigens ersieht man aus dem Auftrage des Papstes Nicolaus V. an Capistran, wie zahlreich die Fraticellen noch damals selbst außerhalb Italiens vorhanden waren, doch verschwinden sie gegen Anfang des 16ten Jahrhunderts (Annal. Rayn. und Wadd. ad ann. cit.). Nicht mit Unrecht kann man den Fraticellen jene sogenannten Spiritualen unter den Minoriten beirechnen, welche, wie Michael von Cesena, Occam und Andere, zur Zeit König Ludwig des Bayern den Papst Johann XXII. wegen seiner Entscheidung über die Armuth Christi und der Apostel für einen Ketzer und des Papstthums verlustig erklärten, insoferne sie, ob auch früher Gegner der Fraticellen, nach der ihnen mißliebigen päpstlichen Entscheidung der Hauptsache nach mit ihnen übereinstimmten. Vgl. die Art. Beghinen, Bizochen, in Ersch und Grubers Encyclopädie den Art. Fraticelli, Mosheims Schrift „de Beghardis et Beguinabus," Lipsiæ 1790, und dessen Kirchengesch. Bd. II. S. 706—735, Heilbronn 1772. [Schrödl.]

Fratres Caulitae, s. Carthäuserorden.

Frauen bei den alten Hebräern. Die hebräischen Frauen theilten im Allgemeinen die Geltung und Lage des Weibes im Orient überhaupt; doch waren sie verhältnißmäßig viel höher geachtet. Wenn die Polygamie unstreitig am meisten zur Erniedrigung des weiblichen Geschlechtes beiträgt, so wird man auch die Hauptursache dieser bessern Werthschätzung in der mindern Verbreitung der Vielweiberei bei den Hebräern zu suchen haben. Die uralte Gewohnheit (vgl. Genes. 4, 19.) gestattete zwar Mose nicht, diesem Mißbrauche ein directes Verbot entgegenzusetzen, aber er suchte ihn durch Hinweisung auf die ursprüngliche Einrichtung der Ehe (Genes. 1, 27.; 2, 24.) zu beschränken und zu untergraben, was auch wirklich in dem Grade erzielt wurde, daß schon zur Zeit der Könige die Vielweiberei unter dem Volke äußerst selten war und nach dem Exil fast ganz verschwand. Auch die bei den Orientalen und mehreren andern Völkern gangbare Sitte, die Frauen durch Kauf zu erwerben, mußte sehr viel zu deren Erniedrigung beitragen. Bei den Hebräern, wo diese Sitte gleichfalls schon in der Urzeit vorhanden (Genes. 34, 12.) und durch die mosaische Gesetzgebung nicht aufgehoben wurde (vgl. Exod. 22, 16. Deut. 22, 29.), war sie jedoch dem weiblichen Geschlechte weniger nachtheilig, indem man den Kaufpreis wenigstens in späterer Zeit fast wie ein Geschenk an den Vater und die Brüder der Braut betrachtete. Eine andere Art bei den Hebräern, sich eine Frau zu erwerben, nämlich durch persönliche Leistungen, wie durch Dienste im Hause des Vaters (Genes. 29, 15.), oder durch Auszeichnung im Kriege (Jos. 15, 16. Richt. 1, 13. 1 Sam. 18, 25.), konnte für ihre Geltung nur vortheilhaft wirken. Das Verhältniß der Frau zum Manne war das der strengen Subordination (Genes. 3, 16.); aber der Mann sollte die vollkommene Herrschaft über seine Frau nicht durch verletzende Behand-

lung mißbrauchen, sondern ihr Liebe, Achtung und Vorsorge erweisen (Genes. 2, 24. Sir. 25, 1. 2.); auch das Gebot für die Kinder, Vater und Mutter zu ehren (Exod. 20, 12. Levit. 19, 3. Deut. 5, 16.) und die Strafgesetze über die Mißhandlung beider Eltern (Exod. 21, 15. 17. Levit. 20, 9. Deut. 21, 18 ff.) involviren für den Mann jene Anforderung. Nach einem alten Herkommen durfte dieser aber seine Frau entlassen, was Mose mit der besondern Bestimmung zu Recht bestehen ließ, daß dazu ein Scheidebrief ausgefertigt werden mußte (Deut. 24, 1.), wogegen die Frau die Ehe nicht lösen konnte; erst zur Zeit Christi haben sich vornehme hebräische Frauen zuweilen diese Freiheit herausgenommen (Joseph. Antt. XV. 7, 10.). Es hatte auch die Frau an der Hinterlassenschaft des verstorbenen Mannes gesetzlich keinen Antheil, sondern ward zu ihrem Unterhalte an die Söhne gewiesen, oder an die gesetzlichen Erben unter den Verwandten (Num. 27, 8 ff.); zuweilen kehrte sie wieder in ihr elterliches Haus zurück (Levit. 22, 13.). Wenn in dem alten Testamente öfters Drohungen gegen die Unterdrücker der Wittwen ausgesprochen werden, und die Ermahnungen zu ihrer Unterstützung und gerechten Behandlung immer wieder kehren (vgl. Deut. 10, 18.; 25, 17. 27, 19. Ezech. 22, 7. Zach. 7, 10.), so ist daraus zu erkennen, daß ihre Lage nicht selten eine traurige und harte war, was auch daraus erhellt, daß Klagl. 1, 1. das verödete Jerusalem mit dem Zustande einer Wittwe verglichen wird. Was die häusliche und gesellige Sitte angeht, so lebten die hebräischen Frauen in großer Zurückgezogenheit. Doch konnten sie und die Jungfrauen nicht bloß im Patriarchalalter, sondern auch in spätern Zeiten öffentlich erscheinen, und waren wenigstens im Bürgerstande von dem Umgange mit den Männern nicht ausgeschlossen (vgl. Genes. 24, 15.; 29, 9. Exod. 2, 16.; 21, 22. 1 Sam. 9, 11. 2 Sam. 19, 5. Matth. 9, 20.; 12, 46.; 26, 7. Joh. 4, 7.; 12, 2.). Aber schon in jener frühern Periode begegnet man der Verschleierung (Genes. 24, 56.), die vermuthlich später in den Städten, wo die Einschränkung am größten war (2 Macc. 3, 19.), in gewöhnliche Uebung kam. Bei dem patriarchalischen Nomadenleben bewohnten die Frauen eine besondere Abtheilung des Zeltes, oder sie hatten ein eigenes (Genes. 24, 67.; 31, 33.); in der Folge scheinen sie nur in den Palästen der Reichen eine streng abgeschiedene Wohnung gehabt zu haben; diese verschlossen sie in den Harems (vgl. Esth. 2, 3. 14 f.), die von Verschnittenen bewacht wurden (2 Kön. 24, 15.). Ein wichtiger Theil ihrer Beschäftigung war die Erziehung der Kinder; während der ersten Jahre besorgten sie diese für die Knaben und Mädchen (Sprüchw. 31, 1.), und letztere blieben bis zu ihrer Verheirathung unter der mütterlichen Leitung. Sonst beschäftigten sie sich mit der Küche und Hauswirthschaft, auch spannen sie Wolle und Flachs, webten Zeuge, verfertigten Kleidungsstücke, und zwar nicht bloß für den Bedarf des eigenen Hauses, sondern auch zum Verkaufe (1 Sam. 2, 19. 2 Sam. 13, 6. 8. Sprüchw. 31, 13—22.). [A. Maier.]

Frauen, religiöse Congregationen und Vereine von. Was zunächst im Allgemeinen die Form und Verfassung der weiblichen Vereine anlangt, so gehören die meisten derselben in die Reihe der Congregationen, manche aber sind einfache Vereine zu einem löblichen Zwecke, dessen Erreichung durch bestimmte, in den Satzungen ausgesprochene Mittel erleichtert werden soll. Der Chronologie ihrer Entstehung nach sind die wichtigsten dieser Frauenvereine 1) die Congregation der Dimessen (Sittsamen, Ehrbaren) für Jungfrauen und Wittwen, in den venetianischen Staaten. Die Stifterin derselben ist die Wittwe Dianira Valmarana, welche nach dem Tode ihres Gemahls und ihres einzigen Sohnes in ihrem Geburtsorte Vicenza in der Kleidung einer Tertiarierin des Franciscanerordens mit einer armen Frau in einem eigenen Hause unter der Leitung des Franciscaners Anton Pagani ganz der Tugendübung leben wollte. Ihrem Beispiele folgte auch ihre Muhme mit einigen frommen Frauen in einem andern Hause, und P. Pagani verfaßte jetzt für beide Häuser Statuten, welche 1584 die kirch-

liche Bestätigung erhielten. Bald erhoben sich auch an andern Orten mehrere Häuser dieser Art, und Dianira stand ihnen bis zu ihrem 1603 erfolgten Tode als Generalsuperiorin vor. Es konnten nur solche Individuen in das Institut aufgenommen werden, welche nicht durch verbindliche Rücksichten in der Welt zurückgehalten wurden. Die wirkliche Aufnahme erfolgte nach einem dreijährigen Noviciat, und auch noch in den zunächst folgenden zwei Jahren war die Entlassung möglich; ein Haus sollte nur acht oder neun Dimessen mit der erforderlichen Anzahl Dienerinnen zählen und nicht weit von einem andern gelegen sein. Diese beiden oder höchstens vier Häuser zusammen wählten jährlich eine Superiorin, welcher zwei Adjutantinnen oder Majorinnen (auch consultrices genannt) zur Seite standen. Unterweisung ihres Geschlechts in den christlichen Wahrheiten, fleißiger Besuch des Gottesdienstes und der Spitäler für weibliche Kranke, öfterer Empfang der hl. Sacramente sind ihre vornehmsten Verpflichtungen. Sie nennen einander aus Demuth nicht Signora, sondern bloß Madonna. Ihre Kleidung mußte von dunkler Farbe sein. Ihre Anstalt fand an vielen Orten der venetianischen Staaten Aufnahme (vgl. Helyot, Kloster- und Ritterorden, teutsche Uebersetzung, Bd. VIII. S. 12 f.; Philipp. Bonani, Catal. Ord. Religios. pars II. nro. 108). — 2) Die Frauen des Fleisch gewordenen Wortes wurden von Johanna Maria Chézard de Matel (1596—1670) zur Verherrlichung des Geheimnisses der Menschwerdung Christi 1625 zu Lyon gestiftet und 1633 von Papst Urban VIII. bestätigt. Schon 1639 konnte ein zweites Haus zu Avignon und 1643 ein drittes zu Grenoble gegründet werden, und 1644 wurde die fromme Stifterin von der Königin Anna von Oestreich nach Paris gerufen; daselbst legte sie den Grund zu einem weitern Hause und nahm in demselben das Ordenskleid, ohne die Gelübde abzulegen. Dieß that sie erst wenige Stunden vor ihrem Tode (vgl. Jubin, Leben der geistlichen Ordensstifterinnen rc., vom dritten Jahrhundert bis auf unsere Tage; aus dem Französischen von Eckl, Regensburg 1844, Bdchn. II. S. 130 f.). Das Haus zu Paris wurde in der Folge aufgehoben; heutzutage bestehen noch Häuser zu Lyon, Avignon, Grenoble, Roquemaure, Anduze und an einigen Orten der Diöcese Limoges. Die Beschäftigung dieser Frauen besteht gegenwärtig in Krankenpflege in den Häusern, Unterricht der weiblichen Jugend in Freischulen und Pensionaten (s. Henrion-Fehr, allg. Geschichte der Mönchsorden, Bd. II. S. 399). — 3) Frauen unserer lieben Frau von der christlichen Liebe oder vom hl. Michael. Der berühmte Bußprediger P. Eudes (s. Eudisten) war durch Magdalena Lamy, einer Frau aus dem Volke, zu der Einsicht gekommen, wie nothwendig es sei, die lasterhaften Weibspersonen in einem hiezu geeigneten Institut zu bessern und sie so wiederum für die Gesellschaft zu gewinnen. Zu diesem Zwecke wurde zu Caen, in der Nähe von Porte-Milet, ein Haus gegründet, in das am 25. November 1641 die ersten Mitglieder eintraten. So nun bildete sich die Congregation U. L. F. von der christlichen Liebe zum Zwecke des Jugendunterrichts und Bekehrung lasterhafter Mädchen. Schon im folgenden Jahre erfolgte die königliche Genehmigung, und 1644 übernahm die Salesianerin Margaretha Patin, die Leitung der Anstalt. P. Eudes verfaßte geeignete Satzungen, und die päpstliche Bestätigung (1666) verordnete, daß sich die Frauen auf die Regel des hl. Augustin verpflichten (vgl. Helyot, a. a. O. Bd. IV. S. 468 ff.). Von wahrhaften Menschenfreunden unterstützt, gewann die neue Stiftung bald Niederlassungen zu Rennes (1674), Guingamp (1678), Vannes (1683) u. s. w. Sie überlebte die Stürme der französischen Revolution und zählte 1814 in Frankreich eilf Häuser. Zu Paris werden diese Frauen „Frauen vom hl. Michael" genannt und wirken besonders segensreich. Die ihnen anvertrauten Büßerinnen zerfallen in drei Classen; die erste bilden solche Individuen, welche auf Requisition ihrer Verwandten auf Befehl der Behörden aufgenommen werden; die zweite umfaßt lauter Mädchen über fünfzehn

Jahre, die von freien Stücken Aufnahme suchen oder durch ihre Verwandten oder Vormünder eingeführt werden, und die dritte endlich enthält Mädchen unter fünfzehn Jahren, bei denen Besserung der Sitten oder bedenklicher Charakterfehler nöthig ist. Jede Classe ist von der andern gänzlich abgesondert. Außerdem hat das Haus noch ein Pensionat, in dem gegen eine mäßige Entschädigung Jungfrauen und Wittwen Pflege erhalten. Unterricht in der Religion, regelmäßige Beschäftigungen und Andachtsübungen sind die Mittel zur Belehrung und Besserung. Solche Anstalten aber verdienen gerade in einem Jahrhundert, das immer mehr und mehr dem Fleischesdienst zu verfallen scheint, die größte Beachtung. Daher haben diese Frauen auch in den meisten bedeutenderen Städten Frankreichs, als zu Caen, St. Brieux, Nantes, La Rochelle, Versailles u. s. w. Aufnahme gefunden und ihre Gesammtzahl beläuft sich schon auf mehrere Hunderte (s. Henrion-Fehr, a. a. O. Bd. II. S. 356 ff.). — 4) Frauen vom hl. Maurus und von der Vorsehung, oder die Congregation der christlichen Schulen des hl. Jesuskindes. Der Stifter dieser ehrwürdigen Genossenschaft ist der P. Barré, aus dem Orden der Minimen. Schon 1666 erhob sich zu Rouen durch sein Bemühen für Mädchen eine Schule, und fortan wurden auch Lehrerinnen für Landschulen herangebildet. Regelmäßige Form und die Benennung: christliche Schulen des hl. Jesuskindes erhielt die Stiftung erst 1681. Das Noviciat und das Haupthaus wurden zu Paris eröffnet. Die Aufgabe dieser Congregation ist Erziehung und Unterricht der weiblichen Jugend, Uebung der Werke der Barmherzigkeit, Verbreitung und Erfrischung des christlichen Glaubens und Lebens in den Familien. Besonders glücklich entfaltete sich diese Stiftung unter Ludwig XIV.; Frau von Maintenon gründete mit zwölf Schwestern das königliche Haus von St. Cyre (seine Mitglieder wurden fortan Frauen von St. Louis genannt; vgl. Helyot a. a. O. Bd. IV. S. 498 ff.), das zur Aufnahme von 200 Fräulein bestimmt und reichlich dotirt war, und 1789 zählte sie ungefähr hundert Häuser. Ursprünglich zerfiel diese Congregation in zwei Abtheilungen; die eine, deren Mitglieder „Frauen vom hl. Maurus" genannt wurden, verbreitete sich hauptsächlich im südlichen Frankreich und hatte zu Lévignac, in der Diöcese Toulouse, 1776 ein nach dem Muster von St. Cyre eingerichtetes Pensionat erhalten; die andere, genannt „von der Vorsehung", entfaltete sich in der Normandie und Picardie. Im J. 1791 aber wurden diese Frauen aus allen ihren Niederlassungen vertrieben, jedoch 1806 durch die Bemühungen Jaufret's, des nachmaligen Bischofes von Metz, restituirt, und selbst von der Regierung unterstützt. Gegenwärtig zählen sie in ungefähr 75 Häusern 400 Mitglieder. Sie legen statt der Gelübde ein einfaches Versprechen ab und halten ein zweijähriges Noviciat, nach welchem die Professen von der Generalsuperiorin in die betreffenden Häuser geschickt werden. Zur Aufnahme ist zwar keine Mitgift erforderlich, jedoch muß sich jede Aspirantin während des Noviciats auf eigene Kosten verpflegen. In neuerer Zeit haben sie sich verpflichtet, Cayenne und Guyana mit Krankenpflegerinnen zu versehen und haben daselbst auch bereits Anstalten errichtet. Daher erhalten sie von der französischen Regierung eine kleine Unterstützung (s. Henrion-Fehr, a. a. O. Bd. II. S. 362 f.). — 5) Frauen vom guten Hirten. Die Stifterin derselben ist die Convertitin Maria de Cys (1656—1692), aus Leyden, verehelichte Frau de Combé. Als sie in ihrem 21sten Lebensjahre Wittwe geworden war, wanderte sie aus Familienrücksichten nach Frankreich aus und trat in die katholische Kirche zurück. Wegen dieses Schrittes von ihren Verwandten gänzlich verlassen, fand sie durch Vermittlung des Pfarrers von St. Sulpice in Paris, La Barmondière, Aufnahme in einer Genossenschaft und für ihre zu leistenden Dienste einen Gehalt. Die wenigen Einnahmen verwendete Frau von Combé dazu, Mädchen, die ihr Leben ändern wollten, aus dem Pfuhle der Sünden zu retten. Von einigen frommen Personen unterstützt,

stiftete sie eine Anfangs nicht sehr zahlreiche Gesellschaft in der Straße Cherche-Midi, mit dem Zwecke, verirrte aber bußfertige Mädchen aufzunehmen und von der breiten Straße des Lasters auf den Pfad der Tugend zurückzubringen, oder solche Jungfrauen, die vermöge ihrer Stellung in Gefahr waren, ihre jungfräuliche Ehre zu verlieren, unter bewachende Aufsicht und liebevolle Leitung zu nehmen. Ludwig XIV. wies der Stifterin in Anbetracht der Wichtigkeit ihrer Stiftung 1688 ein Haus und sonstige Unterstützung an, und so konnte sich diese bei den frommen Spenden der Gläubigen ungestört entwickeln. Auch erhielt sie 1698 die königliche Bestätigung. Im Stillen und geräuschlos ihren erhabenen Beruf erfüllend, erlebte die Congregation die Schreckenszeiten der ersten französischen Revolution; sie schien von dem eisernen Arme der Gottlosigkeit zerschmettert worden zu sein, als sie seit 1829, wo Pius VIII. eine Generaloberin autorisirte, neues Leben zeigte und freudige Theilnahme erregte. Ihre meisten Häuser zählt sie gegenwärtig in Frankreich (Paris, Amiens, Arles, Avignon, Bourg en Bresse, Bourges, Caen, Dijon, Grenoble, Macon, Metz, Mans, Mons, Namur, Nancy, Poitiers, Straßburg u. s. w.), England (London), Italien (Nizza, Rom, Turin), Teutschland (München, vgl. über diese Gründung Sion, Jahrgang 1839, Nro. 64, Beil., und über ihre Statuten Sion, 1840, Nro. 134, Beil.), America (Louisville, Montréal). Die Anzahl sämmtlicher Mitglieder beläuft sich auf etwa 700 (s. Henrion-Fehr, a. a. O. Bd. II. S. 368 f.). Es wäre gewiß im Interesse der Menschheit sehr zu wünschen, daß das Beispiel der Erzdiöcese München in Teutschland die Theilnahme für ein Institut weckte, das viel eher und zuverläßiger die Zahl der Freudenmädchen vermindern müßte, als jede policeiliche Maßregel. — 6) Frauen von der hl. Sophia und Frauen von der Vorsehung. Die Ex-Klosterfrau Victoria Tailleur war die erste Superiorin dieser Congregation. Sie hielt seit dem 20. April 1807 zu Metz ein Pensionat für Mädchen, und drang besonders auf religiöse Bildung. Schon am 12. Juli 1807 vereinigten sich mit ihr die Frauen von der Vorsehung, eine schon ältere Stiftung zu Charleville mit dem gleichen Zwecke, trennten sich aber schon 1822, als nach Wiederbesetzung des bischöflichen Stuhles von Rheims das Departement der Ardennen einen eigenen Metropoliten erhalten hatte, und nahmen mit der frühern Benennung auch ihre früheren Satzungen wieder an (22. Nov. 1822); die Frauen der hl. Sophia dagegen vereinigten sich am 20. April 1824 mit den Schwestern zum hl. Herzen (s. Henrion-Fehr, a. a. O. Bd. II. S. 392). — 7) Die Frauen des guten Beistandes wurden 1810 zu Aurignac in der Diöcese Toulouse für die Zwecke christlicher Erziehung armer Kinder und Verpflegung armer Kranken, überhaupt zu Ausübung aller Werke der Barmherzigkeit gegründet. Sehr bezeichnend haben sie sich unter den Schutz des hl. Vincenz von Paula gestellt. Ihnen zur Seite wirken in demselben Geiste 8) die Frauen von der Barmherzigkeit der hl. Jungfrau. Diese stehen unter der Oberaufsicht mehrerer Geistlichen, welche ihre Anstalt gründeten und fortwährend unterhalten, eröffneten neben einem Pensionat mehrere Freischulen und vertheilen wöchentlich beträchtliche Almosen an die Armen und Unglücklichen (s. Henrion-Fehr, a. a. O. S. 407). — 9) Frauen des hl. Herzens oder des Glaubens Jesu. Als das Gebäude der Gesellschaft Jesu kraft kirchlicher Auctorität nach jahrelangen, vergeblichen Bemühungen seiner Feinde endlich zusammengestürzt war, fügten sich die Jesuiten allenthalben in die bestehenden Verhältnisse, suchten aber, als diese etwas günstiger geworden zu sein schienen, durch Vereine unter dem Namen des hl. Herzens und des Glaubens Jesu die Ueberreste ihres Ordens zu retten, um so seine Wiederherstellung vorzubereiten. Nach dem Vorbilde ihrer genannten Congregationen nun erhoben sich auch die Frauen des hl. Herzens oder des Glaubens Jesu, die also als eine Vervollkommnung der von Urban VIII. aufgehobenen Jesuitinnen angesehen werden können.

Als nämlich der Jesuite Leonhard Franz de Tournelly nach Teutschland geflüchtet war und mit einigen Genossen zu Augsburg verweilte, schien ihm und seinen erfahrenen Freunden bei den drohenden Zeichen der Zeit die Gründung eines neuen Frauenordens, welcher sich der besondern Verehrung des hl. Herzens Jesu und der Erziehung und Bildung der weiblichen Jugend widmen sollte, besonders wünschenswerth. Schon hatte sich in Augsburg eine vornehme Frau um die fragliche Stiftung interessirt und einige Genossinnen zu dem Werke erworben, als das Vordringen der französischen Armee die Väter zur schleunigsten Flucht nöthigte. In Passau trafen sie mit der erwähnten Frau und ihren Genossinnen zusammen und flohen nun mit einander nach Wien, wo nach dem Wunsche des Kaisers die französischen Priester in einem Augustinerkloster, die Frauen aber in dem Kloster der Salesianerinnen gastliche Aufnahme fanden. Schon machte sich jetzt P. Tournelly daran, eine kleine Genossenschaft zu bilden und ihr eigene Statuten vorzuschreiben, als die hohe Gönnerin, die sich mehr zu einem ganz beschaulichen Leben angezogen fühlte, ihren Rücktritt erklärte und so das Unternehmen auf ein Mal vereitelte. Schon 1797 starb auch P. Tournelly, nachdem er sich mit seinen Priestern von Wien nach Hagenbrunn, einem Filialdorfe der Gemeinde Klein-Enzersdorf, einige Posten von Wien, übergesiedelt hatte. Als sich sofort die politischen Verhältnisse etwas günstiger gestaltet hatten, kehrten die französischen Priester nach Paris zurück. Hier fanden sie in der Jungfrau **Barat**, einer Schwester des neu in die Genossenschaft aufgenommenen Priesters gleichen Namens, das zur Stiftung des projectirten Vereins tauglichste Werkzeug. Alsbald schloßen sich an die jugendliche Barat zwei andere Frauen an, und so wurde im J. 1800 der Grund zu der jetzt so einflußreich gewordenen Genossenschaft gelegt. Sie fand eine rasche Verbreitung und gründete fast mit jedem Jahre ein neues Haus. Endlich wurde sie von Papst Leo XII. durch ein Breve vom 22. December 1826 bestätigt, ein Umstand, der auf ihre Ausbreitung den günstigsten Einfluß ausübte. Gegenwärtig zählt sie über sechzig Häuser in Frankreich, Belgien, Italien, in der Schweiz, und hat selbst in America und Africa Niederlassungen. Namentlich scheint sie sich auch im Kaiserstaate Oestreich ausbreiten zu wollen. Schon 1843 wurde sie nach Padua und Lemberg verpflanzt und fand 1846 auch zu Gratz in Steyermark Aufnahme (s. **Schlör**, die Frauen vom heiligsten Herzen Jesu; ein religiöser Orden zum Unterrichte und zur Erziehung der weiblichen Jugend, Gratz 1846). Die in neuester Zeit über die Schweiz hereingefluthete Anarchie und die Tyrannei des Radicalismus hat sie mit allen sog. Affilirten der Gesellschaft Jesu aus den katholischen Cantonen vertrieben, ohne daß für ihre baldige Wiederaufnahme daselbst Hoffnung vorhanden ist. Ihre Verfolgung und Anfeindungen in andern Ländern ist leicht erklärlich (s. **Henrion-Fehr**, a. a. O. S. 408 f.). Was die Verfassung der Congregation anlangt, so theilen sich ihre Mitglieder in **Frauen** (Dames), die sich dem Unterrichte und der Erziehung widmen, und in **Hilfsschwestern** (coadjutrices), welche die häuslichen Geschäfte besorgen. Die Aspirantinnen haben eine Probe von drei Monaten zu erstehen und werden während dieser Zeit Postulantinnen genannt; hierauf folgt die Einkleidung. Mit der Uebergabe des Ordenskleides, das in einem schwarzen Gewande, einer schwarzen Haube mit weißer Krause darunter und einem schwarzen Schleier besteht, beginnt das zweijährige Noviciat. Sind zwei Jahre zur würdigen Vorbereitung auf den Beruf verflossen, so legen die Novicinnen die einfachen Gelübde ab und dann werden vier bis fünf weitere Jahre, während welcher die Candidatinnen Aspirantinnen genannt werden, zur allseitigen Befähigung verwendet. Die sog. letzte Probe, oder die dreimonatliche Vorbereitung auf die Gelübdeablegung, schließt die langjährige Lehrzeit, und jetzt verpflichtet sich die Aspirantin durch weitere Gelübde zur Stabilität und zum Unterrichte. Außer den Hilfsschwestern, deren erste Probe sechs Monate, das Noviciat zwei und die weitere Vorbereitungszeit

fünf Jahre dauert, hat jedes Haus noch einige weltliche Mägde (soeurs commissionnaires) zur Besorgung solcher Geschäfte, die ohne Uebertretung der Clausur nicht von den eigentlichen Mitgliedern besorgt werden könnten. Eine auf Lebenszeit gewählte Generaloberin ernennt für jedes Haus eine Oberin auf drei Jahre und gibt ihr eine Assistentin und zwei Räthinnen bei. Sonst stehen die einzelnen Häuser unter der Jurisdiction des Diöcesanbischofes. Erziehung und Unterricht werden in Pensionaten und Freischulen ertheilt. Zur Belebung des religiösen Ernstes und der Pflichttreue werden Retraiten gehalten, zu denen auch weibliche Individuen aus der Welt zugelassen werden. Cardinal Lambruschini war Protector der Congregation. Gleiche Zwecke mit dieser Stiftung verfolgt die neulich in Italien entstandene Congregation der Töchter des hl. Herzens Jesu. — 10) Die Frauen des hl. Justus oder vom hl. Sacramente wurden für die schönen Zwecke des Unterrichts und der Krankenpflege 1823 gegründet und haben ihr Mutterhaus und Noviciat zu Romans in der Diöcese Valence. In dieser Diöcese besitzen sie vierzehn Anstalten und haben sich auch bereits in den Diöcesen Mende und Avignon ausgebreitet. In jeder Niederlassung haben sie eine Freischule und ein Spital. Ihre Anzahl mag sich auf 112 Professen belaufen. Ein älterer Verein desselben Namens war schon 1773 in Macon entstanden, überlebte die Schrecken der Revolution und wirkt noch jetzt segensreich (s. Henrion-Fehr, a. a. O. S. 406). — 11) Die Frauen der hl. Dreieinigkeit haben gleichfalls ihr Mutterhaus zu Valence, wo sie ihre Zöglinge heranbilden und dann in die vielen Diöcesen senden, wo sie Häuser haben. Außer dem Unterrichte der weiblichen Jugend haben sie in mehreren Civil- und Militärspitälern die Krankenpflege übernommen. Der ganze Verein zählt über hundert Professen und vierhundert Novicinnen, Prétendantes genannt. — 12) Die Frauen von Loretto in Frankreich wurden 1821 zu Bordeaux als ein Verein gestiftet, der dienstlose Mädchen in seine Häuser aufnehmen und bis auf weiters für geistliches und leibliches Wohl sorgen soll. Sind ja gerade jugendlicher Leichtsinn und Mangel an Beschäftigung und Nahrung in großen Städten die Hauptfeinde dienstloser Mädchen! Dieser Frauenverein hat bereits in Frankreich mehrere Häuser erworben und verdiente gewiß auch in größere Städte Teutschlands verpflanzt zu werden. Ein etwas jüngerer Verein gleichen Namens erblüht in der jugendlichen Kirche Nordamerica's und weiht seine Kräfte ausschließlich der Erziehung der weiblichen Jugend. Derselbe wurde von dem flemming'schen Missionär Carl Nerinks zu Loretto bei Bardtstown in der Diöcese Louisville gestiftet und zählt bereits in zwölf Niederlassungen 160 Mitglieder (s. Salzbacher, Reise nach Nordamerica, Wien 1845, S. 348). Außerdem besitzt auch Irland Lorettinerinnen, welche Pensionate und Schulen leiten und von denen 18 bis 20 zu Dublin mit großem Segen wirken. — 13) Die Genossenschaft der Frauen von der hl. Vereinigung wurde 1838 von dem Priester Debrabant in der Erzdiöcese Cambray mit dem Zwecke der Erziehung der weiblichen Jugend gegründet, hat sich unterdessen in mehreren andern französischen Diöcesen ausgebreitet und zählte bereits 1843 über hundert Mitglieder (s. Henrion-Fehr, a. a. O. S. 410). Von etwa in neuester Zeit in Frankreich gestifteten Frauenvereinen fehlen mir alle Nachrichten. [Fehr.]

Frauenklöster, s. Mönchthum.

Frauenstifter (collegia virginum); so heißen die Genossenschaften von Chorfrauen, Canonissinnen (s. d. Art.), welche in einem Hause mit daranstoßender Kirche und den erforderlichen Gütern und Einkünften, nach einer Regel ein gemeinschaftliches Leben führen, um die religiösen, geistigen und materiellen Vortheile einer solchen Lebensweise zu genießen, ohne sich der vollen Strenge einer Ordensregel zu unterwerfen. In ihrer ursprünglichen Gestalt reichen sie zurück bis in die Zeit der Einführung der vita canonica für die Geistlichkeit im fränkischen Reiche (Ende des 8. Jahrhunderts), und sind eine Nachbildung der Chor-

herrenstifter. In den ältesten Satzungen dieser Genossenschaften, die unter Ludwig dem Frommen i. J. 816 zu Aachen für das ganze fränkische Reich gegeben wurden, war den einzelnen Gliedern gestattet, Eigenthum zu haben, wenn sie dasselbe durch Verwandte verwalten ließen, und brauchten sie daher bloß die zwei Gelübde der Keuschheit und des Gehorsams abzulegen. Daher unterschieden sich denn auch die Frauenstifter hauptsächlich dadurch von den Frauenklöstern, daß in jenen das Gelübde der Armuth nicht abgelegt wurde und ihre Regeln alle jene Satzungen nicht enthielten, welche aus der Ablegung dieses Gelübdes in den Klöstern als nothwendig erkannt worden waren und eine durchgeführtere Lostrennung von der Welt und den Einflüssen des Weltlebens mit sich führten. Die verschiedenen Regeln schrieben gemeinschaftliches Leben d. i. gemeinsamen Tisch, gemeinsames Dormitorium und gemeinsames Beten der canonischen Stunden vor; im Uebrigen bestand die Hauptbeschäftigung in den Stiftern, in Unterweisung und Erziehung junger Mädchen, Verfertigung von Stickereien für Kirchengewänder, Abschreiben zierlicher Kirchenbücher u. dgl. Aus dem Umstande aber, daß in den Stiftern Privateigenthum gestattet war, dann weil frühe schon meistens Töchter aus fürstlichen und adeligen Familien in die Genossenschaften eintraten, gewöhnlich mit großen Schenkungen an dieselben, öfter wohl auch ohne Beruf und nur in Folge ungünstiger Erlebnisse, bei denen mit Rücksicht auf ihren Stand von den herkömmlichen Satzungen bald dieß bald das nachgegeben wurde, und endlich weil fast alle diese Häuser mit ihren Gütern und Einkünften von fürstlichen und adeligen Familien gestiftet worden waren und nun die Stifter ganzer Anstalten oder einzelner Pfründen in denselben mehr oder minder Einfluß auf die Leitung behielten (wie bei dem Patronate), kam es, daß in viele derselben große Verweltlichung eintrat, die von Zeit zu Zeit Reformen nothwendig machte und dann zur Scheidung der Frauenstifter in reguläre und weltliche führte. Die erstern haben die vita canonica beibehalten, entsagten dem Privateigenthum, standen unter der Aufsicht der Chorherrenstifter derselben Congregation oder Regel und blieben den religiösen Zwecken der ursprünglichen Einrichtung meistens treu. Zu Anfang des 13. Jahrhunderts hatten sich aber schon durch faktische Abänderung der vita canonica weltliche Frauenstifter gebildet. Aus Jacob von Verrez (de Vitriaco) (hist. occid. c. 31.) erfahren wir, daß es damals in Hennegau, Brabant und vielen Provinzen des teutschen Reiches Säcular-Canonissinnen (Domicellen) gegeben habe, die nicht Nonnen genannt sein wollten, so wie die canonici saeculares nicht Mönche heißen wollten; daß sie bloß adelige Töchter in ihre Stifter zuließen, der Frömmigkeit und dem Adel der Sitten den Geburtsadel vorziehend; daß sie in kostbaren und schönen Kleidern einhergegangen, mit zierlich gelockten Haaren und Pretiosen geschmückt, daß sie glänzende Bedienungen von Jünglingen und Mädchen gehabt, einzelne in eigenen Häusern gewohnt, und Verwandten, die sie besucht, reichliche Gastmähler gegeben hätten, und daß manche, wenn sich Gelegenheit geboten, ihre Pfründe verlassen und geheirathet habe. Die vita canonica war daher hauptsächlich auf das Chorgebet und das Dormitorium reducirt. In dieser Form erscheinen uns daher die Frauenstifter als Versorgungsanstalten von Töchtern aus fürstlichen und adeligen Familien und waren bei dem so zahlreichen Adel damaliger Zeit, namentlich im teutschen Reiche, gleichsam Bedürfniß, indem in ihnen den weiblichen Sprößlingen verunglückter und herabgekommener Familien und denen, die nicht heirathen wollten oder konnten, ein Asyl gegeben war, den Stürmen und Wechselfällen des Lebens auszuweichen, erlittene Ungunst leichter zu ertragen und standesgemäßer Subsistenz sich zu erfreuen. Je mehr aber durch Setzung solcher meist weltlicher Zwecke die Einwirkung der Kirche auf den Geist dieser Stifter in den Hintergrund trat, desto mehr verfiel die Zucht in denselben, und nach Angaben reformatorischer Synoden im 16ten Jahrhunderte (einer Cöln'schen 1536, einer andern 1548 und einer zu Aosta 1548) wurden gar keine Ge-

lübde mehr in den weltlichen Frauenstiftern abgelegt, und es ist von ihnen gesagt: vitam agunt plus nimio licentiosam ac plerisque scandalosam; sie hatten keinen gemeinschaftlichen Tisch mehr, sondern verzehrten die Einkünfte ihrer Pfründen in abgesonderten, einzeln umherliegenden Häusern. Manche der Aebtissinnen solcher Stifter waren Reichsfürstinnen, wie die zu Lindau, Buchau, Obermünster u. a., hielten fürstlichen Hofstaat, ließen sich ein Schwert vortragen und hatten ein Contingent zur Reichsarmee zu stellen. Bei solcher innerer Verweltlichung und bei dem bekannten Verfahren von Reichsfürsten in Einführung der Reformation war es nicht zu verwundern, daß manche dieser Stifter, besonders im Norden Teutschlands, zum Protestantismus übergingen, und gibt es daher seit jener Zeit nebst den katholischen auch protestantische Frauenstifter. Die Stiftsdamen nämlich ließen, was noch von Gelübden und sonstigen Obliegenheiten übrig war, fallen, behielten die Pfründen aber bei und so ist es geblieben bis in unsere Zeit. Solche protestantische Frauenstifter sind unter andern Gandersheim, Herford u. a. Nach der jetzigen Einrichtung werden auch nebst adeligen Damen Töchter verdienstvoller Officiere oder Staatsbeamten in dieselben aufgenommen. In den katholischen wird das Gelübde der Keuschheit abgelegt; in den protestantischen geschieht dieß allerdings nicht; heirathet aber eine Canonissin, so verliert sie ihre Pfründe. [Marx.]

Frayssinous (Denys, Graf von), geboren zu Cuvières in der Gascogne, im J. 1765, hat im Baron Henrion einen würdigen Biographen gefunden, soferne dieser bis zum J. 1824 dasselbe beschrieben hat in seiner Schrift: „Vie de Frayssinous", Par. 1824. Mit großen Gaben ausgestattet, war der junge Graf von seinem Vater für die Rechtswissenschaft bestimmt, aber ein höherer Beruf trieb ihn in den Dienst der Kirche, und am Vorabende der französischen Revolution empfing er die hl. Weihen. Von da an zerfällt das Leben dieses Glaubenshelden in drei ruhmvolle Perioden. Die erste zeigt ihn als muthvollen Vertheidiger der Religion, die zweite als Bischof, Staatsdiener und Haupt des öffentlichen Unterrichts, die dritte als Erzieher des Herzogs von Bordeaux. Er trat als Jüngling in Paris in die Gesellschaft von St. Sulpice. Der Sturm der Revolution trieb ihn in die Berge von Rouergue, wo er einem Pfarrer Beistand leistete mit seinem Freunde Boyer, mit dem er seinen Plan der Conferenzen berieth. Nach Paris zurückgekehrt bestieg er den Lehrstuhl der dogmatischen Theologie, und seine berühmten Conferenzen traten ins Leben, jene apologetischen Dialoge und Vorträge, z. B. Vertheidigung der Berichte der Genesis. Nach der Restauration glänzte Frayssinous wieder auf der Kanzel von St. Sulpice. Beim öffentlichen Unterrichte war er nur kurze Zeit angestellt; zuerst als General-Inspector, hernach als Mitglied der Commission. Er eilte wieder seinen Conferenzen zu, indem er sich pensioniren ließ. Im J. 1817 zum Bischofe von Nismes vorgeschlagen, zog er sich aus Ehrfurcht vor dieser Würde zurück. Im J. 1818 erschienen seine „wahren Grundsätze der gallicanischen Kirche", welche unter Anderem sehr gut sagen: Die Freiheiten der gallicanischen Kirche sind eine jener Sachen, die man um so weniger versteht, je mehr man von ihnen spricht. — Hierauf ward Frayssinous Groß-Almosenier des Königs. Von da an stieg er trotz aller Demuth empor zum Bischof von Hermopolis, Großmeister der Universität, Pair von Frankreich, Mitglied der französischen Academie, Minister der geistlichen Angelegenheiten und des öffentlichen Unterrichts. In drei Bänden erschien jetzt sein berühmtes Werk „Défense du Christianisme", Par. 1828, teutsch herausgegeben in Pesth 1830, wozu als Fortsetzung zu betrachten sind seine nach seinem Tode erschienenen Conférences et discours inédites. Er ahnte die Katastrophe, die von den Ordonnanzen des 16. Juni 1828 herbeigeführt wurde. Der Sturz der legitimen Monarchie im J. 1830 betrübte ihn zwar, aber überraschte ihn nicht. Er huldigte Louis Philipp nicht, sondern ging nach Rom. Schon im J.

1820 hatte ihn Pius VII. mit dem Purpur bekleiden wollen, was er aber demüthig ablehnte. Von Rom kehrte er nach Frankreich zurück, von wo ihn aber sogleich wieder die Erziehung des Herzogs von Bordeaux abrief, nach deren musterhaften Vollendung der edle Greis im J. 1838 mit Ehren nach Frankreich zurückgehen durfte, wo er in stiller Zurückgezogenheit lebte. Er starb zu St. Geniès in der Gascogne am 12. December 1841. Aber sein Werk und Gedächtniß leben im Segen. — Außer dem genannten Werke Henrions mag nachgelesen werden über Frayssinous: der in Würzburg erschienene Religions- und Kirchenfreund, Jahrgang 1842, achtes u. neuntes Heft. Ein Referat im Ami de la Réligion von Abbé Dessauce, und die Zeitschrift „Neue Sion" 1845, Beilage Nro. 24 und 25, S. 658—660 und 685—686. [Haas.]

Freiburg, Erzbisthum. Das Erzbisthum Freiburg wurde errichtet von Papst Pius VII. durch die Bulle „Provida solersque" vom 16. August 1821, wozu Papst Leo VII. noch die Ergänzungsbulle „Ad Dominici gregis custodiam" unter dem 11. April 1827 erließ. Auch der Landesherr Großherzog Ludwig von Baden gab unter dem 16. October 1827 aus seiner Residenz eine Urkunde, worin er die Errichtung des Erzbisthums und die beiden vorerwähnten päpstlichen Bullen von Staatswegen veröffentlichte. Das Erzbisthum umfaßt die sogenannte oberrheinische Kirchenprovinz, und trat zum Theil an die Stelle des ehevorigen Erzsprengels Mainz. Die Suffraganbisthümer, welche nun dazu gehören, sind: Rottenburg, Mainz, Fulda und Limburg. Freiburg sind zugewiesen die Katholiken des Großherzogthums Baden, und der beiden Fürstenthümer Hohenzollern-Sigmaringen und Hechingen; Rottenburg, die Katholiken des Königreichs Württemberg; Mainz, die Katholiken des Großherzogthums Hessen-Darmstadt; Fulda, jene des Churfürstenthums Hessen-Cassel, und noch neun Pfarreien im Großherzogthum Sachsen-Weimar; Limburg, die des Herzogthums Nassau und der freien Stadt Frankfurt. Das Erzbisthum Freiburg im engern Sinne, als Diöcesan-Sprengel im Großherzogthum Baden, besteht aus Theilen des ehevorigen Bisthums Constanz, dann der Bisthümer Straßburg, Speier, Worms, Würzburg, Basel und Regensburg. Nebst dem Metropolitancapitel zählt dasselbe in Baden, Hechingen und Sigmaringen noch 39 Landcapitel, mit 801 Pfarreien, 133 Beneficien und 230 gestifteten Vicarsstellen; somit zusammen 1164 gestiftete Seelsorgerstellen. Die Seelenzahl der Katholiken belief sich zu Ende des Jahres 1845 in Baden, laut officiell bekannt gemachter Zählung, auf 897,008, und in den beiden Fürstenthümern auf 64,800; zusammen also 961,808. Unter diesen wohnten 428,103 Protestanten, 1515 Menoniten und 23,258 Juden. Die Gesammtzahl aller Katholiken der fünf Diöcesen, welche zum Metropolitan-Sprengel Freiburg gehören, kann gegenwärtig (J. 1849) wenigstens auf 2,250,000 Seelen angenommen werden. Das Capitel der Metropolitankirche zu Freiburg besteht aus einer Domdecanatswürde und sechs Canonicaten. Nebst diesen sind noch sechs Domcapellanien und zwei Beneficiatstellen an dieser Metropolitankirche zur Ausübung der Seelsorge und Feier des Metropolitangottesdienstes gestiftet. Als Metropolitankirche wurde durch Pius VII. die Pfarrkirche zur Himmelfahrt Maria's in Freiburg erklärt. Diese Kirche ist eine der schönsten und erhabensten, gothischen Styls, in Teutschland. Bewundert ist ihr Thurm, der vom Viereck in ein Achteck übergeht, und kühn in einer durchbrochenen, durchsichtigen, — ebenfalls achtseitigen — Pyramide hoch in den Lüften endet. Den Bau dieses Tempels begann Herzog Conrad von Zähringen, um die Zeit zwischen J. 1122 und 1152. Vollendet wurde der Bau — mit Ausnahme des neuern Chors — unter dem Grafen Conrad I. von Freiburg, welcher von 1236 bis 1272 regierte. Die Form des Tempels ist die des Kreuzes, die Richtung von Abend gegen Morgen, das Baumaterial rother Sandstein. Zuerst wurde erbaut der Arm des Kreuzes, d. i. der Querbau, welcher noch in dem ältern sogenannten byzantinischen Style aufgeführt ist. Auf den Querbau folgte das — in drei Schiffe abgetheilte — Langhaus.

Der große Thurm — vollendet etwa in der Mitte des 13ten Jahrhunderts — steht gegen Abend am Eingang des großen Mittelschiffes. Zwei kleinere Thürme sind vorwärts am Querbau angebracht, deren untere Theile älter und noch im byzantinischen Style, die obern im gothischen erbaut sind. Die Kosten des Tempelbaues trugen die Herzoge von Zähringen, dann die Grafen von Freiburg, auch die Bürgerschaft durch Bestimmung eines sogenannten ewigen Sterbfalls, und endlich viele Stifter. Schon i. J. 1146 war der Bau so weit vorgeschritten, daß der hl. Bernard darin predigte und zum Kreuzzug nach Jerusalem begeisterte. Laut noch vorhandener Inschrift wurde der neue Chor i. J. 1354 begonnen und i. J. 1513 eingeweiht. Er wird ganz von einem Seitenschiffe umgeben, in welchem zusammenhängende Capellen mit Altären sich befinden. Der große Thurm zählt in seiner Höhe — nach richtiger Volkssage — so viele Schuhe, als Tage im (Schalt-) Jahr sind, nämlich 366 Wiener Schuhe, oder alte 513 Werkschuhe. Der Tempel ist ganz fertig gebaut, mit Ausnahme einiger kleiner Thürmchen, welche die äußere Umfassung bilden. — Nach der Bulle „Ad Dominici gregis custodiam" wird der Erzbischof canonisch von dem Domcapitel gewählt. Der Regent hat das Recht, aus der Wahlliste die etwa minder angenehmen Personen vor der Wahl zu streichen. Der Domdecan, die Domcapitulare und Dompräbendare werden abwechselnd von dem Erzbischof und dem Domcapitel ernannt. Der gewählte Erzbischof wird nach der Vorschrift Urban's VIII. dem Papste zur Anordnung des Informativprocesses, zur Bestätigung und canonischen Einsetzung, sowie zur Verleihung des Palliums, angezeigt. — Die Dotation des ganzen Erzbisthums ist durch Staatsgüter hypothecirt. Nach den päpstlichen Bullen soll die ganze Dotation in Grund und Boden bestehen. Seit Gründung des Erzbisthums Freiburg bestiegen drei Oberhirten den oberrheinischen Metropolitanstuhl. Der erste war Bernard Boll, geboren zu Stuttgart den 7. Juni 1756; Capitular des Bernardiner-Klosters Salem; hierauf Professor der Philosophie an der Universität Freiburg und Münsterpfarrer; als von Leo XII. ernannter Erzbischof consecrirt und inthronisirt den 21. October 1827; gestorben den 6. März 1836. Er liegt in der Metropolitankirche begraben. An der Wand, neben seinem Grab, steht seine in Stein gehauene Statue in Lebensgröße, im Pontificalornat. Der zweite Erzbischof war Ignaz Demeter, geboren zu Augsburg den 1. August 1773; als Erzbischof von dem Domcapitel gewählt den 11. Mai 1836; von Papst Gregor XVI. bestätiget den 21. November 1836; als Erzbischof consecrirt und mit dem Pallium bekleidet den 29. Januar 1837, gestorben den 21. März 1842. Er liegt ebenfalls in der Metropolitankirche begraben. Der dritte Erzbischof und Metropolit ist Hermann von Vicari, geboren den 13. Mai 1773 zu Aulendorf in Schwaben; als Bischof von Macra i. p. consecrirt den 8. April 1832; zum Erzbischof von Freiburg von dem Domcapitel gewählt den 15. Juni 1842; von Papst Gregor XVI. präconisirt den 30. Januar 1843; — mit dem Pallium bekleidet und auf den Metropolitanstuhl erhoben den 26. März 1843; — Jubelpriester seit dem 1. October 1847. — Das Erzbisthum Freiburg hat ein theologisches Convict (Seminariumsgebäude mit Kirche) in Freiburg, welches i. J. 1824—27 aus dem katholischen Kirchenfond unter der Regierung des Großherzogs Ludwig nach Vorschrift der päpstlichen Bullen ganz neu erbaut wurde. Darin wohnen die Studirenden der Theologie. Das Seminarium des Erzbisthums befindet sich zu St. Peter, in dem ehemaligen — i. J. 1806 aufgehobenen — Benedictinerkloster. Das Kloster wurde gestiftet von den Herzogen von Zähringen. Berthold I. erbaute dasselbe zuerst zu Weilheim bei Tek in Württemberg i. J. 1073. — Berthold II. versetzte dasselbe in die Nähe seiner Burg Zähringen i. J. 1091 nach St. Peter auf dem Schwarzwald, wo es jetzt steht. Gebhard I., Bischof von Constanz, Bruder Berthold's I., Herzogs von Zähringen, weihte i. J. 1093 die Klosterkirche in St. Peter ein. Das Gebäude brannte mehreremal in Kriegen ab. Das gegenwärtige,

wurde zu Anfang des 18ten Jahrhunderts ganz neu gebaut, und die neue Kirche den 29. Juni — am Feste der Apostel Peter und Paul — 1727 eingeweiht, von Franz Johann Anton Bischof von Uthina, Weihbischof und Generalvicar von Constanz. Dieses große, schöne Gebäude mit seiner Kirche wurde von Großherzog Leopold im J. 1842 dem Erzbisthum Freiburg zum Gebrauch als Seminar übergeben. Kirche, Gebäude und Lage sind ganz dazu geeignet. — In dem Chor der Kirche zu St. Peter befinden sich die Grabmäler mehrerer Herzoge von Zähringen und ihrer Gemahlinnen, als Stifter, sowie deren Statuen an den Seitenwänden. Der letzte Herzog von Zähringen aber, Berthold V., hat sein Grab in der Münsterkirche, d. i. jetzigen Domkirche in Freiburg. In dem rechten Seitenschiffe des Langhauses, an der Wand, steht er in Lebensgröße, in Stein gehauen, vollständig gerüstet, mit gefalteten Händen, betend, auf einem Löwen, dem Wappen Zähringens. Die Grabschrift lautet: Bertholdus V. ultimus Zäringiæ Dux, XIV. Februarii MCCXIIX, sine prole mascula obiit. Cujus ossa sub hac statua in crypta lapidea requiescunt. — [L. Buchegger.]

Freiburg, Universität. Die Universität Freiburg wurde gestiftet von Albrecht VI., Erzherzog von Oestreich, Herrn im Breisgau. Die Absicht dieser Stiftung war eine religiöse. „Dieweil wir von der Gnade des ewigen, allmächtigen Gottes unseres Schöpfers mit vielen Landen und großer fürstlicher Mächtigkeit begabt sind, deßhalb sind wir desto mehr Seiner Allmächtigkeit schuldig, Rechnung unseres Amtes abzulegen und zu bezahlen. Und doch durch Blödigkeit menschlicher Natur gebrechlich, und oft säumig an den Geboten des ewigen Gottes befunden, gebührt es sich billig, daß wir nach unterthäniger Erkenntniß unserer Schulden mit demüthigem Herzen, so viel wir vermögen, mit guten Werken Gottes Erbarmherzigkeit uns hulden.... Daß wir darumb haben unter allen andern guten Werken uns außerwählt, eine hohe gemeine Schul und Universität zu stiften.... und deßgleichen mit andern christenlichen Fürsten helfen graben den Brunnen des Lebens, daraus von allen Enden der Welt unversieglich geschöpft werden möge Erlüchtens-Wasser tröstlicher und heilsamer Weisheit, zu Erlöschung menschlicher Unvernunft und Blindheit." So schreibt der Stifter selbst in seinem Freibrief der Universität Freiburg, St. Matthäustag, 21. September 1457. Schon im J. 1454 hatte Albrecht, unter Zustimmung seiner Gemahlin Mathilde, die Gründung dieser seiner Hochschule beschlossen, und zur Ausführung seines Vorhabens alle Einleitung getroffen. Auf sein Ansuchen bestätigte Papst Calixt III. den 18. April 1455 diese Stiftung, sowie auch Kaiser Friedrich III. der Friedfertige, Albrechts Bruder. Daher wurde unter dem 24. August 1456 die Stiftungsurkunde der Universität Freiburg förmlich ausgefertiget. Von ihrem Stifter nahm die Universität den Namen Albertina an. Sie wurde ausgestattet mit Kirchengütern, nämlich mit einer bedeutenden Anzahl Pfarreien des Patronats des Stifters Albrecht und seines Vetters, des Erzherzogs Sigismund, im Elsaß, in der Schweiz, im Breisgau und in Schwaben, welche der Universität incorporirt wurden, so daß die Universität als parochus primitivus die Einkünfte jener Pfarreien beziehen, und diese durch Vicarien mit einer angemessenen Besoldung versehen lassen sollte. Dieses Verhältniß besteht noch, nur hat die Universität ihre Pfarreien und Güter im Elsaß durch die französische Revolution verloren, und ebenso in der Schweiz. Der Papst hatte die Vollziehung dieser Universitätsstiftung dem Bischof Heinrich von Constanz übertragen, welcher die Errichtung der Universität durch öffentliches Schreiben vom 3. September 1456 kirchlich verkünden ließ. Sein Nachfolger Burkard und Herman III., Bischöfe von Constanz, und Caspar, Bischof von Basel, genehmigten die Einverleibung der Kirchengüter (Pfarreieinkünfte) an die Universität als eine ebenfalls kirchliche Stiftung, und die Endbestätigung gab im Jahre 1477 Papst Sixtus IV.; nachdem schon vorher Papst Calixtus III. durch eine Bulle vom 18.

April 1455 nach dem Entwurf der Stiftungsurkunde Albrechts sich dahin ausgesprochen hatte, die Universität Freiburg werde errichtet — „zum Unterrichte der Unwissenden und zur Verbreitung des katholischen Glaubens, nicht bloß für die Bewohner dieses Landes; sondern aller Länder der Welt“ — „non solum ad terrarum sibi temporali dominio subjectarum, sed aliarum mundi partium incolarum et habitatorum, ac reipublicæ utilitatem...... ut ibidem simplices erudiantur, ac fides catholica dilatetur.“ — Die Vorlesungen der Universität wurden den 27. April 1460, nach feierlich abgehaltenem Hochamte, eröffnet. Unter ihren ersten Schülern kommen vor der berühmte Domprediger zu Straßburg Gailer von Kaisersberg, und Johannes a Lapide, der Mitbegründer der ersten Buchdruckerei an der Sorbonne zu Paris. An berühmten Lehrern war Freiburg reich, zumal im sechzehnten Jahrhundert; wo z. B. der Theolog Erasmus von Rotterdam, und der große Jurist Zasius Zierden der Universität waren. Von den Vätern der Kirche wurde die Universität Freiburg zu dem Concilium nach Pisa, — und von Papst Pius IV. zu dem Concilium von Trient eingeladen. — Der Pest wegen wanderte die Universität viermal nach Villingen, Mengen und Radolfzell. Zu Anfang des 17. Jahrhunderts, am 15. November 1620, wurden von Erzherzog Leopold die Lehrstühle der philosophischen und theologischen Facultät dem Orden der Jesuiten anvertraut. Der 30jährige Krieg mit seinen schrecklichen Folgen lastete schwer auf der Stadt und Hochschule Freiburg. Unter den Waffen schwiegen Gesetze und Wissenschaften. Die Professoren darbten, die Schüler flüchteten sich, die Feinde nahmen die Fonds hinweg. Kaiser Leopold I. nahm sich der Hochschule wieder besonders väterlich an und suchte sie zu heben. Allein im Nimweger Frieden (1679) fiel Freiburg an Frankreich. Die bedrängte Albertina flüchtete sich nach Constanz. Die Stadt Freiburg sank bis zum J. 1702 auf die Hälfte ihrer Bürger herab; wie sie in einer Schrift an Kaiser Leopold klagte. Im J. 1698 kehrte die Universität von Constanz wieder nach Freiburg zurück; allein da die Stadt im J. 1713 wieder von den Franzosen erobert wurde, so war für die Hochschule keine glückliche Zeit. Unter Kaiser Carl VI. jedoch, und noch mehr unter seiner großen Tochter Maria Theresia, erwachte wieder neues Leben. Die fromme, den Wissenschaften holde, Kaiserin schenkte der Hochschule die Kirche, das Gebäude und die Güter des aufgehobenen Jesuitenordens in der Stadt; so wie später Kaiser Franz II. die Gebäulichkeiten, Gefälle und Güter der Dominicaner. So nahm die letzte Habsburgerin und der letzte römisch-teutsche Kaiser aus dem Stamme Habsburg-Lothringen-Oestreich die von ihren huldreichen Ahnen gestiftete Hochschule Freiburg unter ihren besondern Schutz. Der große teutsche Held Erzherzog Carl von Oestreich übernahm auf Bitten der Universität im J. 1796 das beständige Rectorat der Universität, und seitdem heißt der fungirende Rector Prorector. Durch den Preßburger Frieden kam die Stadt Freiburg an das Großherzogthum Baden. Die Universität bat den Großherzog Carl Friedrich, gleich dem Erzherzog Carl, das beständige Rectorat anzunehmen, was er auch that, und seitdem ist der jeweilige Großherzog von Baden der Rector der Universität. Der Großherzog Carl Friedrich ließ der Universität seinen Schutz kräftig angedeihen. Unter Großherzog Carl wurde der Fortbestand der Albertina in die Verfassungsurkunde aufgenommen und gesichert. Unter dem Großherzog Ludwig erhielt die Hochschule eine ständige, alljährliche Dotationszulage; daher führt sie vom August 1820 an den Namen Albert-Ludwigs Hochschule. Eine gleiche erhielt sie unter Großherzog Leopold 1831. Die Hochschule hat ihre Vorlese-Säle, Cabinete, Kanzleien, Laboratorien in zwei großen Gebäuden, dem alten und neuen Universitätsgebäude, wovon das erste Albertinum, das zweite Theresianum genannt wird. Für die Bibliothek ist ein eigenes geräumiges Locale, mit einem großen auf Säulen ruhenden Saale und vielen Nebensälen vorhanden. Die Zahl der Bücher in dieser Bibliothek beläuft sich gegenwärtig über 136,000 Bände; indem in letzter Zeit durch außer-

gewöhnliche Vermächtnisse — von Hug, Perleb und Pfost — Privatbibliotheken dazukamen. Aus den aufgehobenen Klöstern, zumal aus St. Blasien und St. Peter, wurden viele und seltene Werke und Ausgaben früher der Universitätsbibliothek einverleibt. Die Universität hat vier Facultäten, und viele wissenschaftliche und Kunstanstalten, nämlich: einen großen botanischen Garten mit Gebäuden, ein philologisches Seminar, ein theologisches Convict, ein Seminar für Mathematik und Naturwissenschaften, ein Münzcabinet, ein Naturaliencabinet mit mineralogischer und zoologischer Sammlung, ein physicalisch-mathematisches Cabinet, ein chemisches Laboratorium; anatomische Sammlungen und Institute für menschliche Normal-Anatomie, für Pathologie und Zootomie; ein anthropologisch-physiologisches Institut, eine Veterinäranstalt, ein pharmacologisches Cabinet, eine Sammlung chirurgischer Instrumente, eine Sammlung geburtshilflicher Apparate und Instrumente, eine medicinische Clinik mit einem der Stadt gehörigen großen neuen Spitalgebäude, eine medicinische Polyclinik, chirurgische und ophthalmologische Clinik, eine Entbindungsanstalt, ein Zeichnungs-Institut und eine Reitbahn mit Marstall. Der Senat, die Facultätscollegien, das Sittenephorat, das Spruchcollegium, die Bibliothekscommission, die Wirthschafts-Deputation und Administration, das Universitäts-Syndicat, das Universitätsamt und die Stiftungsverwaltung besorgen den Geschäftsgang. Gegenwärtig sind 27 ordentliche und ein außerordentlicher Professor, ferner neun Privatdocenten und Lectoren an der Hochschule thätig. Die Zahl der Studenten beläuft sich im gegenwärtigen Sommersemester (1849) auf 295, darunter besonders viele Schweizer. Das Universitätseinkommen beläuft sich nach dem Jahresbudget auf 93,000 fl. (meistens Einkünfte aus ihrem eigenen Vermögen), woraus sämmtliche Auslagen für Besoldungen, Institute, Bibliothek, Apparate u. dgl. bestritten werden. — Die Stipendienstiftungen an der Universität belaufen sich der Zahl nach auf 49, mit einem Gesammtcapitalstock von 520,510 fl. und 83 Stiftungsplätzen, woraus seit bald 400 Jahren Jünglinge aus allen Gegenden Teutschlands zur Wissenschaft und zu einem lebensthätigen Beruf herangebildet wurden. (M. s. Jos. Ant. Rieggeri de origine et institutione Academiæ Albertinæ prolusio academica, Frib. Brisg. 1773. Joh. Alex. Ecker, Grundlinien zur Geschichte der Albertinischen hohen Schule, Freib. 1806. Joh. Alex. Ecker brevis enarratio eorum, quæ anno elapso Academiæ laeta et felicia acciderunt, Frib. 1807. F. X. Werk, Stiftungsurkunden academischer Stipendien an der Hochschule zu Freiburg i. B., Freib., Wagner 1842. H. J. Wetzer, Die Universität Freiburg, nach ihrem Ursprung, Zweck, Mitteln, Stiftungsfond, ihrer Eigenschaft als geistliche Corporation rc., Freib., Herder 1844. F. J. Buß, Der Unterschied der katholischen und der protestantischen Universitäten Teutschlands, mit besonderer Rücksicht auf die Universität Freiburg. Freiburg, Herder 1846.)

[L. Buchegger.]

Freidenker. Die Reformation des 16ten Jahrhunderts hatte trotz ihrer steten Berufung auf die heilige Schrift theilweise eine sehr geringe Achtung vor der göttlichen Offenbarung. Es ist bekannt, mit welcher Geringschätzung und Selbstüberhebung bereits Martin Luther nicht etwa bloß von den Werken der ältesten Kirchenväter, sondern von einzelnen Büchern der hl. Schriften selbst sprach. Was der Meister that, erlaubten sich seine Jünger in noch größerem Maße. Bei den Fortschritten einer selbstgefälligen und oberflächlichen Philosophie mußte nothwendig die Achtung vor der Autorität der Bibel wegfallen und ein bloßer Vernunftglaube an die Stelle der Offenbarung treten. Die ersten Vernunftgläubigen nun begegnen uns in England, wo sie sich Deisten (s. d. A.) nannten. Von da aus drangen ihre Ansichten nach Frankreich und schufen dort die neue Philosophie der Encyclopädisten (s. d. A.), welche sich bereits Opposition gegen das Christenthum zur speciellen Aufgabe machten. Teutschland, in der Bildung seit Langem von diesem Nachbarlande abhängig, nahm diese Ideen auf, die

sofort nach der Individualität seines Volkes bearbeitet wurden. So entstand in Teutschland im 18ten Jahrhundert jene wissenschaftliche Richtung, deren Anhänger „Freidenker" oder „starke Geister" genannt wurden, im Gegensatze der „schwachen Geister", welche sich an den Autoritätsglauben hielten, während jene sich nach ihren eigenen Ansichten eine Religion machten. Es ist bekannt, daß der große Friedrich von Preußen, der die Maxime hatte, daß Jeder nach seiner Façon selig werden möge, es war, der nicht bloß das Haupt der französischen Encyclopädisten lange an seinem Hofe mit seiner Freundschaft beehrte, sondern auch mit vielen holländischen Literaten desselben Gelichters verkehrte. In seinen spätern Jahren sah er wohl ein, daß er durch Begünstigung und Verbreitung einer, jede höhere Autorität verwerfenden Lehre nicht bloß im Herzen der Kirche, sondern auch in den Eingeweiden seines eigenen Staates gewühlt habe. Allein es war zu spät, die Lehre wurde nach und nach geistiges Eigenthum des tonangebenden Publicums in Teutschland und forderte unabweisbar eine Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse, wie sie gegenwärtig im Sinne des 18ten Jahrhunderts bewerkstelligt werden soll. Im gegenwärtigen Jahrhundert wurde der Name „Freidenker" nicht bloß zur Bezeichnung der Deisten, sondern auch der Atheisten gebraucht. Daher bezeichneten sich jetzt die Freidenker lieber mit dem gegen Ende des 18ten Jahrhunderts aufgekommenen Namen „Rationalisten;" außerdem nannten sie sich auch Lichtfreunde u. s. w. Als die eifrigsten und kräftigsten Bekämpfer des Christenthums im 18ten Jahrhundert sind bekannt: J. Ch. Edelmann, Ch. T. Damm, K. Fr. Bahrdt (s. d. A.) und Lessing (s. d. A.). Namen und Werke der englischen, französischen und teutschen Freidenker, namentlich aus der ersten Hälfte des 18ten Jahrhunderts, sowie die Streitschriften gegen dieselben sind verzeichnet bei J. A. Trinius, Freidenkerlexicon oder Einleitung in die Geschichte der neuern Freigeister, ihrer Schriften und deren Widerlegungen, Leipzig u. Bernburg 1759. [Fehr.]

Freiheit des menschlichen Willens. Jeder vernünftig entwickelte Mensch weiß seinen Willen frei und findet die Bestätigung dieses Willens in den Forderungen, welche sein eigenes Gewissen wie seine Mitmenschen an ihn stellen, — in den Urtheilen, welche beide über sein Thun und Lassen aussprechen. — „Frei" ist aber ein vieldeutiges Wort, und es ist eine Aufgabe, mit deren Lösung sich Empirie und Speculation seit Jahrtausenden abmühen: die Bedeutung festzustellen, in welchem es vom menschlichen Willen mit Recht gebraucht werden könne. — Das thatsächliche Wissen um diese Freiheit und sein Inhalt muß jedenfalls der wissenschaftlichen Bestimmung und Erklärung zur Grundlage, zum Ausgangspuncte dienen, wir wollen es darum in Kürze andeuten. „Frei" gilt als gleichbedeutend mit „selbstständig," „unabhängig," „ungehemmt." Als „Wollen" aber bezeichnet man im weiteren Sinne jedes bewußte Streben, d. h. dessen Ziel das strebende Subject klar oder dunkel sich vorstellt. Wir sprechen in diesem Sinne auch von einem Wollen des Thieres. Solches Wollen heißt als Selbstthätigkeit frei, in so ferne seine Aeußerung nicht gehindert wird, also keinem äußeren Zwange unterliegt. Der Vogel fliegt, wohin er will, er ist äußerlich frei. Dieses äußerlich freie Wollen stellen wir uns aber als innerlich unfreies vor, in so ferne es nicht vom Subjecte abhing, zu wollen oder nicht zu wollen, — dieses oder ein Anderes anzustreben. Das Thier, der Mensch will essen, trinken, ruhen ꝛc. So bald sich die Empfindung des Hungers, des Durstes, der Müdigkeit einstellt, ist auch das entsprechende Wollen (Begehren) eingetreten; und — das Subject kann solches nicht hindern, kann auch daran Nichts ändern, etwa, daß sein Wollen im Falle der Müdigkeit sich auf Essen statt auf Ruhe richte. Solches Wollen hängt somit weder dem Entstehen noch der Richtung nach vom Subjecte ab, — dieses findet sich dazu innerlich genöthigt, gedrängt, getrieben, und darum nennen wir es ein innerlich unfreies

Wollen, wobei es gleichwohl äußerlich frei sein kann. Neben diesem innerlich unfreien Wollen behauptet der entwickelte Mensch, ein innerlich freies Wollen als Thatsache seines Selbstbewußtseins zu finden, und, es leuchtet aus Obigem ein, daß er jenem gegenüber nur ein Wollen so bezeichnen könne, welches er dem Entstehen oder doch der Richtung nach als abhängig vom Subjecte denkt, — zu dem dieses sich selbst bestimmt. Die Kraft, welche in solchem Wollen sich als sich selbstbestimmendes äußert, nennt er den freien Willen des Subjectes. — Weder im Thiere noch im Kinde findet er diesen Willen, aber, durch die Erfahrung belehrt, gesteht er letzterem die Möglichkeit zu: daß der freie Wille in ihm unter günstigen Umständen durch Erziehung entwickelt werde, während zur Voraussetzung einer gleichen Möglichkeit im Thiere keine Erfahrung ihn nöthiget. — Das empirische Selbstbewußtsein denkt also diese Möglichkeit des freien Wollens als eine ursprüngliche, angeborne, objective Bestimmtheit des Menschen, welche dem Thiere fehlt; — es bezeichnet darum den Menschen als ein von Geburt aus freies Wesen, und nennt jene objective Möglichkeit des durch Erziehung zu entwickelnden freien Willens seine angeborne Freiheit, — welche, als ursprüngliche Qualität des menschlichen Wesens, eben auch nur mit diesem selbst vernichtet werden könnte. — Der Erfahrung zu Folge wird sich der Mensch dieser angebornen Freiheit erst mit dem Erwachen des Gewissens bewußt. — Mit der Vorstellung des Rechten, Guten, des unbedingt zu Billigenden ist der menschlichen Selbstthätigkeit ein neues Ziel, eine neue Anregung zum Streben gegeben, welche von dem bis dahin verfolgten Ziele und dem Antriebe dazu qualitativ verschieden sind. Diesen beiden Anregungen zu verschiedenen Zielen, seiner Selbstthätigkeit gegenüber, erschließt sich dem Menschen das Bewußtsein seiner Freiheit, seiner Unabhängigkeit als Subject des Wollens von jeder der beiden Anregungen, deren keine für ihn als zwingend erscheint, also — der Möglichkeit sich selbst zu bestimmen zum Wollen des einen oder andern Zieles. — Der Act, in welchem der Mensch seiner Willensfreiheit sich bewußt wird, in welchem also der freie Wille selbst erst entsteht, ist demnach der Act des Selbstbewußtwerdens, des sich Findens als Ich, — als realselbstständiges Subject seiner Zustände, Thätigkeiten. Das thatsächliche Wissen von diesem Zusammenhange des Ichbewußtseins mit der Willensfreiheit spricht das empirische Selbstbewußtsein damit aus, daß es überall dort den freien Willen als beschränkt oder aufgehoben erachtet, wo das Selbstbewußtsein verdunkelt oder aufgehoben ist; z. B. in Trunkenheit, Schlaf, Wahnsinn 2c. — Weil mit dem Gewissen entstehend offenbart sich der freie Wille auch zunächst als Selbstbestimmung für oder gegen dasselbe, d. h. die Anregung zum unbedingt zu Billigenden. Diese Thatsache drückt sich in der Definition aus, welche das empirische Bewußtsein von der Freiheit des Willens gibt: sie sei die Möglichkeit, zwischen Gutem und Bösem zu wählen. Doch tritt in selbem zugleich auch das Wissen von einem Unterschied hervor, zwischen dem Vorgang des Einen Wollens und dem des Andern, welches bekanntlich also ausgesprochen wird: Nur der gute Wille ist eigentlich frei, beurkundet in Wahrheit die Freiheit des wollenden Subjectes und — macht es frei; — der böse Wille ist eigentlich unfrei, bezeugt ein Beherrschtwerden des Subjectes vom Trieb, und macht es unfrei; — die Tugend ist selbst erworbene Freiheit, das Laster ist selbstverschuldete Unfreiheit, Knechtschaft. — Wie diese Aeußerungen zu verstehen seien, ergibt sich zum Theil aus dem Unterschiede, welchen das empirische Bewußtsein macht, hinsichtlich der Art der Anregung zum unbedingt Guten und zum sinnlich Angenehmen; jene bezeichnet es als Forderung, Gebot, Sollen, diese als Trieb, Drang, Gelüsten. Damit das Wollen jener Forderung gemäß werde, muß das Subject unmittelbar sich selbst bestimmen, also so zu sagen directe Gebrauch von seiner Freiheit machen; — damit das Wollen dem Triebe entspreche,

darf sich das Subject zu einer gewissen Thätigkeit nur treiben, bestimmen lassen; es macht also in diesem Falle zunächst nur indirecte Gebrauch von seiner Freiheit. Aus dieser Eigenthümlichkeit der beiden Anregungen zur Selbstthätigkeit erklärt sich auch, in welchem Sinne man von einem Erwerben und Verlieren, Erhöhen und Vermindern der Willensfreiheit spricht. Das Subject nämlich, welches sich der Forderung des Gewissens gemäß zu einem Thun oder Lassen selbst bestimmt, muß sich zugleich gegen das Bestimmtwerden durch den Trieb wehren, sich von demselben unabhängig zu erhalten suchen, sein Gelüsten unterdrücken, die Vorstellungen des Genusses aus seinem Bewußtsein verdrängen. Treffend bezeichnet dieß der Teutsche als Selbstabtödtung, Selbstverläugnung, Erhebung über den Trieb, Beherrschung der Sinnlichkeit, — ohne welche man den Forderungen des Gewissens nicht genügen könne, selbst dann nicht, wenn Trieb und Gewissensforderung parallel laufen, zu demselben Thun oder Lassen anregen. — Je öfter diese Erhebung über den Trieb um des Gewissens willen geschehen ist, desto leichter wird sie, wie die Erfahrung lehrt; das Subject wird immer unabhängiger vom Trieb, — und — die leichtere Ueberwindung dieser inneren Nöthigung ist es, welche seine erworbene Freiheit heißt, insoferne sie Folge seiner Selbstbestimmung ist. Aehnliches findet wohl auch bei der unsittlichen Willensentscheidung Statt. Das Subject muß seine Aufmerksamkeit von der Vorstellung des Rechten, Guten wegwenden, diese verdunkeln, aus dem Bewußtsein verdrängen, ihr Wiedererhelltwerden verhindern, um ungehindert von ihr dem Triebe folgen zu können; da die mit dieser Vorstellung verbundene Forderung als Mißbilligung dieser Willensrichtung im Bewußtsein des Subjectes erscheint. Der Mensch muß, wie die Erfahrung sich ausdrückt, sein Gewissen unterdrücken, sich gegen dasselbe verhärten. Aber eben dadurch gewinnt der Trieb an Intensität, die künftige Beherrschung desselben wird dem Subjecte immer schwerer; und darin besteht seine selbstverschuldete Unfreiheit. Daß diese wie jene erworbene Freiheit in verschiedenen Graden beim Menschen sich finde, ist bekannt; aber weder hebt diese Unfreiheit die angeborne Freiheit auf, noch wird jene erworbene Freiheit beim Menschen in diesem Leben zur allseitigen und bleibenden Unabhängigkeit vom Triebe. Der Lasterhafte, welcher ganz Sclave seiner Triebe geworden scheint, vermag noch immer einzelnen Aufregungen seines Gewissens zu folgen, sich vorübergehend über seine Sinnlichkeit zu erheben, wenigstens gute Vorsätze zu fassen, wenn sie auch nur unter günstigen Umständen zur Ausführung kommen; er kann noch gebessert werden, wie die Erfahrung täglich zeigt, wenn gleich nicht ohne fremde Hilfe, die sein Gewissen auch wider seinen Willen immer von Neuem aufregt, ihn zur Einsicht seiner Verkehrtheit bringt, ihm die Erhebung über seine Triebe erleichtert. Ebenso thatsächlich gewiß ist es aber auch, daß der Tugendhafte immer wieder seine Sinnlichkeit bekämpfen, seine guten Vorsätze erneuen müsse, so oft es auch bereits geschehen sein mag, und — daß er trotzdem bisweilen bei unerwarteten Aufreizungen eines Triebes von diesem sich bestimmen läßt zu einem Wollen, das er im nächsten Augenblick selbst mißbilligt. Was diese Thatsachen aussprechen, muß wohl beachtet werden, wo immer vom menschlichen Willen die Rede ist. Der geistig mündige Mensch vermag sich für ein Ziel seiner gesammten künftigen Selbstthätigkeit zu entscheiden, aber diese Selbstbestimmung seines Wollens, so allumfassend und ernstlich sie gemeint ist, wird thatsächlich nicht zum unwandelbaren Bestimmtsein seines Wollens. Die Selbstentscheidung wird nicht zum bleibenden Entschiedensein, obschon dieses vom Subjecte beabsichtigt ist. — Das Angeführte genügt zur Bezeichnung der Art, in welcher der Mensch seinen Willen thatsächlich frei weiß. — Fragt man nun nach der Zuverlässigkeit dieses Wissens, so antwortet jeder Unbefangene: er sei sich dieser seiner Willensfreiheit so gewiß als seines eigenen Daseins, und dessen der Dinge um ihn. Fragt man aber nach den Grün-

den, auf welchen dieses Wissen beruht, so findet sich das empirische Selbstbewußtsein in derselben Verlegenheit, als wenn man es um die Bürgschaft seines Wissens von der realen Wirklichkeit seiner selbst und der Dinge außer ihm fragt. Daß irgend ein Wollen Wirkung der Selbstbestimmung des Menschen sei, und nicht einer unbewußten inneren oder äußeren Nöthigung, daß es in Wahrheit von ihm abgehangen, sich zu einem andern, entgegengesetzten Wollen zu bestimmen, ist ihm gewiß, aber es läßt sich dieß so wenig directe empirisch aufweisen, als daß unsere Empfindungen, Anschauungen durch Einwirkung äußerer Objecte auf unsern Organismus entstanden, und nicht bloß ein subjectives Geschehen in und ohne äußere Ursachen sind. Der indirecte Weg, den man deßwegen eingeschlagen, indem man aus der thatsächlichen Unterscheidung zwischen gutem und bösem Willen, der unbedingten Billigung oder Mißbilligung des wollenden Subjectes die Freiheit seines Willens als eine thatsächliche Voraussetzung aufwies, ist offenbar nicht die verlangte Begründung dieses Wissens von der Willensfreiheit, sondern nur die Nachweisung dieses Wissens selbst als wirklichen Inhaltes des empirischen Bewußtseins. Man gab darum die empirische Rechtfertigung als unmögliche ganz auf und erklärte theils das Wissen und die Freiheit für ein unmittelbares, keines Beweises fähiges, aber auch keines solchen bedürftiges; theils verzichtete man auf ein Wissen und diese Freiheit ganz und nannte sie einen Gegenstand des Glaubens, zu dem man sich durch subjective Gründe genöthigt sehe. — Es ist somit der Idee der Freiheit des menschlichen Willens auf empirischem Felde genau so ergangen, wie anderen Ideen, z. B. Ursächlichkeit, Zweckmäßigkeit, Substanzialität rc. Man hat ihre Objectivität auf demselben Wege zu beweisen gesucht, auf welchem sich die Richtigkeit der Begriffe beweisen läßt, und, weil man dieß unmöglich gefunden, so hat man es ganz aufgegeben, ein empirisches Wissen von ihr zu rechtfertigen. Allein mit Unrecht, wie es uns scheint; denn, wenn das Gesetz der Identität, welches sich in der Begriffbildung ausspricht, Vorstellungen vermittelt, die man um dieser Denknothwendigkeit willen für wahr hält, und wenn dieses Führwahrhalten ein Wissen genannt wird, so vermittelt auch das Gesetz des Grundes, welches sich in der Ideenbildung ausspricht, Vorstellungen, welche um dieser Denknothwendigkeit willen für wahr zu halten, welche Gegenstände des Wissens sind. Daß süß süß und nicht herbe ist, kann ich wissen; aber eben so zuverlässig, ob diese Empfindung durch Einwirkung eines äußeren Objectes auf mein Geschmacksorgan jetzt in mir entstanden ist, oder ohne solche, etwa durch eine Erinnerung, oder durch einen krankhaften Zustand meines Organes. Kann man aber dieß wissen, so kann man auch wissen, ob unser Wollen durch äußere Einwirkung erzwungen, ob es unvermeidlich aus innerer Nöthigung entstanden, oder ob wir uns selbst dazu bestimmt haben. Das empirische Bewußtsein dürfte demnach wohl recht haben, wenn es fort und fort ein Wissen von der Willensfreiheit behauptet, trotz aller Gegenbeweise, daß sich derlei nicht wissen, nur glauben lasse. — Dieses empirische Wissen nun, auch wenn es wissenschaftlich gerechtfertigt bestünde, genügt dem Menschen nicht, er strebt dieses Wissen in Ueberzeugung zu verwandeln, indem er a priori das im Denken zu construiren versucht, was er in der Erfahrung als Gegebenes gefunden. Erst wenn und so weit ihm diese Probe über seine empirische Erkenntniß gelungen, findet er sich befriedigt, überzeugt, denn er ist jetzt gewiß, daß jene auf keinem trügerischen Schein beruhe. Die a priori'sche Rechtfertigung der empirischen Gewißheit ist, was auch der Empirismus dagegen sagen mag, so wenig vermeidlich für den Menschen, so wenig er bei den wahrgenommenen Erscheinungen stehen bleiben kann, ohne zum Denken ihrer Ursachen, Gründe, Zwecke, Gesetze überzugehen. Aber gefährlich ist dieser Weg der Speculation, das läßt sich nicht läugnen. Denn die Speculation vergißt nur zu leicht, daß das empirisch Gegebene in Rechnung zu bringen ist bei der Bildung der speculativen Voraussetzung, daß die Begriffe oder

Ideen, aus welchen sie die Reconstruction der Erscheinungen unternimmt, auf einer zuverlässigen und vielseitigen Erfahrung, einer gründlichen allseitigen Analyse und Vergleichung beruhen müssen, wenn sie selbst nicht bloß wache Träumerei sein soll. — Und — zeigt sich das a priori Deducirte nicht in Uebereinstimmung mit der Erfahrung, so ist die Versuchung groß: diese des Getäuschtseins zu beschuldigen, das vorgeblich Erfahrene für undenkbar zu halten, da Niemand gerne seine einmal gebildete Grund-Ansicht aufgibt. Die Geschichte der a priori'schen Rechtfertigung der Willensfreiheit gibt zu dem Gesagten die erläuternden Beispiele. — Diese muß zunächst, wie es sich von selbst versteht, von der Vorstellung ausgehen, die sie sich von dem Princip des Willens im Menschen gebildet hat. So viele verschiedene Vorstellungen von diesem Principe die Metaphysik gegeben, so viele verschiedene Entscheidungen über die Willensfreiheit liefert sie. Diese letzteren alle anzuführen ist hier nicht der Ort, aber übersichtlich lassen sie sich mit wenig Worten also darstellen: Das Princip, welches sich im menschlichen Wollen äußert, ist der Selbstbestimmung fähig und zwar in der Weise, unter den Bedingungen, wie solche das empirische Bewußtsein in Thatsachen gegeben findet. — Oder: dieses Princip ist zwar der Selbstbestimmung fähig, aber nicht in der Weise, wie das empirische Bewußtsein sie auffaßt; diese Auffassungsweise ist demnach zu berichtigen nach der Vorstellung von der Wesenheit des Willensprincipes und der daraus gefolgerten möglichen Freiheit. — Endlich: das Princip des Wollens ist der Selbstbestimmung unfähig; was das empirische Bewußtsein als solche zu finden wähnt, ist nur scheinbar. Das Wollen ist jedesmal Folge innerer Bestimmtheit oder äußerer bestimmter Einflüsse. Letztere Ansicht vom menschlichen Willen, in soferne sie Folgerung eines Systemes ist, bezeichnet man in der Schulsprache mit dem Namen Determinismus (s. d. A.); ihr gegenüber wird die erste (minder passend) Indeterminismus benannt. Der Arten beider aber, insbesondere des Determinismus, gibt es viele, die von sehr verschiedenem wissenschaftlichem Werthe sind, je nachdem es nämlich die Auffassung des Willensprincipes ist. — Wir sehen hier die Metaphysik über Wahrheit oder Falschheit des empirischen Wissens entscheiden und fragen nothwendig: mit welchem Rechte sie dieß thut, und, ob dieses solcher Entscheidung sich unterwerfen soll? Das Recht der Metaphysik liegt in ihrer Erkenntniß des Willensprincipes; allein, wer verbürgt die objective Wahrheit dieser ihrer Erkenntniß? Will sie keine angebornen Erkenntnisse behaupten, so muß sie zugestehen, daß sie selbe zuletzt auf empirische Weise gewonnen. Dann aber haben ihre a priori'schen Entscheidungen nur in soferne Gewicht, als sie nachweisen kann, daß sie vollständiger und richtiger das thatsächlich Gegebene aufgefaßt und in Erwägung gezogen als das gemeine nichtwissenschaftliche Bewußtsein. Und bei der Bildung der Vorstellung von dem Principe des selbstbewußten Wollens im Menschen, was in Eines zusammenfällt mit dem, was man Menschenseele, Menschengeist nennt, sind die oben angeführten unläugbaren Thatsachen des empirischen Bewußtseins getreulich in Rechnung zu stellen. Darüber führt nun aber wieder das empirische Bewußtsein die Controle, ob und wie es geschehen sei. Empirie und Speculation berichtigen oder bestätigen sich gegenseitig, und Niemand wird hier von einem Drehen im Kreise reden wollen, der den Weg kennt, auf welchem, und die Bedingungen, unter welchen das menschliche Erkennen zur Wahrheit fortzuschreiten vermag. Die Geschichte lehrt, wie gesagt, daß das empirische Bewußtsein sich in Bezug auf die Willensfreiheit eben so wenig, als in Bezug auf andere Ideen den Entscheidungen der Speculation unterwarf, wenn diese mit seinem zuverläßigen Inhalt im Widerspruch standen. Und hiermit macht es nur von jenem Rechte Gebrauch. Aus dem angegebenen Inhalt des empirischen Bewußtseins in Betreff der Willensfreiheit leuchtet so viel ein, daß das Princip dieses Wollens jedenfalls als ein selbstständiges Lebensprincip zu denken ist, welches jedoch in der Aeußerung seiner Kraft einerseits bedingt ist durch äußere Auf-

regung, anderseits durch eine ihm innewohnende Gesetzmäßigkeit, ohne daß weder durch jene, noch diese die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Selbstbestimmung des Principes aufgehoben wird. — Weder absolute Selbstständigkeit des Willensprincipes noch bloß scheinbare formelle verträgt sich mit den Thatsachen der Erfahrung. — Weder der Monadismus, welcher den Menschengeist als absolute Wesenheit denkt, noch der Monismus in seinen verschiedenen Formen, welcher denselben als Erscheinung, als Moment im Processe des absoluten Seins oder Lebens auffassen zu müssen glaubt, vermag die Willensfreiheit a priori zu rechtfertigen, wie sie Inhalt des empirischen Bewußtseins ist. Diese Rechtfertigung kann nur einer Metaphysik gelingen, welche die Idee einer endlichen Substanz, mithin auch die Idee vom Werden (Entstehen) der Substanz, — als eine Denknothwendigkeit nachzuweisen vermag. Und hiemit sind wir bei dem Verhältniß des Christenthums zur Frage nach der Willensfreiheit angelangt. Hegels Aeußerung: „Erst das Christenthum habe den Menschen zum Wissen um seine angeborne Willensfreiheit entwickelt, früher wußte er nur von einer äußeren Freiheit als Bürger, von einer erworbenen Freiheit als Weiser, Tugendhafter, — nichts aber von einer ursprünglichen Freiheit als Mensch" — wäre allerdings treffend, wenn er unter der angebornen ursprünglichen nicht die Freiheit des Absoluten selber verstanden wissen wollte. Was wir oben als Inhalt des empirischen Bewußtseins über die Willensfreiheit anführten, hat sich unter dem Einflusse der positiven Lehre der christlichen Kirche entwickelt, — ist Inhalt des christlichen Bewußtseins. Wenn diese Freiheit des menschlichen Willens, die als Grundlehre des positiven Christenthums dasteht, für die christliche Theologie ein Gegenstand lang dauernden Streites gewesen und zum Theil noch ist, so entspringt selber nur aus den Versuchen einer a priori'schen Begründung der christlichen Freiheitsidee, einer Vereinbarung derselben mit der Vorstellung von der Wesenheit des Menschen und seinem Verhältniß zu Gott. Wer die Prämissen beachtet, von welchen die Streitenden ausgehen, begreift die Resultate und die Dauer dieses Streites leicht. So lange die Theologie diese Vorstellungen von Gott und Menschengeist der antiken, oder der (auf den Voraussetzungen dieser fortbauenden) modernen heidnischen Philosophie entlehnt, müssen alle Versuche der Art mißlingen oder zu einer Verzerrung der christlichen Freiheitsidee werden; denn weder jene noch diese vermag das Princip des menschlichen Willens, als ein real-selbstständiges, in Wahrheit Wesenhaftes und doch zugleich Endliches d. h. als bedingtes und beschränktes Seiende zu denken (s. Dualismus). Sie vermögen aber dieß nicht, weil sie von der Voraussetzung ausgehen, es gäbe nur ein Werden der Erscheinung, keines der Substanz, weil sie die Denknothwendigkeit der christlichen Idee des Schaffens nicht erkannt haben. [Ehrlich.]

Freimaurer. Im Hinblick auf den Spott der Gelehrten und das Lächeln des gesunden Menschenverstandes geben gegenwärtig selbst viele Maurer zu, daß sich Anderson in seinem Constitutionsbuch der Freimaurer geirrt haben könne, wenn er schon den Adam oder vielmehr Gott selbst als ersten Freimaurer aufführt. Und viele Maurer wagen sogar zu zweifeln, ob auch nur erst Noah, Nimrod und Salomon Großmeister gewesen, und ob überhaupt die ins graueste oder graues Alterthum zurückgehenden Stammtafeln der Freimaurerei auf irgend einer glaubwürdigen Basis beruhen. Und in der That, es war der Schritt vom Erhabenen zum Lächerlichen, der phantastischen Vorstellung bei Eingeweihten wie Laien Anerkennung verschaffen zu wollen, daß der Freimaurerbund die, wenn auch für ungeübte Augen unsichtbare, Ecclesia aller Guten, Edlen und Großen vor und nach dem Weisen von Nazareth sei. Und Niemand, der sich die Dinge im Lichte der Geschichte beschaut, kann dermalen darüber im Zweifel schweben, ob die Herleitung des Wesens der Maurerei von den ägyptischen oder griechischen Mysterien,

von dem pythagoräischen Bunde oder den dionysischen Baukünstlern, von den Essenern oder Therapeuten, von den Gnostikern oder Manichäern, von den Waldensern oder den Tempelrittern, Grund habe oder nicht. Das Wesen der Maurerei sticht von allen diesen sich selbst widersprechenden Mutterschaften allzusehr ab, und zur Stunde hat noch Niemand die sichere Brücke entdeckt, durch welche sich die sog. alte mit der neuen Maurerei vermitteln ließe. Wahr ist es, die Freimaurerei hat ihren ceremoniellen, symbolischen, allegorischen und mythischen Apparat, mit dessen Hilfe sie Tiefsinn, Ernst und Geheimniß spielt und dessen Vieldeutigkeit ihr schon viele Dienste leistete, aus allerlei altem Rüstzeug zusammengerafft, aus heidnischen und jüdischen Abfällen, aus Stücken kirchlicher Ritualen und Gebräuchen der alten englischen Baulogen, und aus weiß Gott was für andern Trümmern; allein das ist eben nur entlehnter Mummenschanz, ein Spiel mit Larven und Masken, das weit von jedem factischen und wesentlichen Zusammenhange des Freimaurerwesens mit dem Wesen jener alten Geheimbünde und Gesellschaften abliegt. Was dann insbesondere die Herleitung der Freimaurerei von den alten englischen Baucorporationen anbelangt, die schon zu Römerzeiten eine eigene selbstständige Verfassung und besondere Sacra gehabt haben, später aber vorzüglich durch den Eintritt schottischer, irischer und englischer Culdäer-Bauleute Pflanzschulen des reinen, antipäpstlichen Urchristenthums geworden sein und demungeachtet von Päpsten und päpstlichen Königen Schutzbriefe und sogar Cultusfreiheit erhalten haben sollen, so wird man wohl auch diesem Entwurfe eines Freimaurer-Stammbaumes wenigst auf so lange noch die Zustimmung versagen dürfen, bis mit einigem Anstande die Fragen beantwortet sind, wo sind denn die Beweise für diese Hypothesen? wo die ächten päpstlichen und königlichen Schutzbriefe? wo die Belege für das antirömische Urchristenthum der Culdäer und alten englischen Baulogen? Nein, die Culdäer waren keine häretischen Ur- und Reinchristenthümler, sondern römisch-katholische Christen (s. die Art. Angelsachsen, Columba, Culdäer, Dinoth und die Schrift von J. W. J. **Braun**: de Culdaeis, Bonnæ 1840); und die englischen sowohl wie auch die andern mittelalterlichen Baucorporationen **vor** der Reformation des 16ten Jahrhunderts gehörten gleichfalls der katholischen Kirche an, wenn nicht etwa die in unsern alten Münstern angebrachten Affen, Schlangen, Drachen und Ungethümer das Gegentheil beweisen sollen. Alle angestellten Versuche also, die Freimaurerei in tiefes Alterthum zurückzudatiren, zerstäuben vor dem Hauche der Historie und liefern eigentlich nur den Beweis, wie viele Stücke man in diesen freien Hallen des Lichtes und der Humanität auf Wahrheit gehalten habe, wie wenig man zu Gunsten der guten Sache vor frommem Betrug zurückgebebt, wie sehr man bestrebt gewesen, zu Propagandazwecken, zur Spannung der Neugierde und zum Behufe der Geheimnißkrämerei den wirklichen Mangel der Würde des Alterthums durch Fictionen zu ersetzen, wie sehr man das innerste Wesen der Freimaurerei, ungeachtet aller scheinbar gegentheiligen Phraseologie, als Gegensatz zum katholischen Christenthum wußte. — Rollen wir nun das wahre Taufregister der Maurerei auf und machen wir uns zugleich mit dem Wesen, Zweck, Grundsätzen und Einrichtungen derselben bekannt. Sie verdankt ihre Entstehung erst dem 18ten Jahrhunderte. In England nahmen die alten Baucorporationen gleich andern Zünften auch Mitglieder auf, welche das eigentliche Handwerk nicht trieben, sondern sich den Bauhütten zu andern besonders geselligen Zwecken anschloßen. Nun stifteten im J. 1717 drei solche Mitglieder, der Physiker Desaguliers, der Theologe James Anderson und George Payne, indem sie sich von der Bauzunft losmachten, eine ganz neue Gesellschaft der unzünftigen freien Maurer, welche, unter der Hülle gesellschaftlicher Formen und ohne Anspruch auf eine eigene kirchliche Gemeinschaft, practisch ein Surrogat der durch die Reformation gebrochenen christlichen Einheit sein, eine neue geistige Gemeinschaft unter den getrennten Parteien her-

stellen und im Kreise ihrer Mitglieder einen humanen und geselligen Verkehr ermöglichen sollte. Im Einklang hiemit wurden folgende Hauptpflichten und Grundsätze festgesetzt: der Maurer ist als ein wahrer Noachite verbunden, dem Sittengesetze zu gehorsamen, und wenn er seine Kunst recht versteht, wird er weder ein Gotteslängner, noch ein irreligiöser Wüstling sein; im Gegensatze zur frühern Zeit (Fiction!) wird es in jetziger für dienlicher erachtet, die Maurer nur zu der Religion zu verpflichten, worin alle Menschen übereinstimmen, d. h. zu jener ältesten katholischen Religion, gute und treue Männer von Ehre und Rechtschaffenheit zu sein und die allgemein anerkannten sittlichen Vernunftgebote zu beobachten; dabei bleibt es jedem einzelnen Mitgliede überlassen, bei seiner besondern Confession und religiösen Meinung zu verharren; alle religiösen und politischen Controversen und Dispute sollen vermieden werden und die Maurer als friedfertige Unterthanen der bürgerlichen Obrigkeit gehorchen; dennoch bleibt ein Bruder, der in eine Empörung wider den Staat sich eingelassen, sonst aber kein anderes Verbrechen begangen hat, in unauflöslicher Verbindung mit der Loge; als wesentlichstes Gesetz für alle Mitglieder unter einander gilt die brüderliche Liebe, Hilfe und Treue, und sollen sich alle als Gleiche und Brüder betrachten, und die ganze Gesellschaft eine Verbrüderung der Humanität, Menschenliebe, Duldung und Geselligkeit sein (s. Andersons Constitutionenbuch, Frankf. 1743, S. 298 rc.). Ueber die Hierarchie und sonstigen Einrichtungen der Freimaurerei genüge die Hinweisung auf die drei bekannten Grade des Lehrlings, Gesellen und Meisters, auf die verschiedenen Beamten der Logen, auf die Großmeister an der Spitze der aus einem Verein einzelner Logen erwachsenden großen Logen, auf die tragisch-comischen und lächerlich-furchtbaren Aufnahmsceremonien zu den Graden und Würden des Ordens, auf die mit und ohne ceremoniösem Gepränge abzuhaltenden Zusammenkünfte und Bruderschaftsmahle, auf die Erkennzeichen der Maurer unter einander und den sogenannten Maurerblick rc. Nicht zu übersehen ist dabei, daß zwar die Maurer grundsätzlich die Standesunterschiede hinter ihre brüderliche Gleichheit stellen, dennoch aber schon vom Ursprunge ihrer Gesellschaft her gerne angesehene und hohe Personen zu Stuhl- und Großmeistern setzten, indem auf diese Weise die maurerischen Zwecke und Interessen mehr als auf manche andere Förderung, Sicherheit und Schutz gegen die Widersacher erlangten oder erlangen konnten. In dieser Beziehung verdient aus neuester Zeit erwähnt zu werden, was der dem Freimaurerbunde angehörige Verfasser eines Aufsatzes über diesen Bund in der „Teutschen Vierteljahrsschrift", erstes Heft 1841, außer der Wirksamkeit der Maurer in Belgien, zum Beweise für die noch immer hoch anzuschlagende Bedeutsamkeit des Bundes anführt, daß nämlich der Prinz von Preußen im bedeutenden Momente an die Spitze der preußischen Freimaurerlogen getreten sei. Uebrigens hat mit Recht unter allen Einrichtungen der Freimaurerei die pflichtschuldige Betreibung der Maurerkunst und Arbeit als Geheimniß und die eidliche Verpflichtung aller Mitglieder zur strengen Verschwiegenheit über das Geheimniß des Bundes und über das in den Logen Mitgetheilte den meisten Anstoß und Verdacht erregt, und man konnte nicht umhin, stets das Dilemma zu wiederholen: entweder der Orden beschäftigt sich mit Dingen, welche der Religion, dem Staate und dem öffentlichen Wohle unschädlich oder zuträglich sind, und dann ist kein Grund vorhanden, sein Treiben den Augen der Welt zu entziehen, oder er gibt sich gegentheiligen Strebungen hin, und dann ist er durch sich selbst gerichtet und es muß mit allen Mitteln auf Zerreißung des geheimnißvollen Schleiers hingearbeitet werden. Dazu gesellte sich noch als weiterer Grund des Anstoßes und Verdachtes die älteste sehr gräßliche jüdische Form des Eides, dahin lautend, daß dem Gelobenden, wenn er von den Zeichen und Geheimnissen des Ordens etwas verrathen sollte, möge die Zunge ausgerissen, die Eingeweide

ausgewunden, zu Asche verbrannt und in die Winde gestreut werden! Demungeachtet und ungeachtet aller hierarchischen und andern Einrichtungen der Maurergesellschaft und obwohl dieselbe insoferne ein Ganzes bildet, als im Allgemeinen Zweck, Tendenz, Form und Erkennzeichen dieselben sind, wäre es doch weit gefehlt, dieselbe als ein durch Einen Willen und einen eigentlichen und strengen Gehorsam militärisch bewegtes Ganzes, mit einem Oberhaupte über alle Logen der Erde, sich zu denken; man muß sich dieselbe vielmehr als ein buntes Aggregat von vielen allerdings analogen Gesellschaften darstellen, die aber wieder durch besondere Bräuche, Formen und Grade, willkürlich oder absichtlich zur Mystificirung der Adepten ersonnen, sich unterschieden und unterscheiden, durch die verschiedensten und seltsamsten Meinungen über das Ordensgeheimniß von einander abwichen, von den mannigfaltigsten Einflüssen und Bestrebungen influencirt wurden, zuweilen sogar gemeinen Betrügern (Cagliostro!) zum Spielballe dienten, endlich untereinander häufig gar nicht zusammenhingen, oder sich nur gelegenheitlich Mittheilungen machten, oder auch offenen Krieg miteinander führten, sich trennten und wieder vereinigten (Vgl. hist.-pol. Blätter von Phillips und Görres, 1841, Bd. VIII. Aufsatz „Freimaurerei"). — Nun fragt sich's: Welches ist nach den ursprünglichen Grundsätzen, dem Wesen und Zweck, der Tendenz und historischen Thatsächlichkeit das Verhältniß des Freimaurerordens zum positiven Christenthume und zur katholischen Kirche? Die Antworten der Maurer selbst auf diese Frage lauten sehr beruhigend. Ist nicht ein Bund, welcher ungeachtet der Verpflichtung zur allgemeinen Maurer-Religion allen seinen Mitgliedern die besondern christlichen Bekentnisse und religiösen Meinungen frei stellt, in Hinsicht auf positives Christenthum und katholische Kirche völlig unverfänglich und unschädlich? Läßt er nicht die Dogmen unberührt und lehrt er nicht, jede Glaubensform äußerlich achten und ehren? Verlegt er sich etwa auf vorwitzige Erforschungen unbegreiflicher Geheimnisse und nicht vielmehr auf die Ausübung seines wesentlichsten Grundgesetzes der Humanität, Duldung und Liebe, womit jede Confession, auch die katholische, bestehen kann? Und hat er sich auch die freie Auffassung in religiösen und andern Dingen zur Aufgabe gestellt, geht er auf die Simplificirung und Läuterung der religiösen Begriffe aus, sucht er den confessionellen Gegensätzen die schroffen Ecken wegzuschleifen, so wird ja dadurch weder das reine Christenthum noch der ächte Katholicismus beeinträchtiget, sondern es gilt nur dem Staube und Wuste des Aberglaubens und Obscurantismus. Und dem Allen setzt der Verfasser des Artikels über den Freimaurerbund in der teutschen Vierteljahrsschrift (Erstes Heft l. cit.) die Krone auf durch die Behauptung: „Er (der Freimaurerbund) hat stets sich aller *positiven* Einmischung in politische oder *kirchliche* Zustände zu enthalten und seine ursprüngliche schöne Bahn wieder zu finden gewußt, wenn es fremdartigen Einflüssen gelungen war, ihn für kurze Zeit aus derselben abzudrängen." Allein vergebens suchen die Maurer das Verhältniß ihres Ordens zum positiven Christenthum und zur katholischen Kirche mit schönen Phrasen, die jetzt wenigstens nach so vielem damit getriebenen Mißbrauche allen Zauber verloren haben, zu übertünchen: Thatsache ist und bleibt es, daß dem Orden schon mit seiner Begründung ein Krankheitsstoff eingeimpft wurde, welcher ihn naturnothwendig in eine immer feindlichere Stellung gegen das positive Christenthum und die katholische Kirche bringen und gutentheils in Folge dessen oft auch zu einem gefügigen und mächtigen Vehikel neuer und gefährlicher Staatslehren und politischer Agitation machen mußte. Denn mag dieser Krankheitsstoff zunächst auch nur als ein Mangel der Einheit der Ideen, und des Princips aller Ideen, der Einheit in dem, was Gott und die göttlichen Dinge belangt, — *von welcher Einheit das Freimaurer-System sich stolz abwendet* — angesehen werden, so mußte die Maurerei in Folge dieses Mangels zunächst und zuerst zu einer leeren Form herabsinken, die dann von selbst einem

andern und gegentheiligen Inhalte sich hingab, und so mußte es kommen und kam es, bemerkt Jarke (Vermischte Schriften Bd. II. Aufsatz über den Illuminatismus), daß sich die zur Zeit des Entstehens des Freimaurerbundes erwachten zwei Richtungen in England, die rationalistisch-deistische aus den Consequenzen der Locke'schen Philosophie und die mystisch-pantheistische mit ihren naturwissenschaftlichen Geheimlehren und theosophischen Träumereien des leeren Gefäßes bemächtigten, womit auch der Gegensatz zum positiv Christlichen schon fertig war. Allein, wie aus den für die Maurer festgestellten Hauptpflichten und Grundsätzen hervorgeht, die Maurerei nahm schon mit ihrer Begründung eine positivgegensätzliche Stellung gegen das Positive in den christlichen Dogmen und Confessionen ein, da sie sich keineswegs bloß zur Aufgabe stellte, ihre Mitglieder aus den verschiedenen christlichen Confessionen mit den Banden bürgerlicher und geselliger Eintracht und socialer Tugenden zu umschlingen und einen humanen und geselligen Verkehr im äußern Leben zu begründen, sondern sich gleich von vornherein und grundsätzlich in die Bahn des Indifferentismus und Deismus warf, indem sie alles Positive in den christlichen Confessionen auf sich beruhen läßt, ihren Mitgliedern die besondern christlichen Bekenntnisse und religiösen Meinungen zur beliebigen Schaltung preis gibt, dagegen sie nur zu einem nominellen, von allem positiven Glaubensinhalt ausgeleerten und bloß auf die allgemeinen sittlichen Vernunftgebote reducirten Christenthum, zu einer Religion, worin alle Menschen übereinkommen, verpflichtet, was mit andern Worten sagen will: an diesem einfachen und vernünftigen Christenthum liegt Alles, alles Uebrige ist unwesentlich, unbedeutend, nichtig, unwirksam und gewöhnlich nur friedestörend; mögen daher immer, je eher desto besser, alle Sonderconfessionen zu Asche werden, auf daß sich daraus die Vernunftgebotreligion wie ein Phönix erhebe; aber nur sachte und klug diese Maurerarbeit verrichtet; hüllen wir uns in den Schutzmantel unsers Geheimnisses; lassen wir für die Befangenen das Spielzeug der Glaubensformeln vor der Hand in Privatgeltung bestehen; bedienen wir uns, wo die Umstände nicht besonders günstig sind, mehr der allmählig auflösenden als gewaltsam wirkenden Mittel; nehmen wir die großen und heiligen Worte Humanität, reine Menschlichkeit, ächte und geläuterte Religion rc. rc. als ausschließendes Monopol für uns allein in Beschlag, und unterlassen wir nicht, um die Schmerzen der Auflösung wie durch Chloroform zu mildern, in allen Tonarten Duldungs-, Friedens- und Freuden-Lieder abzusingen. Gewiß, schon das ursprüngliche System der Freimaurerei steht dem positiven Christenthum feindlich gegenüber: sie soll unter gesellschaftlichen Formen practisch zum Surrogate des positiven Christenthums gesetzt werden; dieses eigentliche und offene Geheimniß wird auch jetzt in der Regel gar nicht mehr geläugnet, wenn es auch beschränkten und für ihre Religion besorgten Katholiken und orthodoxen Protestanten gegenüber im Hintergrunde gehalten wird. Ein solches ganz offenes Geständniß legt der Verfasser (ein Freimaurer) des schon erwähnten Artikels in der teutschen Vierteljahrsschrift über den Maurerbund ab, wenn er z. B. denselben einen Bund nennt, verherrlicht durch die Ergebnisse „wie sie ein Bund bringen mußte, welcher verbinden soll, was Staaten, Kirchen und gesellschaftliche Uebereinanderstellungen trennen," wenn er ihn als siegreichen Gegner der schroffen Abscheidung der Glaubensbekenntnisse, Stände und Völker preist, wenn er bemerkt: „Während der Bund die Dogmen unberührt läßt, und jede Glaubensform äußerlich achten und ehren lehrt, geht sein Wesen auf die obersten, leider so oft verkannten Lehren des erhabenen Stifters zurück (d. i. auf die sittlichen Vernunftgebote!) und sucht sie im Leben zu bethätigen und fruchtbar zu machen. Man könnte die Maurerei die Religion mündiger Menschen nennen." Auch gesteht er ganz offen, daß dieses nun weltbekannte innerste Wesen der Maurerei je nach Zeit und Umständen als Geheimniß behandelt und namentlich rechtgläubigen Katholiken verhüllt

und umschleiert wurde, indem er hierüber die merkwürdige Aeußerung abgibt: „Die Gegenwirkung gegen Jesuitismus und Obscuratismus machte vielleicht für den Anfang Verhüllungen nöthig, und das Gewissen manches rechtgläubigen Katholiken wurde nur auf Kosten der alten einfachen Urform beschwichtiget. Denn die Gerechtigkeit muß man der römischen Hierarchie widerfahren lassen: sie erkannte Zweck und Tragweite des Bundes und die Wichtigkeit desselben früher und klarer und blieb ihren Ansichten treuer als viele Glieder des Bundes selber." Und so begegnet man denn abermals wieder in diesen heiligen Hallen der Humanität und des geläuterten Christenthums dem sich selbst richtenden Spiele mit der Wahrheit und der so häufig auf Andere geschobenen Praxis des Grundsatzes, der Zweck heiligt die Mittel, und wird auch ersichtlich, wie selbst rechtgläubige Katholiken und dem positiven Christenthume huldigende Protestanten in die Netze dieses Bundes sich verirren konnten, besonders wenn ihnen der gesellige Verkehr der Maurer unter einander als Hauptzweck vorgestellt wurde, oder wenn man die Maurerei als Niederlage geheimer, große materielle Vortheile gewährender Kenntnisse vorspiegelte, eine Vorstellung, welche im vorigen Jahrhunderte große Anziehungskraft hatte, oder wenn man die Aussicht auf Hilfe, Unterstützung, Protection, Empfehlungen, Aemter und Würden rc. eröffnete. Uebrigens möge über das Wesen der Maurerei noch eine andere Stimme gehört werden. „Die Maurer betrachteten als ihre Aufgabe, sagt K. A. Menzel (Neuere Geschichte der Teutschen Bd. X. S. 312 rc. Breslau 1843), die in den herrschenden Kirchenthümern locker gewordenen, zum Theil durch die Glaubensspaltungen ganz zerrissenen und zur Feindschaft verkehrten Bande der geistigen Gemeinschaft in den Formen der Brüderschaft wieder anzuknüpfen und das so leicht erregbare Interesse an Symbolen und Dogmen durch einen geheimnißvollen Cultus von dem Streite der kirchlichen Meinungen auf die einstimmigen in der Vernunft wurzelnden Gebote der Sittlichkeit hinüberzuleiten und gingen in der That darauf aus, die Unwirksamkeit der kirchlichen Lehren und Gebräuche durch moralische Grundsätze und gesellige Formen zu ersetzen." Lauter indeß als alle Stimmen sprechen die Thatsachen. Ja die Freimaurerei, diese Religion mündiger Menschen, hat, wie der protestantische Kirchenhistoriker Guerike beklagt (Handb. der Kirchengesch. 4te Aufl. Bd. II. S. 553, Halle 1840), einen unermeßlichen Einfluß auf die Zerstörung des positiven Christenthums geübt, sie hat mit ihrem Hammer nach Möglichkeit das positive Christenthum in tausend Trümmer und Stücke zu zerschlagen gesucht, ist darauf ausgegangen, an die Stelle des von Christus erbauten einen neuen Cultustempel aufzurichten, wenn auch daraus nur ein babylonischer Thurm wurde, hat zur Erreichung dieses Zweckes den Bundesgrundsatz der brüderlichen Liebe, Hilfe und Treue zu einem großartigen Corruptionssystem und Monopol mit auf Christenthum, Kirche und Wissenschaft Einfluß habenden Stellen und Aemtern benützt, ging insbesondere und aller Orten darauf aus, in That, Lehre und Schrift die katholische Kirche, den päpstlichen Primat, die Hierarchie und das Priesterthum, das Ordens- und Corporationswesen, und die specifisch-katholischen Lehren, Institute und Gebräuche herabzusetzen und zu stürzen und nur jenem Katholicismus Geltung zu lassen und ihre Huldigungen darzubringen, der sein Wesen, seinen Inhalt und sein Leben aufgab und mit ihr, dem Rationalismus, Deismus, Naturalismus und verwandten Richtungen im herzlichsten Einverständnisse lebte. Wundern darf man sich aber gar nicht, daß besonders die katholische Kirche den hauptsächlichsten Gegenstand der freimaurerischen Angriffe bildete und bildet, denn abgesehen von allen andern Gründen, abgesehen davon, daß mit dem Sturze der katholischen Kirche das positive Christenthum von der Erde verschwände, steht sie dem sich an ihre Stelle eindrängen wollenden Maurerbunde als felsenfeste, unerschütterliche Glaubensburg und als geistiges Universalreich gegenüber, ausgerüstet

mit der ihr allein von Gott ertheilten Sendung und den dazu nöthigen Mitteln, das gesammte Menschengeschlecht aller Zeiten zur geistigen Einheit zu versammeln und für dasselbe in Wahrheit einen Zustand des allgemeinen Friedens und Wohlwollens zu begründen. — Es ist jedoch, wie schon angedeutet wurde, hiemit gar nicht behauptet, daß alle Freimaurer und Freimaurerlogen diese mit der Urform ihres Ordens im Einklange stehende Hauptaufgabe gekannt, sich immer streng daran gehalten oder zur Lösung derselben thatsächlich das Ihrige beigetragen hätten. Ebenso muß in der Frage über die politische Wirksamkeit der Freimaurerei zwischen Maurern und Maurern, zwischen Logen und Logen sorgfältig unterschieden werden. Der scharfsinnige Verfasser des Aufsatzes über die Freimaurerei in den historisch-politischen Blättern (a. a. O. S. 65 2c.) bemerkt, es würde eine Chimäre sein, wollte man an eine geheime Weltregierung durch den Maurerbund glauben, ihn direct und schlechtweg der Revolutionirung und Democratisirung aller monarchischen Staaten anklagen, jede Loge als einen Jacobinerclub betrachten, ihm allein die ganze französische Revolution aufhalsen, ihm allein alle Wühlereien und Umstürze in Kirche und Staat zuschieben. Denn viele einzelne Maurer, ja ganze Logen, besonders in Ländern, wo die Maurerei nicht im Kampfe mit der Kirche steht noch ein Werkzeug des kirchenstürmenden und revolutionären Absolutismus ist, sind viel milder zu beurtheilen, und dieß gilt zumal von England und America, wo die Maurerei nicht viel mehr ist als eine mit barocken Formen behängte, indifferentistisch und theophilanthropisch mattgefärbte Gesellschaft zur leichteren und ungefährlicheren Arbeit des Tafelns, des geselligen Vergnügens und der Wohlthätigkeit der Mitglieder untereinander, wo die Maurerei von der freien Bewegung aller kirchlichen Genossenschaften und dem Einfluß anderer unzähliger öconomischer, industriöser und merkantilischer Gesellschaften absorbirt wird. Und überhaupt kann man sagen, auf dem Boden einer ächten, gesicherten, bürgerlichen und religiösen Freiheit gedeiht die Freimaurerei wenig, oder sie sinkt zu einem Eß-, Trink- und Hilfsverein herab, der namentlich reisenden Maurern zu Gut kommt. Dagegen hat sie in katholischen Staaten, wo es einen Katholicismus zu stürzen und den Bund zwischen Kirche und Staat zu sprengen, in confessionell-gemischten, wo es Katholiken zu helotisiren, und in rational- und union-protestantischen, wo es Altlutheraner vernünftig und unionsgesinnt zu machen gab, theils als mächtiges Werkzeug des kirchenstürmenden und revolutionären Absolutismus von Oben herab, theils als thätiger Revolutionsheerd von Unten hinauf gewirkt, und ihren nie außerhalb der Loge geltenden Grundsatz der Brüderlichkeit, Liebe, Hilfe und Treue eifrig dazu benützt, überall die Ihrigen einzudrängen, ans Ruder zu bringen, zu protegiren, und auf diese Weise Kirche, Staat, Gemeinde, Familie, Alles sich im Geheimen unterzuordnen und sich als höchste und souveraine aller gesellschaftlichen Verbindungen unter den Menschen geltend zu machen! Allerdings sticht diese Thatsache — welche, nebenher bemerkt, abermals wieder einen Schlüssel zum Verständniß des Maurergeheimnisses darbietet — weit von dem ursprünglichen Programm der Freimaurerei ab, welche sich als einen Bund ankündigte, worin die Mitglieder, ferne von allen staatlichen und politischen Wirren und zum Gehorsam gegen die bürgerlichen Obrigkeiten verpflichtet, wie in einem von der zerrissenen Welt völlig abgesonderten und urwaldumkränzten Zauberschlosse unter dem idyllischen Rauschen der Quellen und brüderlichen Freuden- und Friedensgesängen ihre Tage verleben: allein weder dieses Programm noch die Bemühungen so vieler Maurer, ihren Bund mit dem Heiligenschein politischer Unschuld zu schmücken und ihm vor den Augen der Welt die jungfräuliche Unversehrtheit von aller umsturzsschwangern und wirklich umstürzenden politischen Wirksamkeit beizulegen, können Geschehenes ungeschehen machen, Thatsachen vernichten und das gerechte Urtheil der Geschichte etwa in der Weise beugen, wie manche Maurer bei Processen aus purer Brüderlichkeit ihren Mitbrüdern das Recht zu verschaffen

bemüht waren. Uebrigens fehlt es in dieser Beziehung auch nicht an Geständnissen von Maurern selbst oder solchen Autoritäten, welche dem Bunde gewiß nicht wehe thun wollten. Wenn z. B. der Verfasser des Artikels in der teutschen Vierteljahrsschrift über die Maurerei sagt, sie habe sich stets aller positiven Einmischung in politische oder kirchliche Zustände zu enthalten und ihre ursprüngliche schöne Bahn wieder zu finden gewußt, wenn es fremdartigen Einflüssen gelungen war, ihn für kurze Zeit aus derselben abzudrängen, so leuchtet wohl von selbst ein, daß bedeutende Gründe vorhanden sein mußten, um selbst einen Maurerapologeten von einer Generalabsolution seines Ordens zurückzuhalten. Wenn derselbe Verfasser und mit ihm andere Maurer den Hervorgang der politischen Geheimbünde des vergangenen und gegenwärtigen Jahrhunderts aus dem geheimen Freimaurerbunde wenigstens bezüglich der Formen nicht in Abrede stellen, so kann dieses Zugeständniß wenigstens nicht als eine Präsumtion für die politische Kindesunschuld der Maurerei gelten. Wenn selbst im Staatslexicon von Rotteck und Welker nicht geläugnet wird, daß die Freimaurer bei der französischen Revolution sich betheiliget und während der sogenannten Restaurationsepoche in Frankreich, Spanien, Italien und andern Ländern eine bedeutende politische Wirksamkeit entwickelt haben, so möchte wohl kaum mehr der Wahrheit mit der Versicherung eines stets unverbrüchlichen Gehorsams der Maurer gegen die Obrigkeiten ins Angesicht geschlagen werden dürfen. Wenn Wachsmuth (in der Gesch. Frankr. im Zeitalter der Revolution Bd. I. S. 55) bemerkt, die der französischen Revolution vorhergehende Oppositionsliteratur gegen Kirche und Staat habe an der Freimaurerei eine eifrige und nützliche Helferin gefunden, so möchte dieß wohl auch nicht zu den Zeugnissen für die gepriesene Friedfertigkeit und Unterthanentreue der Maurer gelten können, besonders wenn man noch die unbestreitliche Thatsache bedenkt, daß die Freimaurer auch, in andern Ländern namentlich durch ihre Literatur, das positive Christenthum, die katholische Kirche und die auf diesen Grundlagen errichteten Staatenordnungen in jeder Weise angriffen. Es müssen sich's also die Maurer schon gefallen lassen, wenn man in ihre höchsteigenen Versicherungen ihrer Ordnungs- und Friedensliebe, sowie ihrer Achtung für Religion und Christenthum ein starkes Mißtrauen setzt. Und man rede nicht so zuversichtlich von fremden Einflüssen, welchen es zuweilen und auf kurze Zeit gelungen sei, den Orden aus seiner so schönen Bahn zu drängen: eine Gesellschaft, die zum Zwecke hat, sich an die Stelle des positiven Christenthums zu setzen, eine Gesellschaft, die, wo es ihr möglich war, überall Kirche, Staat, Gemeinde, Familie, Alles sich im Geheimen unterzuordnen und sich als höchste und souveraine aller gesellschaftlichen Verbindungen unter den Menschen geltend zu machen trachtete, die bedarf keiner fremden Einflüsse, um dem Christenthum, der Kirche und dem Staate gefährlich zu sein, die enthält in sich selber Elemente genug, um mittelst einer weitverbreiteten thätigen Mitgliedschaft Unglaubliches zu leisten. — Da diese Gesellschaft von der britischen Insel aus sich schnell über den ganzen Continent und darüber hinaus verbreitete — in Teutschland wurde 1733 zu Hamburg die erste Loge errichtet und folgten bald Logen zu Braunschweig, Berlin, Leipzig ꝛc. nach — so konnte der päpstliche Stuhl „dem man die Gerechtigkeit widerfahren lassen muß, daß er Zweck und Tragweite des Bundes und die Wichtigkeit desselben früher und klarer erkannte und seinen Ansichten treuer blieb als viele Maurer selbst" nicht die weltlichen Regierungen nachahmen, welche der Einführung und Verbreitung des Bundes beinahe gar keinen Widerstand entgegensetzten. In dieser Beziehung bemerkt K. A. Menzel in seiner neuern Geschichte der Teutschen (a. a. O.): „Die kirchlichen Behörden, denen es um ihre Kirchenthümer Ernst war, konnten eine neue Form der geistigen Gemeinschaft nicht anders als mit ungünstigen Augen betrachten. Die Päpste Clemens XII. und Benedict XIV. belegten daher den Eintritt mit der Strafe der Excommunication,

und das (protestantische) Consistorium zu Hannover verfügte (1745), daß einem Prediger, welcher Freimaurer geworden, dieß nachdrücklich verwiesen, derselbe auch angehalten werden solle, sich sofort wieder loszumachen und den dabei üblichen Gebräuchen zu entsagen, für die Folge aber der Beitritt allen andern Geistlichen bei nachdrücklicher Strafe zu untersagen sei, indem Geistliche am wenigsten befugt seien, einer Societät, deren Gesetze und Statuten sie vorher nicht einsehen dürften, mit eidlichen Verpflichtungen sich beizugesellen, wenn gleich vorgegeben werden möchte, daß das vornehmste Absehen der Societät in einem Bande der Liebe bestehe, allermaßen die Christen in der hl. Schrift ein so starkes Band der Liebe haben, daß sie keines andern bedürfen." Die Bulle des Papstes Clemens XII. gegen die geheimen Secten und Gesellschaften, namentlich die Freimaurerei, wurde den 18. April 1738 erlassen und von Papst Benedict XIV. am 18. März 1751 in einer neuen Bulle bestätiget und erneuert. Nachdem dann von Papst Pius VII. den 13. Sept. 1821 eine Bulle gegen die Carbonari erschienen war (s. über die Carbonaria Jarke's vermischte Schriften Bd. II.), erließ Papst Leo XII. den 13. März 1826 abermals eine Bulle gegen die Maurerei und die andern geheimen Gesellschaften; endlich hat sich indirect auch Papst Gregor XVI. in seinem Rundschreiben an die gesammten Patriarchen, Primaten, Erzbischöfe und Bischöfe dd. 15. August 1832 gegen diese Gesellschaften ausgesprochen. Demgemäß erklärten im J. 1837 alle belgischen Bischöfe die katholischen Freimaurer Belgiens für excommunicirt. Wie bekannt fand bei den Fürsten, denen in diesen Bullen die Gefahren solcher geheimen Verbindungen auch für den Staat nachdrücklich ans Herz gelegt wurden, die Warnungsstimme des päpstlichen Stuhles so viel als kein Gehör, und wie hätte sie sich auch ein Gehör verschaffen können, da oft die ersten Beamten und Staatsdiener dem Freimaurerbunde angehörten und die Freimaurerei sich so gerne zu einem gefügigen Werkzeuge des kirchenstürmenden und revolutionären Absolutismus herlieh. So hatte denn die Freimaurerei Gelegenheit, Muße und Schutz in Hülle und Fülle, um ihre Aufgabe zu lösen, und man muß es gestehen, sie hat großartig das Ihrige beigetragen, um an die Stelle alles Alten einen neuen babylonischen Thurm zu erbauen, sie hat großartig das Ihrige gethan, um die Lebensprincipien der Völker und Staaten zu untergraben, eine allgemeine Auflösung herbeizuführen und ein neues Reich der allgemeinen Brüderlichkeit, Freiheit, Gleichheit, Bildung und Glückseligkeit zu gründen. — [Schrödl.]

Freistätte, s. Asyl, und Asylstädte.

Freitag (der) ist der Tag, welchen die Kirche vorzugsweise der Betrachtung des Leidens und des Todes Jesu widmet, weil Jesus an einem Freitage sein blutiges Versöhnungsopfer am Kreuze für die gefallene Menschheit dargebracht hat. Sowie sie jeden Sonntag zur Betrachtung der Auferstehung Jesu auffordert, am Donnerstage Abends durch das sog. Angstläuten die Gläubigen an die sich aufopfernde Hingabe in den Willen des himmlischen Vaters am Oelberge erinnert, und am Sonnabende der Grabesruhe Jesu gedenkt, so ermahnt sie auch an jedem Freitage Vormittags seit den ältesten Zeiten durch das Glockenziehen (Scheidungs- oder Schiedungszeichen genannt) die Gläubigen zum Gebete zur Verehrung des Todes Jesu, und zur Buße. Daher wurde auch dieser Tag nach den Zeugnissen des Clemens Alex., Epiphanius, Augustinus u. s. w. von den ersten Zeiten der Kirche an als Bußtag gefeiert, und Abstinenz (s. d. A.) gehalten, d. h. die Gläubigen enthielten sich zur Ehre des Todes Jesu und zur Abbüßung ihrer Sünden aller Fleischspeisen, und die Kirche befiehlt in ihrem dritten Gebote, daß die Gläubigen am Freitage und Samstage sich vom Fleischessen enthalten sollen; doch erlaubt sie an den gewöhnlichen Freitagen des Jahres eine zweimalige Sättigung während des Tages; nur wenn mit der Abstinenz an demselben Tage auch

das eigentliche Fasten verbunden ist, wie im Advente, in der hl. Fastenzeit, an den Quatemberfreitagen und gebotenen Vigilien ist nur eine einmalige Sättigung befohlen. Wenn der hl. Weihnachtstag dagegen auf einen Freitag fällt, ist es erlaubt, Fleisch zu genießen, weil die hohen Festtage Freudentage sind, und daher an denselben das Fasten kirchlich verboten ist. Die Freitage, welche von der Kirche und den Gläubigen vorzugsweise heilig gehalten werden, sind der Charfreitag, als der Todestag Jesu, und der schmerzhafte Freitag nach dem Passionstage. Vgl. hiezu die Art.: Fasten, und Fischspeisen. [Schauberger.]

Freitag bei den Mohammedanern. Dieser Tag ist bei ihnen der wöchentliche Feiertag, statt des Sabbaths bei den Juden, und des Sonntags bei den Christen; jedoch beginnt bei ihnen die Woche nicht mit dem Tage nachher, wie je bei den Juden und Christen, sondern mit dem Sonntage. Nach der Angabe der Mohammedaner (cf. Alfrag., cum notis Golii pag. 15, und Ohsson, tableau gén. de l'emp. Othoman. t. I. pag. 69, II. pag. 221) wählte Mohammed diesen Tag zum Andenken an die Erschaffung des Menschen, welche an ihm Statt gefunden hat; der nächste Grund aber war wohl, um hierin weder mit den Juden noch mit den Christen überein zu stimmen, gleichwie er auch verordnete, daß die Muselmänner weder durch Trompeten noch durch Glocken zum Gebet gerufen werden sollten, weil jene von den Juden und diese von den Christen dazu gebraucht wurden, sondern durch menschliche Stimme von der Höhe des Bethauses herab (Ohsson, II. pag. 108). Dieser Tag heißt Jaum-alDschoma (يوم الجمعة) d. i. Tag der Versammlung, schon von Mohammed so genannt im Koran, Sure 62, 9., weil sich an demselben die Muselmänner einmal zu einem gemeinsamen Gebet in der Moschee versammeln müssen, während an den übrigen Tagen ein Jeder das tägliche Gebet zu den bestimmten fünf Zeiten auch für sich allein zu Hause, oder wo er sich gerade befindet, verrichten kann. In gottesdienstlicher Hinsicht unterscheidet er sich von den übrigen Tagen dadurch, daß an ihm außer den fünf Gebeten, welche jeden Tag verrichtet werden, noch ein sechstes, das sogenannte Kotba (الخطبة) oder Freitagsgebet verrichtet wird, und zwar in Verbindung mit dem Mittagsgebet (zwischen 12 und 1 Uhr), jedoch vor demselben; und in bürgerlicher Hinsicht dadurch, daß nach der Anordnung Mohammeds Sure 62, 9—10. nur während dieses Gebetes keine Arbeit verrichtet werden darf, wohl aber in der übrigen Zeit des Tages; er ist also kein eigentlicher Ruhetag, wie der Sabbath bei den Juden und der Sonntag bei den Christen. Verpflichtet, diesem Gebete anzuwohnen, sind alle muselmännischen Personen männlichen Geschlechtes, welche das Alter der Reife erreicht haben, frei und gesund sind, und in einer Stadt, oder derselben so nahe wohnen, daß sie den Ruf zum Gebet hören können, oder in einem Dorfe, worin sich wenigstens vierzig solcher Personen befinden (cf. Algazali in Pocockii specim. hist. arab. ed. de Sacy. Oxonii 1806, pag. 308). Es kann nicht durch andere Gebete ersetzt werden, und wer es ohne gesetzliches Hinderniß drei Freitage nach einander versäumt hat, wird angesehen, als habe er den Islam abgeschworen (Ohsson, l. c. t. II. pag. 199). Es wird laut vorgebetet von dem Imam oder Vorsteher des Gottesdienstes, und alle Anwesenden haben es, mit dem Gesicht nach dem Imam gewendet, in Stille anzuhören (l. c. pag. 196). In der Hauptstadt des Reiches, oder da, wo der Kaliphe oder Sultan sich gerade aufhält, muß es dieser selbst vorbeten, weil es Mohammed, dessen Nachfolger im Imamat er ist, auch selbst gethan hat, und in den übrigen Städten muß es von einem vom Sultan eigens dazu bestellten Imam an seiner Statt geschehen, weßhalb ein solcher Imam auch Imam-al-Dschoma (امام الجمعة) d. i. Freitagsimam, oder Imam-al-Katib (امام الخاطب) d. i. derjenige Imam, welcher das Kotba vorbetet, genannt wird, zum Unterschied

von den übrigen, welche das tägliche Gebet vorbeten, und welche einfach Imam heißen (l. c. t. II. pag. 203, 211, 453). Indessen wird schon seit dem Kaliphen Mohammed VIII. (936 der christlichen Zeitrechnung) das Kotba nicht mehr vom Kaliphen oder Sultan selbst vorgebetet, sondern von seinem Stellvertreter, aber in seiner Anwesenheit und jedesmaligem besondern Auftrag; daher muß sich der Sultan an jedem Freitag zu diesem Gebet in die Moschee begeben, und kann nur in Folge eines unumgänglichen Hinderniſſes wegbleiben (l. c. t. II. pag. 200). Das Kotba kann endlich nicht in jeder Moschee verrichtet werden, sondern nur in einer solchen, welche das Recht dazu hat; sie erhält daſſelbe aber vom Sultan unter vier Bedingungen: wenn sie innerhalb der Stadt steht, einen erhöhten Betstuhl errichtet, Minbar (منبر) genannt, auf welchem der Imam-al-Katib das Kotba betet, und eine Tribune für den Sultan, um im Fall seiner Anwesenheit diesem Gebete beiwohnen zu können, und den Unterhalt für den Imam-al-Katib dotirt. Sie heißt alsdann Aldschami (الجامع) d. i. die Versammelnde, weil sich in ihr die Muselmänner versammeln müssen, gleichwie auch der Freitag der Tag der Versammlung heißt; und verhält sich zu den übrigen Moscheen der Stadt, welche dieses Recht nicht haben, wie die Hauptmoschee zu den Nebenmoscheen. Es kann übrigens mehrere Freitagsmoscheen in einer Stadt geben, und in allen zu gleicher Zeit das Kotba verrichtet werden (l. c. t. II. p. 194). Waren solche Moscheen vorher christliche Kirchen in Städten, welche von den Muselmännern mit Waffengewalt erobert wurden, so führt der Imam-al-Katib ein Schwert mit sich auf den Betstuhl, und stützt sich mit seiner rechten Hand auf deſſen Griff, während er das Kotba betet (l. c. t. II. pag. 196, 213). Das Kotba, welches ziemlich lang ist, findet sich vollständig l. c. t. II. pag. 214 sqq. — Außer dem Freitag wöchentlich, haben die Mohammedaner nur noch zwei Feste jährlich, das große und kleine Beiram. S. den Art. Beiram. [Wetzer.]

Freysing, Bisthum in Bayern. Nach Corbinians des ersten Bischofes von Freysing Tod, † 730 (s. Bayern, Corbinian) führte deſſen Bruder Erimbert, Abt des freysingischen Domklosters, eine gewiſſe Oberleitung über das erledigte Bisthum, wurde aber erst im J. 739 bei der Organiſirung der bayerischen Diöcesen durch den heiligen Bonifaz zum Bischof von Freysing consecrirt und eingesetzt. Unter Erimbert kommen schon mehrere Schankungen an den Dom, sowie Klöster und Kirchen zu Tegernsee, Altomünster, Ilmmünster vor. Im J. 749 gestorben, erhielt er seine Grabstätte im freysingischen Dome. Dieser scheint schon damals bestanden zu haben a) aus der bereits vor Corbinian's Ankunft zu Freysing erbauten Muttergotteskirche, jetzt Gruft genannt, deren Säulen ein hohes Alterthum verrathen, b) aus der Benedict's-Capelle, und c) aus der über der Muttergotteskirche erbauten Kirche. Ueber den ursprünglichen Bezirk des Bisthums s. Beschreibung des Bisthums Freysing, München 1820. — Erimbert's Nachfolger, Bischof Joseph der Selige (749—764), stiftete das Kloster St. Zeno in Isen, und gab dem neuerrichteten Kloster Scharnitz seinen Archipresbyter Aribo zum Abte. Merkwürdige Synode zu Aschhaim im J. 763. — Auf Joseph folgte der vorerwähnte, für seine Zeit sehr gelehrte Aribo (Erbe, Haeres, 764—784), Biograph der Heiligen Emmeram und Corbinian, welcher des Letztern heiligen Leib von Mais in Tyrol nach Freysing übersetzte, den bayerischen Synoden zu Dingolfing und Neuching beiwohnte, zu Freysing selbst einige Versammlungen hielt, überhaupt großen Eifer hatte. In seine Zeit fällt die Gründung der Klöster Scheftlarn, Schliersee und Inching und die Translation der Mönche von Scharnitz nach Schlehdorf. — Unter dem trefflichen Bischof Atto (784—810) nahm der Güterschatz der Cathedrale sehr zu und blühte die Domschule; ferner wohnte Atto den von dem neuen bayerischen Erzbischof Arno von Salzburg berufenen Synoden

bei, und begleitete zugleich mit Arno den zu Carl d. Gr. nach Paderborn geflüchteten Papst Leo III. nach Rom zurück, wo er bei Carls Krönung anwesend war. — Der ausgezeichnete Bischof Hitto (810—835) predigte und kathechisirte auf seinen Visitationsreisen, machte eine Stiftung für Arme, setzte zu Weihenstephan (s. Corbinian) einen Propst mit sechs Priestern ein, und förderte die Domschule. Einer der angesehensten Zöglinge dieser Schule, der Mönch Cozroh, lieferte auf Hitto's Befehl eine sehr schätzbare, noch vorhandene Aufzeichnung der an die freysingische Kirche gemachten Schankungen. — Unter Hitto's weisem Nachfolger Erchambert (835—854) geschieht zum ersten Male in einer Schankurkunde dd. 845 Erwähnung von Domcanonikern, unterschieden von Mönchen: „cum consensu et cohibentia canonicorum et manochorum aliorumque fidelium in ipsa ecclesia degentium." — Nach dem verdienstvollen Bischof Anno (854—75), welcher dem Papste Johann VIII. eine Orgel sammt Orgel-Bauer und -Künstler schicken mußte, und dem würdigen Bischofe Arnold (875—83) nahm Carl des Dicken Canzler Waldo den bischöflichen Stuhl ein (883—906), wohnte den Synoden zu Mainz 888 und zu Tribur 895 bei, erhielt 895 von Kaiser Arnulph die Vogtei über die schon unter Herzog Tassilo II. gegründete Benedictiner-Abtei Moosburg, begünstigte Kenntnisse und Wissenschaft, ließ z. B. die teutsche Bibel Ottfrid's von Weissenburg abschreiben, und baute den im J. 903 abgebrannten Dom wieder auf, zu welchem Behufe ihm König Ludwig den durch den Transit des Reichenhaller-Salzes sehr blühenden Ort Förhing mit allem Zubehör schenkte. — Auch über das freysingische Bisthum brach nun ein halbes Jahrhundert voll des Unglücks herein. Bischof Uto (906—907) fiel mit andern bayerischen Bischöfen und Großen im J. 907 bei Preßburg im Kampfe gegen die Ungarn. Ihm succedirte der unwürdige Drakolf (907—926), ein Räuber des Kirchengutes zur Zeit, wo andrerseits die Ungarn Kirchen und Klöster in Bayern plünderten und zerstörten und der bayerische Herzog Arnulph das Kirchen- und Klostergut an seine Soldaten vertheilte. B. Wolfram (926—38) suchte der Diöcese wieder aufzuhelfen, und nahm 932 an den Synoden zu Regensburg und Dingelfing Theil. Allein unter der Regierung des heiligen Lambert (938—57) machten die Ungarn ganz Bayern zu einer großen Brandstätte, auch Freysing ging in Flammen auf, nur der Dom blieb unversehrt. Inzwischen war Lambert in der Augsburger Synode 952 gegenwärtig. — Mit der Besiegung der Ungarn auf dem Lechfelde kam eine bessere Zeit, welche die Bischöfe Abraham, Gottschalk und Egilbert zur Heilung der ihrem Bisthum geschlagenen Wunden benützten. Abraham (957 — 93) in Gunst, ob auch mit Unterbrechung, bei den Ottonen, Erzieher und erster Rath des bayerischen Herzogs Heinrich II., vertrauter Juditha's, der Mutter Heinrichs, ein durch Geist, Kenntnisse, Muth und Thätigkeit hervorragender Herr, brachte seinem Hochstifte wieder reiche Besitzungen und Güter zu. Leider ließ er sich aber mit Herzog Heinrich gegen dessen Neffen Kaiser Otto II. in ein Bündniß ein und setzte jenem im J. 976 zu Regensburg die Königskrone auf, was er mit dem Exile büßen mußte; doch kehrte er nach Otto's II. Tod wahrscheinlich wieder nach Freysing zurück. Von dem Verdachte eines unerlaubten Verhältnisses zur Herzogin Juditha reinigte er sich durch den Genuß des Leibes Christi. Die noch im J. 1717 an 300, zum Theil tausendjährige, Handschriften zählende freysingische Dombibliothek enthielt mehrere aus Abraham's Zeit. Bischof Gottschalk (993—1006) und Bischof Egilbert (1006—1039) erhielten von den Kaisern Otto III., Heinrich dem Heiligen und Conrad II. bedeutende Schankungen für ihr Hochstift, so Gottschalk unter Anderm das Markt-, Zoll- und Münzrecht, und standen bei Heinrich dem Heiligen in großer Gunst. Egilbert, ein rechtes Kleinod der freysingischen Kirche, Erzieher des Kaisers Heinrich III., um Teutschland, Bayern und sein Bisthum hoch verdient, räumte das Stift Weihenstephan im J. 1020 den Benedictinern ein, und übersetzte die Chorherrn von

Weihenstephan in das nahe, von ihm errichtete Collegiatstift St. Veit. Damals waren die bischöflichen und Domcapitel-Güter nicht mehr gemeinsam. Schon mit Egilbert's Tod trübten sich jedoch die Wolken abermals über Freysings Dom, und verursachten die Kämpfe der Kaiser Heinrich IV. und V. mit den Päpsten große Wirren und Nachtheile, wie überall in Teutschland so auch im freysingischen Bisthum. Zuerst entweihte den bischöflichen Stuhl Egilbert's Nachfolger, der hochmüthige und dem heiligen Papste Leo IX. feindlich gesinnte Nitker (1039—1052), der nach Ausstoßung einer gräulichen Blasphemie gegen den Papst jähen Tods zu Ravenna starb und von den Ravennatensern in den Fluß geworfen wurde. Bischof Ellenhard (1052—1078) blieb stets auf Seite Kaiser Heinrich's IV., Bischof Meginward (1078—98) ließ sich von den Umständen hin- und hertreiben, und Bischof Heinrich I. (1098—1137), von Kaiser Heinrich dem Bisthum aufgedrungen, mußte die Verwirrungen in der Diöcese nur vermehren. Indessen ruhte auch in dieser traurigen Zeit der schaffende Geist der Kirche nicht, denn in diese Periode fällt die Stiftung des Collegiatstiftes St. Andrä zu Freysing durch Bischof Ellenhard, der Klöster Ebersberg, Raitenbuch, Attel, Rott, mit den Gebeinen der zwei heiligen Einsiedler, Marin und Anian, aus Pippin's und Carlmann's Zeit, Dietramszell, Scheuern, Beuerberg, Beyharting, Weyarn, wovon die Mehrzahl die Regel der regulirten Chorherrn des heiligen Augustin erhielt. Ferner lebten in dieser Zeit: der gelehrte Priester Gunzo, Lehrer der classischen Literatur zu Ebersberg, wo sich etwas später (um 1085) der Abt Willriam als Verfasser von Predigten und einer Paraphrase des hohen Liedes in teutscher Sprache hervorthat; Aribo Scholaster zu Freysing, Verfasser eines Buches de musica an Bischof Ellenhard, und etwas später Eberhard, Mönch zu Freysing, Verfasser einer Schrift de mensura fistularum etc. (s. Gerbert de musica sacra). — Einen Retter in großer Noth sendete Gott an dem ausgezeichneten Bischof Otto I. dem Großen (1137—58), Sohn des heiligen Markgrafen Leopold von Oestreich, zu Paris gebildet und seit 1126—27 Cistercienser im Kloster Morimund. Während seiner Regierung suchte der Clerus der freysingischen Cathedrale in Hinsicht der Pietät, Freigebigkeit und Wissenschaft seines Gleichen in der römischen Welt, und Otto entwarf zur Erhaltung dieses guten Geistes unter der Domclerisei, da sie ohnehin noch einen gemeinsamen Speise- und Schlafsaal hatte, einige neue Statuten, jedoch ohne Auflegung von einer Ordensregel und Gelübden, und ohne Abrogirung des Privateigenthums. Er erhob aus dem Schutte die Klöster Schliersee, Schlehdorf und Scheftlarn, und gründete in der Nähe seiner bischöflichen Residenz das Stift Neuenzell St. Petri oder Neustift (1140). Indeß hatte das Bisthum in Folge der Kämpfe zwischen den Babenbergern und Welfen um den Besitz Bayerns mancherlei Schädigung zu leiden, und gerieth der Bischof mit Heinrich dem Löwen wie mit den Pfalzgrafen von Wittelsbach in Zwist, indem diese die Entziehung des Gerichtsbanns über die Leute des Bischofs (zufolge einer Bestätigungs-Urkunde der freysingischen Privilegien durch Kaiser Conrad III., dem Halbbruder des Bischofs) nicht geduldig hinnahmen, und jener, Heinrich der Löwe, auf die Erhebung der bayerischen Ostmark zu einem eigenen Herzogthum (Oestreich) zu Gunsten Heinrich's Jasomirgott, Bruders des Bischofs, mit dem Ueberfalle und der Zerstörung Föhrings antwortete. Uebrigens wirkte Otto auch in viel weitern Kreisen, intercedirte gerne bei den Fürsten für Kirchen, Wittwen und Waisen, wußte durch seine Klugheit die Beilegung des Streites zwischen Papst Hadrian IV. und Kaiser Friedrich I. in Betreff des Ausdruckes „beneficium" herbeizuführen, machte den zweiten Kreuzzug 1147—49 mit, und verfaßte mehrere Schriften, die in jeder Beziehung zu den besten seiner Zeit gehören, bestehend in einer Chronik von acht Büchern und zwei Büchern über die Thaten Kaiser Friedrich's I. Otto starb 1158 in seinem Kloster Morimund. Sein vertrauter Schüler und Secretär, der kenntnißreiche freysingische Domherr Rade-

vicus setzte Otto's Werk über Kaiser Friedrich fort (s. Otto von Freysing 2c. v. B. Huber, München 1847; Otto v. Fr. 2c. v. Th. Wiedemann, Freysing 1848). Sonst zeichnete sich damals durch Kenntnisse und Schriften besonders der Mönch und Dichter Metellus zu Tegernsee (s. d. A.) aus. — Auf Bischof Otto I. folgte Albert I. (1158—84), Wiedererbauer des im J. 1159 sammt der Stadt Freysing abgebrannten Domes, welcher während des von Kaiser Friedrich I. gegen Papst Alexander III. angestifteten Schismas durch Klugheit, stille Zurückgezogenheit, oder zum Theil auch durch Neutralität sich also benommen zu haben scheint, daß er weder bei dem Papste noch bei dem Kaiser einbüßte; in der Fürstenversammlung zu Würzburg 1165, wo er anwesend war, entzog er sich dem geforderten Eide für den Afterpapst durch die Entschuldigung der Abwesenheit seines Metropoliten; jedoch soll er zufolge einiger unverbürgten Nachrichten im Nov. 1165 auf dem Reichstag zu Aachen endlich zur Ablegung des Eides für den kaiserlichen Papst sich haben zwingen lassen (Vgl. mit Meichelbeck die pragm. Gesch. der teutsch. Concilien v. Binterim, Bd. IV. S. 108—111). Härter als mit Kaiser Friedrich that sich Albert mit den Wittelsbachern und dem neuen Herzog von Bayern Otto von Wittelsbach († 1183), der ebensowenig als Heinrich der Löwe ungeachtet kaiserlichen Spruches Föhring herausgab, wie auch in der Folge kein bayerischer Herzog sich an diesen Spruch hielt, und überhaupt die Spannung zwischen den Wittelsbachern und den Bischöfen von Freysing noch lange nach Alberts Tod fortdauerte. — Bischof Otto II. (1184—1220) war ein sehr würdiger Kirchenfürst, ungemein thätig, Wiedererbauer des Domes nach einem abermaligen Brande, guter Wirthschafter mit dem hochstiftlichen Gute, großer Gönner der Klöster, und wird von dem damals lebenden freysingischen Domherrn, dem Sacrista Conrad, Verfasser eines geschätzten freysingisches Traditionsbuches, wegen seiner Aufrichtigkeit, Demuth, Liebe zu den Armen und Starkmuth hochgepriesen. Einen traurigen Gegensatz zu Otto II. bildet Bischof Gerold (1220—1230), der von seinem Domcapitel der Zersplitterung der Kirchengüter (er wollte sogar Freysing als ein Lehen dem bayerischen Herzog Ludwig überlassen) und eines unwürdigen Wandels angeklagt, nach gepflogener Untersuchung seines Amtes entsetzt wurde. Auch den Bischof Conrad I. (1230—1258), den Excommunicirer der bayerischen Herzoge Ludwig I. und Otto II., der zuletzt selber in den Bann verfiel und der im Kampfe zwischen Papst und Kaiser Friedrich II. zuerst mit den andern bayerischen Bischöfen gegen die Publication der Excommunication des Kaisers stand, zuletzt aber auf Seite des Papstes treten mußte, kann man nicht unter Freysings Zierden rechnen. Unter seiner Regierung stiftete Ludmilla, Gemahlin Herzog Ludwigs I., das Kloster Seligenthal bei Landshut. — Conrad II. aus dem Hause Wittelsbach (1258—1279) hat zwar sein Andenken durch blutige Händel mit dem Bischof Leo von Regensburg entehrt, übrigens es gut verstanden, die Besitzungen des Hochstifts durch die Gunst des Königs Ottokar und Rudolphs von Habsburg zu befestigen und zu vergrößern. In seine Regierungszeit fällt die Stiftung des Klosters Fürstenfeld, welchem Herzog Ludwig II. den gelehrten und um die Geschichte verdienten Volkmar (s. Oefele II.) vorsetzte, die Berufung der Dominicaner nach Landshut 1271, die Errichtung der Frauenpfarrei zu München, da die Peterspfarrkirche für die emporgekommene Stadt nicht mehr ausreichte 1271, die Erscheinung der Flagellanten in Bayern, welche von den Herzogen im Einverständniß mit den bayerischen Bischöfen ausgetrieben wurden, die schriftstellerische Thätigkeit des trefflichen Mönches Conrad von Scheuern, philosophus zugenannt (s. B. Pez, Anecd. t. I. diss. Isagog. p. 28; H. Pez, Script. rer. Austr. t. II.; Oberbayer. Archiv, Bd. II. S. 155 2c.). Conrads II. Nachfolger, Bischof Friedrich, regierte nur 1279—1282, und diesem succedirte Enicho aus dem Hause Wittelsbach (1283—1311), ein kenntnißreicher, beredter, thätiger Herr und guter Wirthschafter, welcher für das Hochstift die Graf-

schaft Werdenfels ankaufte. Zu Landshut wurden 1280 die Franciscaner, zu München 1291 die Eremiten des hl. Augustin eingeführt und daselbst den schon seit 1221 hier befindlichen Franciscanern ein Convent in der Nähe der Residenz angewiesen (1282) und in ihren vorherigen Convent am Anger die Clarisserinnen substituirt. — Wieder nur kurze Zeit saß der kränkelnde Gottfried auf dem bischöflichen Stuhle (1311—1314), dem Conrad III. (1314—1322) folgte, Stifter des Collegiatstifts St. Johann zu Freysing 1319, trefflicher Verwalter des hochstiftlichen Besitzthums, auf dessen Geheiß die sogenannte sehr schätzbare Conradinische Matrikel des Bisthums Freysing abgefaßt wurde; auch die Abfassung der hochstiftlichen Saalbücher geschah zu Conrads Zeit. — In den unseligen Wirren zwischen den Avignoner Päpsten und dem Kaiser Ludwig dem Bayer, während welcher die teutsche Kirche durch das so lange andauernde Interdict schmachtete und Ludwig die Häupter der sog. Spiritualen unter den Minoriten nach München brachte, wählte das Freysinger Domcapitel, das dem Kaiser stets anhänglich blieb, im J. 1322 den Ludwig von Chamstein, und nach dessen Tod 1342 den Dompropst Leutold von Schaumburg zu Bischöfen, allein päpstlicherseits wurden Johann von Güttingen († 1323) Conrad (IV.) von Klingenberg (1323—1340) und Johann II. von Westerhold (1340—1349) als Bischöfe aufgestellt. Sonderbar ist die von Kaiser Ludwig 1330 gemachte Stiftung des Klosters Ettal, wo mit 20 Mönchen 13 alte verdiente Ritter nebst ihren Frauen ein gemeinschaftliches Leben führen sollten! — sonderbarer noch, daß der erwähnte Ludwig von Chamstein sich's gestatten konnte, der Copulation Ludwig des Brandenburgers mit Margaretha Maultasche anzuwohnen, ja dieselbe, wie es wahrscheinlich ist, sogar vorzunehmen! — Nachdem einmal der Anfang gemacht war, den Domcapiteln die Bischofswahl zu entziehen, besetzten von jetzt an die Päpste ein Jahrhundert hindurch den freysingischen Bischofstuhl; die so eingesetzten sind: Albert II., Paul, Leopold, Berthold, Conrad V., Hermann, Nicodemus della Scala, Heinrich II. und Johann III. Albert II., ehevor Kanzler des Kaisers Ludwig (1349—1359), war ein kenntnißreicher und löblicher Kirchenfürst, dem eine Biographie des hl. Kilian zugeschrieben wird. Bischof Paul, Graf von Harrach (1359—1377), hob 1359 in der Eigenschaft eines päpstlichen Commissärs das auf Bayern noch immer, wenigstens der Form nach, lastende Interdict auf, löste Ludwig den Brandenburger und die andern bayerischen Herzoge vom Banne und segnete Ludwigs und Margaretha's (Maultasche) Ehe mit nun erfolgter päpstlicher Dispense ein. Leopold (1378—1381), ein freigebiger Herr, bestätigte den Bürgern von Freysing alle ihre Rechte, legte daselbst den ersten Grund zu einem Spital, wohnte 1380 dem Concil zu Salzburg bei, war ein löblicher Verwalter des hochstiftlichen Gutes. Berthold (1381—1410), östreichischer Kanzler, ein gelehrter Herr, guter Wirthschafter, Liebhaber des Bauens, stellte 1384 als gewählter Schiedsrichter den zwischen den bayerischen Herzogen und dem Erzbischof von Salzburg wegen Berchtesgaden gestörten Frieden her, führte den Umgang durch die Stadt Freysing am Frohnleichnamsfest ein rc. Conrad V. (1411—1412) war vorher Bischof von Gurk, wurde von Papst Johann XXIII. an die Stelle des vom freysingischen Domcapitel gewählten Degenhard von Weichs gesetzt, bald darauf von seinem Kammerdiener ermordet und bis zur entdeckten Frevelthat als vermeintlicher Selbstmörder der kirchlichen Sepultur beraubt. Hermann, natürlicher Sohn eines Grafen von Cilly, erhielt 1412 das Bisthum, obgleich ihm das canonische Alter noch fehlte, wohnte dem Kirchenrath von Constanz 1414 und der Synode zu Salzburg 1519 an und wurde 1421 auf den bischöflichen Stuhl nach Trient befördert. Nicodemus della Scala (1421—1443) ward von Papst Martin V. an die Stelle des vom Domcapitel gewählten Johann Grünwalder (natürlicher Sohn Herzogs Johann von München und freysingischer Generalvicar) gesetzt. Im Jahr 1424 wurde zwar der

Zwist um die freysingische Kirche zwischen Nicodemus und dem Capitel beigelegt, allein da der von dem hochmüthigen Basler Concil 1439 aufgestellte Afterpapst Felix V., welchen Herzog Albrecht von Bayern anerkannte und mit einer Gesandtschaft in der Person des gelehrten Tegernsee'er Mönches Johann Keck (s. über diesen Kobolts bayerisches Gelehrten-Lexicon) beehrte, den Johann Grünwalder zum Aftercardinal erhob, erneuerten sich die frühern Streitigkeiten, und Nicodemus entzog dem Grünwalder das Generalvicariat und seine Pfründe, wogegen die Basler ihm später auch noch die freysingische Dompropstei zusprachen. Nicodemus blieb stets dem Papste Eugen IV. treu, führte eine sehr lobenswerthe Regierung, war sehr freigebig gegen seine Domkirche und ein guter Wirthschafter, ließ 1426 das Kloster Tegernsee visitiren, wo dann der treffliche Abt Aindorfer eingesetzt und durch ihn eine Reformation herbeigeführt wurde (s. Kobolt 2c.), hielt 1440 eine denkwürdige, von dem damaligen freysingischen Professor Rudolph Häring bevorwortete Diöcesansynode, stand in großem Ansehen bei Kaiser Sigismund 2c. Nach dem Tode des Nicodemus stellte Eugen IV. den Grafen Heinrich (II.) von Schlick zum Bischof auf, während das schismatische Domcapitel wieder seinen Grünwalder wählte. Daraus entstanden große Wirren, bis Kaiser Friedrich III. den Bischof Heinrich zur Resignation bewog und Grünwalder mit Aufgebung des Cardinalates sich sammt dem Capitel dem Papste unterwarf, worauf Grünwalder als Johann III. von 1448—1452 der Diöcese vorstand. — Bischof Johann IV., aus dem Geschlechte der Tuelbeck zu München, 1452—1473, nach langer Zeit wieder der erste frei und rechtmäßig vom Domcapitel gewählte Oberhirt von Freysing, ein gelehrter und bescheidener Mann, beflissen auf Verbesserung des finanziellen Zustandes des Hochstiftes, verfolgte den schon von Grünwalder betretenen Weg der Reformen, aber gelassener, resignirte 1473 mit Consens des Capitels das Bisthum seinem Kanzler und Doctor der geistlichen Rechte Sixtus von Tanberg (1474—1495), einem durch Eifer und Weisheit ausgezeichneten Manne, der unter die würdigsten Bischöfe seiner Zeit gehörte, zur Reformation des Clerus Synoden hielt, eine Abschrift aller Freiheits-Schankungs- und Bestätigungsbriefe des Domes besorgte, durch kluge und gesegnete Haushaltung seiner Kirche einen Schatz von 30,000 Ducaten hinterließ, bei allen Ständen und Fürsten des Reiches wie auch bei dem Papste und dem bayerischen Herzog Albrecht dem Weisen in Ansehen stund, obwohl ihn dieser mit mancherlei kirchlichen Veränderungen und Plänen öfter in Verlegenheit brachte. — Auf Sixtus folgte der junge Pfalzgraf Ruprecht, der sich indeß nie weihen ließ und 1498 mit päpstlicher Erlaubniß resignirte und heirathete, worauf sein Bruder Philipp an dessen Stelle trat (1499—1541), welcher 1517 auch Administrator des Bisthums Naumburg wurde. Philipp war nicht bloß ein Liebhaber von Bauten, Vermehrer des Domkirchenschmuckes, Vertheidiger seiner bischöflichen Rechte, Wohlthäter der Armen, sondern bethätigte sich auch, wiewohl später und nachsichtiger als es nöthig gewesen wäre, gegen die lutherischen Religions-Neuerungen und das im Clerus eingerissene Verderben. Im J. 1524 nahm er durch einen Stellvertreter Antheil an dem zwischen Erzherzog Ferdinand, mehreren südteutschen Bischöfen und den bayerischen Herzogen zu Regensburg errichteten Vertrag zur Aufrechthaltung des katholischen Glaubens. Von dem Papste erhielt er die nachgesuchte Erlaubniß zur Degradation unverbesserlicher Geistlichen. Den freysingischen Chorherrn von St. Andrä, Wolfgang Wursinger, einen Anhänger des Lutherthums, beraubte er seiner Pfründe. Philipps Nachfolger und Bruder Heinrich III. (1541—1551) wohnte durch Stellvertreter den Salzburger-Synoden von 1544 und 1549 bei, durch welche indeß wenig ausgerichtet wurde. Unter Bischof Leo (1552—1559), dem Freunde und Kenner der Sprachen und Wissenschaften, der nach dem Vorgange der andern bayerischen Bischöfe 1557 dem Landsberger-Bunde beitrat, unterhandelte zur nämlichen Zeit Herzog Albrecht V. mit

den bayerischen Bischöfen wegen Gestattung des Kelches, worauf aber diese nicht eingingen; ferner fand 1558 und 1559 auf des Herzogs unausgesetztes Drängen eine allgemeine Kirchenvisitation im ganzen Herzogthum Statt. Ueber Bischof Moritz von Sandizell (1559—1566) wurde 1562 eine auch von diesem besuchte Synode zu Salzburg abgehalten, wo man sich entschloß, die von Kaiser Ferdinand und Herzog Albrecht V. von Bayern gewünschten Concessionen (namentlich den Kelch und die Priesterehe) dem Concil von Trient vorzulegen, und zu Gesandten an dieses Concil Hercules Rettinger, Bischof von Lovant und der Dominicaner Felician Ninguarda sammt Johann Fickler als beider Secretär gewählt wurden. Gleichzeitig sandte Herzog Albrecht den Dr. Augustin Paumgartner als seinen Gesandten nach Trient ab und gab ihm den Jesuiten Cavillon als Theologen bei. Des Moritz Nachfolger Ernst, Herzog von Bayern und Churfürst von Cöln (1566—1612) war zwar hinsichtlich seiner Reisen, seiner Abwesenheit von der Diöcese und der Cölner Wirren für das freysingische Hochstift kein großer Segen, doch ist seine Episcopatszeit denkwürdig durch eine abermalige in den J. 1568 und 1569 begonnene Kirchenvisitation, durch die 1569 abgehaltene Synode zu Salzburg, an der auch Bischof Ernst von Freysing Theil nahm, worin die Anwesenden erklärten, die Beschlüsse von Trient in ihren Sprengeln vollziehen zu wollen, durch Ausbildung eines herzoglichen geistlichen Raths-Collegiums zu München (1573), durch ein 1583 zwischen den bayerischen Bischöfen und Herzog Wilhelm V. abgeschlossenes Concordat &c. Unter andere Beweise seines Eifers gehört, daß Ernst das verbesserte römische Missale und Brevier und ein dem römischen conformes (später von den Bischöfen Veit Adam und Albrecht Sigmund verbessertes) Rituale einführte. Uebrigens ist bekannt, daß die Erhaltung der katholischen Religion in Bayern, viel mehr noch als den Bischöfen, den eifrigen bayerischen Herzogen zugeschrieben werden muß. Unter den sehr vielen katholischen Gelehrten und verdienten Männern, die im 16ten Jahrhundert in der freysingischen Diöcese wirkten, verdienen besondere Erwähnung: Freiberger, Domherr zu Freysing, Verfasser einer Biographie des hl. Corbinian und einer Chronik der freysingischen Bischöfe (s. Finauers Bibliothek &c.) und der bekannte Chronist Vitus Arnpeck, beide unter Sixtus IV.; unter Bischof Philipp der berühmte Laurentius Hochwart, Lehrer an der Domschule, nachher Domherr zu Regensburg und Passau, ein angesehener Prediger und Historiker; desselben Bischofs Generalvicar Stephan von Sunderndorfer, Verfasser einer Matrikel des Bisthums; der gelehrte freysingische Weihbischof Augustin Marius unter Bischof Heinrich III.; die zwei gelehrten Kanzler des Bischofes Leo, Wolfgang Hunger und M. Tatius Alpinus und der Dichter Joachim Haberstock; der Kanzler des Bischofes Moritz, Johann Lorichius, und dieses Bischofes Secretär, Ludwig Romanus; der gelehrte Weihbischof unter Bischof Ernst, Sebastian Haydlauf &c. In München machten sich, außer den vielen bedeutenden Männern am Hofe und im Staatsdienste, um die Erhaltung der katholischen Religion besonders verdient: Schatzger Kaspar, Franciscaner, † 1527, ein eifriger Controversist, Prediger und Schriftsteller, dessen Schriften zu Ingolstadt 1543 mit einer Vorrede von J. von Eck erschienen; Kretz Matthias, gestorben 1543 als Prediger und Dechant zu München, ein in Sprachen und allen Wissenschaften sehr bewanderter Mann, eifriger Prediger, Controversist, Verfasser mehrerer Schriften; der gelehrte und von Johann von Eck hochgeschätzte Augustiner-Prior Wolfgang Cäppelmaier, † 1546; Wolfgang Sedelius, Benedictiner von Tegernsee, viele Jahre Hofprediger zu München, † 1562 &c. Ebenso thaten sich in andern Städten der Diöcese tapfere Verfechter der katholischen Religion hervor, und einen gewichtigen Zuwachs lieferte der Jesuitenorden, der (nach Ingolstadt) zu München 1559, zu Ebersberg 1596, zu Landshut 1629 eingeführt wurde. — Nach Ernst und dem Bischof Stephan von Seiboldsdorf (1612—1618) folgte Vitus

Adam von Gebeck (1618—1651) ein ungemein frommer, eifriger und thätiger Herr, trefflicher Wirthschafter, Verschönerer seiner Cathedrale, besonderer Gönner der Franciscaner, deren bayerische Convente 1624 zu einer Provinz erhoben wurden, ein wahres Geschenk des Himmels während des 30jährigen Krieges, in welchem das Bisthum schrecklich mitgenommen wurde. Unter seiner Regierung wurden 1626 vom Churfürsten Max I. die englischen Fräulein nach München berufen, und starben zu München zwei berühmte Jesuiten und Schriftsteller, die P.P. Rader Matthäus, Verfasser der Bavaria sancta, † 1634, und Drexelius, bekannt durch seine ascentischen Schriften (s. d. A.), † 1638. — Unter Albrecht Sigmund, Herzog von Bayern, einem kunstsinnigen Kirchenfürsten (1652—1685), welcher den Franciscanern zu Freysing ihr abgebranntes Kloster wieder aufbaute, den Dom verschönerte ꝛc., schloßen 1684 die ansehnlicheren Benedictinerstifte in Bayern eine Union, die bayerische genannt, unter dem Titel der hl. Schutzengel. — Einer der trefflichsten freysingischen Bischöfe, welcher dem Joseph Clemens (1685—1694) succedirte, war Johann Franz Egker Freiherr von Kapfing (1695—1727), der sich durch Errichtung von Bildungs- und Wohlthätigkeitsanstalten und durch prachtvolle Restauration des Domes große Verdienste erwarb; ferner wurden unter ihm drei Priesterhäuser, zu Dorfen, Miesbach und Lengries errichtet; das zu München entstand erst 1735. Der gelehrte Benedictiner aus Benedictbeuern, Carl Meichelbeck, geistlicher Rath und Beichtvater des Bischofs, bearbeitete für das 1000jährige Domjubiläum seine berühmte Geschichte der Bischöfe von Freysing, und der durch sein jus canonicum rühmlich bekannte Franciscaner Anaclet Reiffenstuel († 1703) war damals gleichfalls eine große Zierde Freysings. — Die bis zur Säcularisation noch folgenden Bischöfe waren: Johann Theodor Herzog von Bayern (1727—1763), zugleich Bischof von Lüttich und Cardinal, unter dessen Regierung der freysingische Canonicus zu St. Andrä Fr. J. A. Schmid in den Jahren 1738—1740 die vorzüglichste Matrikel des Bisthums Freysing verfaßte; Clemens Wenzeslaus, Sohn des Churfürsten von Sachsen und Königs von Polen Fr. August (1763—1768); Ludwig Joseph Freiherr von Welden, ein wohlthätiger und beliebter Kirchenfürst (1769—1788); Max Procop, Graf von Törring Jettenbach (1788—1789); endlich Joseph Conrad (V.) Freiherr von Schroffenberg, zugleich Bischof von Regensburg. In den J. 1802 und 1803 ging die Säcularisation des Hochstiftes und des Domstiftes Freysing sowie sämmtlicher Collegiatstifter und Klöster des Bisthums vor sich. Joseph Conrad überlebte den ihm dadurch verursachten Schmerz nicht lange und starb 1803 zu Berchtesgaden, worauf bis zum Jahr 1821 eine Sedisvacanz eintrat, während welcher, in Folge Ermächtigung des Erzbischofes von Salzburg, die vormalige geistliche Regierung des Bischofes als bischöfliches Generalvicariat die Geschäfte der Diöcesanverwaltung führte. Durch das im Jahr 1817 von Max Joseph I. König von Bayern mit dem hl. Stuhle abgeschlossene Concordat wurde das Bisthum Freysing zu einem Erzbisthum „München und Freysing" erhoben, worüber das Weitere im Artikel „München, Erzbisthum" zu ersehen ist. — C. Meichelbeck, historia Frysing. Aug. Vindel. 1724—1729, t. I. u. II. Kurze freysingische Chronica von P. C. Meichelbeck, Freysing 1724; J. Freyberger, chronicon episc. Frys. in Finauers Bibliothek der bayerischen Geschichte; Denkwürdigkeiten der Domkirche in Freysing, von G. Gandershofer, Freysing 1824; Heckenstaller, dissertatio hist. de antiquitate etc. Cathedr. eccl. Frysing., Menachii 1824; Hoheneicher, über die Chronicas episc. Frysing. im Archiv der Gesellschaft für ältere teutsche Gesellschaft B. IV.; Beschreibung, tabellarische, des Bisthums Freysing, von M. von Deutinger 1820; Matrikeln, die ältern, des Bisthums Freysing, von M. von Deutinger, B. I. München 1849; Beiträge zur Geschichte, Topographie und Statistik des Erzbisthums München und Freysing, angekündigt als Zeitschrift von

M. von Deutinger, München 1848; ferner Acta Boll.; Monumenta Boica; Hunds, Metropolis Salisb.; Conciliensammlungen von Dallham, Harzheim, Binterim; Mabillonii Annal. et Acta; Pertz, Monumenta; Oefele scriptores; B. Pez, thesaurus Anecd. et H. Pez, scriptores rer. Austr.; Abhandlungen der k. b. Acad. der Wissensch. zu München; Archiv des histor. Vereins v. u. f. Oberbayern &c. [Schrödl.]

Fridigern (Fritigern), westgothischer Fürst, welcher zur Zeit des Kaisers Valens über einen der westgothischen Stämme herrschte und, nebst Ulphilas und diesem Kaiser, die Einführung des Arianismus bei den Gothen veranlaßte. Nur das katholische Christenthum war es, das die Gothen zuerst annahmen und bekannten, und zwar fing es sich bei ihnen, vorzüglich bei den Westgothen, durch Christen und Geistliche, welche sie auf ihren Zügen durch Griechenland und Kleinasien fortschleppten, schon seit Mitte des dritten Jahrhunderts zu verbreiten an. Wirklich sprechen auch nicht bloß Philostorgius, sondern auch Athanasius im Buche über die Menschwerdung, geschrieben vor dem nicänischen Concil, Cyrill von Jerusalem, Basilius, Augustin u. a. m. früh von katholischen Gothen; Cyrill von Jerusalem z. B., welcher vor Mitte des vierten Jahrhunderts schrieb, zählt unter andern Völkern, welche zu seiner Zeit Bischöfe, Priester, Mönche, Jungfrauen &c. bei sich hatten, die Gothen und Sarmaten auf (s. Tillemont X. p. 2 etc.); Socrates (I, 18 vgl. Sozom. II, 6) erzählt, die Sarmaten und Gothen, wider ihr Erwarten von Kaiser Constantin geschlagen, hätten damals zuerst die christliche Religion angenommen, und bekannt ist es, daß 325 der gothische Bischof Theophilus der nicänischen Synode anwohnte und das nicänische Symbolum unterschrieb. Bis auf diesen Punct bietet die Geschichte des gothischen Christenthums keine Schwierigkeiten dar, diese beginnen erst mit dem später bei den Gothen eingeführten Arianismus. In dieser Beziehung erzählt Socrates, nachdem er (II, 41) berichtet hatte, daß Ulphilas, welcher sich vorher wie Theophilus zum nicänischen Bekenntnisse bekannt habe, im J. 360 der constantinopolitanischen Synode beigewohnt und ihr arianisches Symbolum unterzeichnet habe, Folgendes (IV, 33): „Die Gothen (d. i. die Westgothen), jenseits der Donau geriethen mit einander in Kampf und spalteten sich in zwei Parteien, wovon die eine dem Anführer Fridigern, die andere Athanarich folgte. Als letzerer die Oberhand erhielt, suchte Fridigern Hilfe bei den Römern, erhielt sie von Valens und besiegte nun den Athanarich. Aus diesem Grunde nahmen viele von den Barbaren (Gothen d. i. Westgothen) die christliche Religion an. Denn Fridigern, um für die empfangene Wohlthat dem Kaiser dankbar zu sein, nahm für sich selbst die Religion des Kaisers an und eiferte auch die Seinigen an, deßgleichen zu thun. Und deßhalb ist der größte Theil der Gothen der arianischen Secte ergeben, weil sie sich nämlich damals um des Kaisers willen dieser Secte zuwendeten. Gleichzeitig erfand damals auch ihr Bischof Ulphilas die gothischen Buchstaben und brachte sie durch die Uebersetzung der hl. Schriften in das Gothische zur Erkenntniß derselben. Aber weil Ulphilas nicht bloß jene Barbaren, welche dem Fridigern folgten, sondern auch jene, welche dem Athanarich gehorchten, in der christlichen Lehre unterrichtete, so verfolgte Athanarich, der dieses als einen Bruch an der von den Ahnen ererbten Religion betrachtete, die Christen mit verschiedenen Qualen, so daß Barbaren, die Arianer waren aber doch die christliche Religion mit einfältigem Herzen aufnahmen und für den Glauben an Christus das zeitliche Leben verachteten, zu Martyrern wurden." Etwas später setzt dann Socrates (IV, 34) den Einfall der Hunnen und die dadurch veranlaßte und von Kaiser Valens gewährte Auswanderung der Gothen, bei der zuerst Fridigern mit seinem Volke auf römischem Boden aufgenommen wurde. Verschieden lautet die Erzählung des Sozomenus (VI, 37). Die Gothen, berichtet er, waren katholisch von Anfang ihrer Bekehrung her, und blieben katholisch bis zu dem Zeitpuncte, da ihnen Kaiser Valens Wohnsitze in

Thracien zugestand und Fridigern von diesem Kaiser Hilfe gegen Athanarich erhielt. Als nun Fridigern mit römischer Hilfe den Sieg davon trug, nahm er aus Dankbarkeit den Glauben des Valens an d. i. den Arianismus, und zog auch die unter ihm stehenden Gothen zum Arianismus hinüber. Doch, meint Sozomenus, ist dieß nicht allein der Grund, daß der größte Theil der Gothen Arianer wurden, sondern Ulphilas, der im Concil zu Constantinopel (360) mit Eudoxius und Acacius anwesend war, doch aber auch nachher noch mit den orthodoxen Bischöfen communicirte, ist, da er als Gesandter Fridigerns mit der Bitte um Wohnsitze in Thracien nach Constantinopel kam, gegen das Versprechen der arianischen Hofbischöfe seine Angelegenheit, falls er mit ihnen in kirchliche Gemeinschaft treten wolle, unterstützen zu wollen, entweder aus Noth oder aus Ueberzeugung mit seinem Volke, das ihm in Allem folgte, zu den Arianern übergegangen. Dann erzählt Sozomenus die Verfolgung des Athanarich und erwähnt dabei einige merkwürdige Einzelnheiten. Mit diesen beiden Berichten des Socrates und Sozomenus stimmt, aber nur zum Theil, überein, was Theodoret von Cyrus (hist. IV, 37) erzählt: Als die Gothen, die Donau übersetzend, ein Bündniß mit Valens schloſſen, rieth der arianische Bischof Eudoxius dem Kaiser, man solle bei dieser Gelegenheit die Gothen dazu bereden, daß sie mit ihm in kirchliche Gemeinschaft treten; denn lange vorher zur göttlichen Erkenntniß gelangt, waren sie immer in der apostolischen Lehre unterhalten worden. Als Grund seines Rathes gab Eudoxius an, die Gemeinschaft der Lehre gebe dem Frieden größere Stärke. Valens billigte den Rath und legte ihn den angesehenen Gothen vor, die aber von dem Glauben ihrer Voreltern nicht abfallen zu wollen erklärten. Da brachte Eudoxius den Ulphilas, den Bischof des ganzen Volkes, welcher bei den Gothen im höchsten Ansehen stund und dessen Worte ihnen für die stärksten Gesetze galten, durch Ueberredung und Geschenke dahin, daß er die Gothen zur kirchlichen Gemeinschaft mit dem arianischen Kaiser bewog, indem er sagte, der Streit sei aus Ehrsucht entstanden, in der Lehre selbst finde kein Unterschied Statt. Und so nehmen zwar die Gothen bis jetzt die Majorität des Vaters über den Sohn an, dulden aber nicht, daß der Sohn eine Creatur genannt werde, obwohl sie mit Jenen, welche den Sohn eine Creatur nennen, communiciren. So Theodoret. Isidor Hispalensis hingegen (in chron. ad a. 5576) begnügt sich zu erzählen, daß sich die Gothen an der Donau in zwei Parteien unter ihren Königen Fridigern und Athanarich geschieden, Fridigern mit Hilfe des arianischen Kaisers Valens den Athanarich besiegt und nun aus Dankbarkeit gegen den Kaiser aus einem katholischen Christen sammt seinem ganzen Volke arianisch geworden sei. Schließlich ist auch noch der Gothe Jornandes zu vernehmen, der (de reb. Get. c. 25) berichtet, die Westgothen hätten, gedrängt von den Hunnen, eine Gesandtschaft zu Kaiser Valens um Wohnsitze in Thracien abgeordnet und für den Fall der Gewährung ihrer Bitte die Bekehrung zur christlichen Religion verheißen, wenn er ihnen ihrer Sprache kundige Lehrer schicken würde; Valens sei sehr gerne darauf eingegangen, und so seien die unwissenden Westgothen eher Arianer als Christen geworden; „de caetero, fügt er dann bei, tam Ostrogothis, quam Gepidis parentibus suis per affectionis gratiam evangelizantes, hujus perfidiæ culturam edocentes, omnem ubique linguæ hujus nationem ad culturam hujus sectæ invitavere." Vergleicht man nun alle diese Berichte mit einander, so erheben sich bedeutende Schwierigkeiten, deren Lösung sehr verschieden ausfallen kann und ausgefallen ist, doch stellen sich daraus folgende Thatsachen als gewiß oder wenigstens sehr wahrscheinlich heraus: a) Fridigern hat mit dem ihm gehorchenden Theile der Westgothen und zwar zur Zeit, die weder von der Verfolgung der christlichen Gothen durch Athanarich noch von dem Uebergang der Westgothen über die Donau unter Valens viel abliegt, das Christenthum in arianischer Form angenommen; b) dabei hat sich Kaiser Valens und wohl auch Ulphilas, welcher, wenn nicht schon viel

früher, wenigstens damals bereits dem Arianismus huldigte, betheiliget. Indeß, gegenwärtig lassen sich in Folge eines glücklichen Fundes manche Schwierigkeiten beseitigen, die bisher keine befriedigende Lösung fanden, und kann die Frage um die Einführung des Arianismus bei den Gothen genauer und genügender beantwortet werden. Der erwähnte Fund besteht in Bruchstücken eines bisher unbeachteten und ungedruckten Werkes, aus dem Ende des 4ten Jahrhunderts, welches einen Schüler des Ulphilas zum Verfasser hat, und von Georg Waitz veröffentlicht worden ist, in der Schrift: „Ueber das Leben und die Lehre des Ulphilas," Hannover 1840 im Verlage der Hahn'schen Hofbuchhandlung. Der Hauptinhalt dieser Bruchstücke ist folgender: Zuerst wird das Glaubensbekenntniß des Ulphilas dargestellt, das ganz und gar arianisch lautet: es gebe nur Einen wahren Gott, den Vater Christi, der ohne Vergleich über Alles stehe, der ohne Theilung und Schmälerung seiner Gottheit, bloß um seine Güte und Macht zu zeigen, da er allein der Unerzeugte ist, den eingebornen Gott durch seinen bloßen allmächtigen Willen schuf und erzeugte; dieser erschaffene, eingeborne Gott sei der zweite Gott und Urheber aller Dinge, vom Vater und nach dem Vater und wegen des Vaters, und zur Ehre des Vaters, doch aber ein großer Gott und großer Herr und großer König, der einen größeren Gott und Vater habe; demnach habe Ulphilas sowohl die Irrlehre der Homousianer wie auch der Homoiusianer verworfen und eine Differenz zwischen der Gottheit des Vaters und des Sohnes gelehrt, und rücksichtlich des hl. Geistes sei seine Lehre gewesen, derselbe sei weder der Vater noch der Sohn, sondern von dem ungezeugten Vater durch den eingebornen Sohn erschaffen, er sei weder der erste noch der zweite, sondern von dem ersten durch den zweiten im dritten Grade substituirt, er könne weder Gott noch Herr noch Schöpfer genannt werden, sondern sei bloß Christi Diener und Gnadenspender. Auf dieses Glaubensbekenntniß folgen historische Notizen über Ulphilas und sein Wirken. Vierzig Jahre, heißt es, war er Bischof und predigte ohne Unterlaß in griechischer, lateinischer und gothischer Sprache, in welchen Sprachen er auch mehrere Tractate und viele Interpretationen verfaßte. Nachdem er bis zum 30sten Jahre seines Alters Lector gewesen, wurde er dann zum Heile des Volkes der Gothen Bischof, als welcher er das der Predigt bedürftige, in Gleichgiltigkeit dahin lebende Volk nach der Richtschnur der heiligen Schrift besserte und unterwies, daß Christen wahre Christen sein müssen. Als nun Ulphilas in dieser Weise sieben Jahre dem Episcopate vorgestanden, fing ein irreligiöser Richter der Gothen die Christen unter ihnen zu verfolgen an, und da die Verfolgung, in welcher viele Diener und Mägde Christi die Martyrkrone erlangten, immer heftiger wurde, zog Ulphilas (im J. 355) mit vielen Gothen aus und erhielt von Kaiser Constantius die Erlaubniß, die Donau zu überschreiten und Wohnsitze im römischen Gebiete in den Gebirgen (des Hämus) zu beziehen. Hier predigte er den Gothen, welche ihm gefolgt waren, 33 Jahre die Wahrheit, wurde dann durch kaiserliches Edict nach Constantinopel berufen, wo er erkrankte und starb (388), als Testament den Gothen ein kurzes arianisches Glaubensbekenntniß hinterlassend. Dieß der Hauptinhalt der von Waitz edirten Schrift, deren Inhalt wohl kaum der Wahrheit entbehren dürfte. Stellt man nun diesen aus der Feder eines Schülers des Ulphilas geflossenen Bericht mit den vorher angeführten Notizen zusammen, so möchte sich folgendes Resultat als das wahrscheinlichste herausstellen: 1) Bis ungefähr zur Zeit, da Ulphilas Bischof wurde, waren die Christen unter den Gothen katholisch. Ulphilas aber, geboren um 318, wurde um 348 Bischof der Gothen (s. über diese Chronologie bei Waitz). 2) Während seines siebenjährigen Episcopates (von 348—355) bei den noch nicht ins römische Gebiet übergesiedelten Gothen hat Ulphilas wahrscheinlich schon arianischen Saamen, aber wohl kaum gleich Anfangs in der crassen Form des strengen Arianismus ausgestreut. Wahrscheinlich wird dieses dadurch, daß Ulphilas, wie sein Schüler berichtet, als er in

Folge einer durch einen gothischen Fürsten verhängten Christenverfolgung auf römischem Boden eine Zuflucht suchte, bei dem arianischen Kaiser Constantius eine ehrenvolle Aufnahme fand; wahrscheinlich war er auch von Arianern zum Bischof geweiht worden. 3) Die gerade erwähnte Christenverfolgung durch einen gothischen noch ungetauften Fürsten um 355, welche, obgleich von Socrates, Sozomenus und den andern katholischen Scribenten nicht erwähnt, schon deßhalb kaum bezweifelt werden kann, weil sie mit dem ganzen Berichte des Schülers des Ulphilas im engsten Verbande steht und einen Hauptpunct der Erzählung bildet, ist beinahe allein schon Beweis genug, daß damals die christlichen Gothen größtentheils oder doch großentheils noch katholisch waren, und die Arianer unter ihnen nicht zu den strengen gehörten und in leicht verzeihlichem Irrthume schwebten, denn die ächten Arianer wußten zwar gut zu verfolgen, aber ihre Sache war es eben nicht, den Martyrtod zu leiden; so waren es später auch nicht Arianer, die unter Athanarich für Christus starben, sondern katholische Gothen. 4) Der Auszug des Ulphilas von Gothia nach Romania in die Gebirge des Hämus, wo ihm und seinen Schaaren Constantius Niederlassung gewährte, kann füglich als jener Zeitpunct gelten, in welchem Ulphilas sowohl für sich selbst als für seinen Theil der Gothen mehr und mehr zum Zweigötter-Arianismus überging; kam er ja auch nun mit den oströmischen Arianern in nähere Berührung und wohnte nach dem Zeugnisse des Socrates und Sozomenus der Synode von Constantinopel (360) an, wo er ein arianisches Bekenntniß unterzeichnete; außerdem hatte er in den neuen Wohnsitzen über alle seine Gothen die freieste Hand. Wollte man über den Auszug selbst zweifeln, so kann man sich leicht eines Bessern belehren aus Jornandes (de reb. Get. c. 51), welcher in merkwürdiger Uebereinstimmung mit dem Schüler des Ulphilas von einem zahlreichen, aber unkriegerischen, armen und größtentheils nur Viehzucht treibenden Gothenvolk, Gothi minores genannt, redet, das um Nicopolis am Fuße des Hämus mit seinem Pontifex und Primas Ulphilas wohnte und noch zu Jornandes' Zeit daselbst saß. Von dieser in Folge einer Verfolgung geschehenen Auswanderung spricht auch Philostorgius. 5) Es möchte also ziemlich gewiß sein, daß Ulphilas nicht erst 360 oder gar noch später sich dem Arianismus zuwendete, und daß der Arianismus namentlich bei den unter Ulphilas stehenden Gothen in den Gebirgen des Hämus gleichfalls schon vor dieser Zeit die Oberherrschaft behauptete. 6) Anders verhielt sich die Sache bei den Gothen (d. i. Westgothen), von denen sich Ulphilas mit seinen Haufen durch Auswanderung ins römische Gebiet abgetrennt hatte. Denn als um 370 der Fürst dieser Gothen, der noch heidnische Athanarich, die Christen unter seinen Gothen zu verfolgen begann, waren es überall nur katholische Christen, welche den Martyrtod fanden, wie diese Martyrer auch überall als katholische von den Kirchenvätern dieser Zeit gepriesen werden (s. Waitz, S. 44; Baronius ad a. 370, n. 113; Acta MM. Ruinart de S. M. Saba; Bolland. ad 12. Apr. de S. Saba, und 15. Sept. de S. Niceta). Bei diesen Gothen also bildeten, insoweit sie Christen waren, die katholischen Christen wohl die Mehrzahl. Dagegen sagt freilich Socrates, dem Sozomenus folgt, daß es die von Ulphilas bekehrten Arianer waren, die die Verfolgung traf, aber er hat hier sicher verschiedene Verhältnisse verwechselt (Waitz, S. 44). 7) Ungeachtet es indeß bei diesen Gothen viele und namentlich katholische Christen gab, so war doch noch ein großer Theil von ihnen dem Heidenthume zugethan. So war Athanarich ein Heide, aber auch Fridigern mit seiner Gothenpartei, der bei Valens Hilfe gegen jenen suchte und fand, gehörte vor seiner Bekehrung, die sich an diese Hilfe knüpfte, nicht der katholischen Kirche, sondern dem Heidenthume an, wie man aus Socrates (IV, 33) und Jornandes (de reb. Get. c. 25) ersehen kann, wogegen Sozomenus und Theodoret, wenn sie den Fridigern mit seinen Gothen aus Katholiken Arianer werden lassen, geirrt zu haben scheinen. 8) Da

die Bekehrung des gothischen Fürsten Fridigern unter dem Einfluß des arianischen Kaisers Valens geschah, so ist es schon deßhalb sehr wahrscheinlich, daß Ulphilas, der im römischen Reiche lebte, dem Kaiser wohl bekannt war und von der Verfolgung des Athanarich wohl nicht berührt worden ist, bei dieser Bekehrung thätig gewesen ist, was auch Socrates (IV, 33) andeutet und Sozomenus (VI, 37) wie Theodoret (hist. IV, 37) bestimmt berichten. 9) Die Bekehrung Fridigerns scheint erst nach der Verfolgung des Athanarich und kurz vor dem Einbruche der Hunnen geschehen zu sein (Socrates IV. 34); in keinem Falle darf man auch nur vermuthen, daß Fridigern selbst in Athanarichs Verfolgung gelitten habe, wie er umgekehrt auch die katholischen Gothen nie verfolgt zu haben scheint, obgleich er nach seiner Bekehrung die ihm untergebenen heidnischen Gothen zur Annahme des Christenthums aneiferte. 10) Ob Ulphilas bei Gelegenheit der Bekehrung Fridigerns und seiner Gothen auch bei Gothen des Athanarich den Arianismus verbreitet habe, weiß man nicht, scheint jedoch eher zu verneinen als zu bejahen zu sein, da Athanarich, ohnehin ein Feind des Christenthums, besiegt von Fridigern und Kaiser Valens, wenig Neigung für den Arianismus haben mochte, und auch nicht wie Fridigern bei dem Einbruch der Hunnen um Wohnsitze im römischen Reiche bei Valens anhielt, sondern sich in die unzugänglichen Wälder des Caucalandes zurückzog. Dagegen haben um so gewisser Athanarichs katholische Gothen durch ihren Martyrer-Heldenmuth die katholische Religion bei vielen Gothen erhalten, gleichwie auch von den zahlreichen Gothen, welche in den römischen Heeren dienten, vor wie nachher viele der katholischen Kirche angehörten, daher der hl. Chrysostomus eifrig für Missionsanstalten unter den katholischen Gothen Sorge trug, ihnen zu Constantinopel eine eigene Kirche anwies, und darin den Gottesdienst in ihrer Sprache und von Geistlichen ihres Volkes halten ließ (S. Chrysost. opp. ed. Monlf. t. XII. hom. 8.). Zu diesen katholischen Gothen scheinen auch die beiden Geistlichen Sunnia und Fretella gehört zu haben, welche i. J. 403 in einem Briefe den hl. Hieronymus über mehrere in den Psalmen ihnen auffallende Differenzen zwischen der vulgären, lateinischen und der alexandrinischen Uebersetzung befragten (S. Hier. opp. ed. Vallars; t. I. ep. 106, 107.). 11) Ohne Zweifel haben also Ulphilas, Kaiser Valens und der Gothenfürst Fridigern dem Arianismus bei den Westgothen die Thore geöffnet, und da von den Westgothen aus das durch den Arianismus verfälschte Christenthum sich zu den ihnen verwandten Völkern der Ostgothen, Gepiden, Longobarden, Vandalen, Alanen und Sueven verbreitete, tragen sie auch mittelbar die Schuld an der Arianisirung aller dieser germanischen Stämme. Und ein sehr crasser, dem Heidenthum verwandter, den geistesbeschränkten Barbaren sehr faßlicher Arianismus war es, den man ihnen beibrachte, ein Arianismus, welcher statt der katholischen Trinität eine förmliche Triusia setzte, einen allerhöchsten, eigentlichen, ungeschaffenen Gott mit eigener Substanz — den Vater, einen kleinern vom Vater aus Nichts, oder seiner Substanz geschaffenen Gott, wieder mit eigener und besonderer Substanz — den Sohn und den tief unter beiden stehenden, dienenden hl. Geist (s. außer Ulphilas Bekenntniß die Briefe des hl. Avitus von Vienne, die Schriften des hl. Fulgentius von Ruspe, des Vigilius von Tapsus u. A. m. gegen die teutschen Arianer ihrer Zeit.). Uebrigens konnte diese tapfern und bei aller Rohheit und Verderbniß doch mit so vielen Vorzügen ausgestatteten Völkerschaften kein größeres Unglück treffen, als die Vergiftung durch den Arianismus. Denn nicht nur ließ der Arianismus, trotz der Bibelübersetzung des Ulphilas, diese teutschen Völker in einer Art Heidenchristenthum und in aller Uncultur und Rohheit stecken und verursachte in mancher Beziehung sogar eine Verschlechterung des Charakters, sondern der Arianismus, mit seinem rohen, giftigen, unwissenden und verfolgungssüchtigen Pfaffenwesen, trug die Hauptschuld, daß das Ostgothen- und Vandalenreich vernichtet, und das Reich der Burgunder so frühzeitig seiner Selbstständigkeit beraubt wurde. — [Schrödl.]

Fridolin, der heilige, erster Apostel Alemanniens. Alle Nachrichten über Fridolin beruhen auf einer alten Biographie desselben (abgedruckt bei den Bollandisten, Bd. I. des Monats März, am besten bei Mone, Quellensammlung der badischen Landesgeschichte, 1845), welche Baltherus oder Walter, Mönch in dem von Fridolin gestifteten Kloster Seckingen, im 10ten Jahrhundert gefertigt und seinem Lehrer Notker von St. Gallen (wahrscheinlich Notker Labeo) gewidmet hat. Seiner Angabe zufolge legte er dabei einen beträchtlich älteren Aufsatz zu Grunde, den er in einem andern, gleichfalls von Fridolin gestifteten Kloster Helera an der Mosel (davon später) fand, und aus Mangel an Pergament und Tinte nicht abschreiben konnte, wohl aber nahezu auswendig lernte. Nach Dr. Rettbergs Ansicht (Kirchengeschichte Teutschlands, Göttingen 1848, Bd. II. S. 30 ff.) wäre jedoch diese Angabe durchaus unglaubwürdig, leere Fiction eines Legendenschreibers, und Balthers Arbeit selbst nicht mehr als eine der vielen gewöhnlichen Legenden des 10ten Jahrhunderts, woraus sich unmöglich ein festes geschichtliches Resultat entnehmen lasse, zumal da darin allerlei Unwahrscheinliches über weitschweifige Reisen Fridolins erzählt worden, Fridolins Name selbst aber weder bei Gregor von Tours, noch in den Martyrologien von Rabanus und St. Notker vorkomme. Geben wir auch zu, daß diese und die übrigen kritischen Bedenken Rettbergs nicht ganz ohne Grund seien, so darf doch über Baltherus der Stab noch lange nicht zuversichtlich gebrochen und seiner Erzählung keineswegs alle historische Glaubwürdigkeit abgesprochen werden. — Balthers Nachrichten zufolge stammte Fridolin aus einem berühmten adeligen Geschlechte Irlands oder Südschottlands, erhielt frühe in den Wissenschaften gründlichen Unterricht, verließ vom Geiste Gottes angeweht allen irdischen Reichthum, wurde Priester und zog als Prediger in den Städten seiner Heimath umher. Sein Bemühen war mit Segen gekrönt und er erntete Bewunderung und Verehrung. Da gewahrte Fridolin in sich selbst einen gefährlichen Feind seines Seelenheils, nämlich den Ehrgeiz, und beschloß deßhalb, die Stätte seines Ruhmes zu verlassen und in einem fremden Lande, Gallien, als Prediger aufzutreten. Nach längerer Wanderung nahm er sofort seinen bleibenden Aufenthalt zu Poitiers, wo einst der große Kirchenvater Hilarius, dieser Athanasius des Abendlandes, gelebt und gewirkt hatte. Aber das Kloster desselben lag jetzt seit der Völkerwanderung (409) in Trümmern und selbst die Reliquien des Heiligen waren unter den Ruinen begraben. Fridolin wünschte nichts eifriger, als die Wiederauffindung der Reliquien und die Wiederherstellung der Kirche des hl. Hilarius, und nachdem er lange darum gebetet, soll ihm in einer nächtlichen Vision Hilarius selbst die baldige Erfüllung seines Wunsches angekündigt haben. Er ging jetzt zum Bischofe von Poitiers, der ihn äußerst freundlich aufnahm und mit den Einwohnern der Stadt von nun an unablässig den hl. Hilarius verehrte. Fridolin wurde jetzt vom Bischofe zum Abte des verfallenen Klosters ernannt und beide gingen jetzt zu König Chlodwig, um seine Unterstützung zum Wiederaufbau des Klosters zu erflehen. Der König gewährte ihre Bitte und beschenkte sie reichlich; Fridolin aber benützte seinen Aufenthalt am Hoflager zur Bekehrung vieler Heiden, die sich noch in der Umgebung des Königs befanden (also Chlodwigs I., nicht II.). Die Reliquien wurden nun aus dem Schutte gehoben, ehrerbietig verwahrt und der Bau der neuen Kirche mit Eifer betrieben. — Nach einiger Zeit erschien unserem frommen Abte St. Hilarius zum zweiten Male und gab ihm die Weisung, das in Poitiers begonnene Werk seinen zwei Neffen zur Vollendung zu überlassen, selber aber mit einem Theile der gefundenen Reliquien nach Alemannien zu wandern, denn dort sei eine vom Rhein umflossene Insel das von Gott verordnete Ziel seiner apostolischen Reisen. Unter lautem Wehklagen der Bewohner von Poitiers verließ Fridolin die Stadt und erhielt zugleich vom Könige volle Gewalt, nach Gutdünken in der fraglichen noch unbekannten Insel zu schalten.

Fridolin kam sofort zuerst an die Mosel, und erbaute hier am Ufer des Flusses ein Hilariuskloster, dem er auch einige der mitgebrachten Reliquien des Heiligen überließ. Dieses Kloster, woraus Balther einen Codex benützte, nennt derselbe Helera, juxta Musellæ cujusdam fluvii litus situm. Schon Bruschius und die Bollandisten, und neuerdings noch Mone (l. c.) und Rettberg (a. a. O. Bd. I. S. 514, Bd. II. S. 30) glaubten dieß Helera in dem jetzigen St. Avold im französischen Departement Mosel (zwischen Metz und Saargemünd), das früher Hilariacum hieß, wiedererkennen zu dürfen und stießen sich nicht einmal sehr daran, daß St. Avold nicht an der Mosel, sondern an dem kleinen Flüßchen Roselle liegt. Mone stellte dabei die Hypothese auf, Balther habe Rusella geschrieben, und nur durch den Fehler eines Copisten sei Mosella daraus geworden. Dieser Vermuthung Mone's ist neuerdings auch Rettberg (Bd. II. S. 30 Anm.) beigetreten, aber auf das Richtige hat schon im J. 1845 Herr Regierungsrath Holzer in Coblenz (jetzt Domprobst in Trier) aufmerksam gemacht, in seinem Schriftchen de Proepiscopis Trevirensibus etc. p. 38. Einer der Trierer Weihbischöfe nämlich, Nicolaus von Arle, weihete im J. 1346 in der Kirche zu Elre drei neue Altäre, darunter den Hauptaltar zu Ehren des hl. Hilarius. Dieses Elre nun, jetzt Eller, liegt wirklich an der Mosel zwischen Coblenz und Trier (näher zwischen Cochem und Zell), und die dortige Kirche (das Kloster existirt nicht mehr) hat noch jetzt, wie Holzer bemerkt, den Namen und Reliquien von St. Hilarius. Es ist darum wohl auch kein Zweifel, daß dieses Eller, Ellera das Helera des Baltherus sei und seinen Namen von St. Hilarius habe. Von da zog Fridolin weiter in die Thäler der Vogesen, errichtete auch hier dem hl. Hilarius zu Ehren eine Kirche und eine gleiche in Straßburg. Vielleicht bezeichnet St. Avold die Stelle, wo Fridolin die Hilariuskirche in den Vogesen gründete. — Von Straßburg richtete er weiter seinen Weg durch Burgund nach Rhätien, um den Bischof von Chur zu besuchen. Auch hier blieb er so lange, bis er eine Hilariuskirche errichtet hatte, und fragte mitunter die Bewohner, ob ihnen keine vom Rheine völlig umflossene, bisher unbewohnte Insel bekannt sei. Als er keine sichere Antwort erhielt, irrte er lange unter Mühen und Beschwerden umher, bis er endlich an der Stelle der heutigen badischen Stadt Seckingen (zwischen Zurzach und Basel) fand, was er suchte. Die Bewohner der dortigen Rheinufer benützten die Insel als Weideplatz für ihr Vieh. Als sie nun den fremden Mann suchend auf der Insel umhergehen sahen — er forschte nämlich nach einem zum Kirchbaue tauglichen Platz — so hielten sie ihn für einen Dieb, der ihren Heerden nachstelle, und jagten ihn unter Schlägen davon. Fridolin sah sich genöthigt, wieder zum fränkischen Könige zu gehen und ihn um Unterstützung zu bitten, und der König schenkte ihm die Insel durch eine Urkunde, die Jeden, der dem Missionär feindlich in den Weg trete, mit Todesstrafe bedrohte. Fridolin setzte sich sofort in ruhigen Besitz der Insel, machte sie urbar, baute darauf eine Kirche zu Ehren des hl. Hilarius sammt einem Frauenkloster und wirkte viele Wunder. Namentlich wies er dem Rheine durch sein Gebet ein anderes Beet an. Ob schon von ihm selbst oder erst von einem seiner Nachfolger auch ein Mannskloster zu Seckingen gestiftet worden sei, ist zweifelhaft. Baltherus, selbst Mönch dieses Klosters, schweigt davon und berichtet statt dessen verschiedene Wunder, namentlich daß Fridolin in Glarus einen Todten erweckt habe. Fridolin starb aber zu Seckingen am 6. März (das Jahr ist nirgends angegeben), weßhalb die Kirche noch jetzt sein Gedächtniß an diesem Tage feiert. — Fridolin ist der älteste Missionär Alemanniens (s. d. A.), wenn unter dem König Chlodwig, der in seiner Biographie vorkommt, Chlodwig I. (s. d. A.), nicht aber Chlodwig II. zu verstehen ist. Bei Balther selbst findet sich darüber kein ganz sicheres Datum. Der gelehrte Abt Martin Gerbert behauptete (hist. nigræ silvæ, 1783, t. I. p. 24 sq.), es müsse an Chlodwig II. gedacht werden, die entgegenstehende Ansicht aber habe ich nach dem

Vorgange Neugarts (Episcopatus Constant. t. I. p. 7—11) und Anderer in meiner Schrift über die Einführung des Christenthums im südwestlichen Teutschland (S. 248 ff.) zu vertheidigen gesucht. Die Hauptgründe dafür sind: 1) Seckingen gehörte zu Austrasien, über Austrasien aber regierte Chlodwig II. nur wenige Monate vom August 656 bis Ende desselben Jahres, so daß unmöglich Alles, was über König Chlodwig im Leben Fridolins erzählt wird, in diesen wenigen Monaten geschehen sein kann. 2) Wenn von König Chlodwig schlechthin die Rede ist, so ist immer die Präsumtion dafür, daß der berühmte Chlodwig I. gemeint sei, namentlich wenn ein Austrasier spricht, indem Chlodwig II. in Austrasien bald nach seinem Tode fast ganz vergessen war. 3) Die Bemerkung in der Schrift Walthers, am königlichen Hofe seien viele Heiden gewesen, paßt ganz gut auf die Zeit des ersten Chlodwig, aber nicht des zweiten, denn dieser regierte nach Dagobert d. Gr. (s. d. A.), unter dem doch die Christianisirung Frankens vollendet wurde. 4) Dagobert d. Gr. ließ einen Theil der Reliquien des hl. Hilarius von Poitiers nach St. Denys bringen (Gallia christ. t. II. p. 1141), also müssen damals die Reliquien des Heiligen schon wieder aufgefunden gewesen sein; wäre aber Fridolin erst unter Chlodwig II. nach Poitiers gekommen, so wären zu Dagoberts d. Gr. Zeit die Reliquien des Hilarius noch verschüttet gewesen. — Die weit größere Wahrscheinlichkeit spricht darum für die Zeit des ersten Chlodwig, und da dieser erst im J. 507 Poitiers und dessen Umgegend den spanisch-westgothischen Königen entriß, so kann Fridolin nicht wohl vor dem J. 507 nach Poitiers gekommen sein. Chlodwig I. lebte von da noch vier Jahre († 511), und in diese Zeit wären nun die weiteren Reisen Fridolins und die Stiftung von Seckingen zu versetzen, wenn man nicht etwa annehmen will, Einiges von dem, was Baltherus erzählt, ohne im Weitern den Namen des Königs ausdrücklich zu nennen, habe unter Chlodwigs I. Söhnen stattgefunden. [Hefele.]

Friedenskuß (osculum pacis) ist jener schon seit den Apostelzeiten in die katholische Liturgie aufgenommene schöne Gebrauch, gemäß welchem während des heiligsten Opfers, nach geschehener Aufforderung des opfernden Priesters, der Clerus und das Volk durch Darreichung des Bruderkusses, als durch ein äußeres Symbol, ihre gegenseitige innige Verbindung und Liebe zu einander als Glieder Einer Familie bekundeten. Dieser löbliche Gebrauch hatte ohne Zweifel zur Grundlage die Mahnung des göttlichen Stifters, der seinen Jüngern so oft und so nachdrücklich den Frieden empfahl, und in seinen Abschiedsworten noch sie ermahnte, Eins unter einander zu sein. Diese Liebe zum Frieden und zum Einssein sollte nun jedesmal, so oft das Friedensopfer des göttlichen Friedensstifters gefeiert wird, in dem Herzen der Gläubigen von Neuem angefacht werden, und dazu wurde der Kuß als ein sinnbildendes bedeutsames Zeichen gewählt und demselben der entsprechende Ausdruck gegeben in den eigenen Worten des göttlichen Friedensfürsten: Der Friede des Herrn sei mit euch! Diesem Friedenskusse war aber in den verschiedenen Liturgien nicht überall die gleiche Stelle angewiesen. In den orientalischen Liturgien fand derselbe Statt vor dem Offertorium, in der mozarabischen und gallicanischen nach dem Offertorium, in der Ambrosianischen und africanischen nach dem Pater noster, in der Gregorianischen d. i. der römischen nach dem Agnus Dei, unmittelbar vor der Communion, um dieselbe nach biblischer Vorschrift (Matth. 5, 23 f.) zu empfangen. Die Art und Weise, welche hiebei beobachtet wurde, war in verschiedenen Zeiten und Kirchen verschieden. Die apostolischen Constitutionen (lib. 8. c. 11) schreiben hierüber folgende Ordnung vor. Es küßten die Cleriker ihren Bischof, dann sich untereinander, endlich küßten sich die Männer auf ihrer Seite und die Weiber auf der andern. Wahrscheinlich gab der Diacon der Diaconissin den Friedenskuß, die ihn dann weiter ihrem Geschlechte gab. Der Kuß wurde auf den Mund gegeben, wobei eine Umarmung Statt fand. Dieß erhellt deutlich aus Cyrillus von Jerusalem (Cateches. 15) und dem hl.

Augustin (Serm. 227). In spätern Zeiten blieb es bei der Umarmung, wobei sich die Wangen berührten. Diese Gewohnheit, den Frieden auf die angegebene Weise durch einen Kuß zu wünschen, dauerte bis ins 13te Jahrhundert, Innocenz III. redet noch hievon (Lib. 17 de mysterio altaris c. 5). Da um diese Zeit die Plätze zwischen dem männlichen und weiblichen Geschlechte nicht mehr so genau abgeschieden waren, und daher diese Gewohnheit nicht mehr mit derselben Wohlanständigkeit, wie früher, beobachtet werden konnte, so wurde sie unter den Laien ganz abgeschafft. Anstatt dessen führte man den Gebrauch ein, ein Kreuzbild oder eine Tabelle mit Reliquien, osculatorium genannt, zu küssen. Dieser Gebrauch kam zuerst in England gegen das 13te Jahrhundert auf, und verbreitete sich von da durch Frankreich, Teutschland, Italien und Spanien. Indeß als auch diese Ceremonie eine Veranlassung zu Rangstreitigkeiten gab, so hörte sie endlich bei den Laien ganz auf. Das Pacificale wurde nur noch dem Clerus gereicht; doch wurde diese Uebung nicht vor dem 15ten Jahrhunderte eingeführt. [Vater.]

Friedrich I. (Barbarossa), Kaiser. Die Wahl Friedrichs I. zum teutschen Könige erfolgte von Seiten der teutschen Fürsten unter der ganz besondern Voraussetzung, Friedrich, in dessen Adern eben so viel welfisches als hohenstaufisches Blut fließe, werde den Zwiespalt der Hohenstaufen und der Welfen schlichten und die unter Conrad III. (s. d. A.) gesunkene Herrlichkeit des Reiches wieder erheben. Beides geschah unter Friedrich I., und hätte er, nachdem dieses erreicht war, in die Bahnen der frühern großen Kaiser einzulenken verstanden, es hätte nach Carl d. Gr. keinen erhabenern Fürsten gegeben als Friedrich. Kaum hatte Friedrichs von Bayern Urenkel (geb. 1121) in Aachen (März 1152) die teutsche Königskrone erlangt, so kettete er auch schon Dänemark, welches König Sueno von ihm als Lehen empfing, durch neue Bande an das Reich und begann dann den Römerzug. Nicht ohne Kämpfe mit den Lombarden empfing er in Pavia die lombardische Krone — die Vorbedingung zur römisch-teutschen Kaiserkrone. Als die Römer, noch trunken von Arnold von Brescia's demagogischen Grundsätzen, ihn aufforderten, sich an die Spitze der republicanischen Bewegung zu stellen, verwarf Friedrich, welcher in Sutri nur mit Mühe dahin zu bringen war, nach alter Kaisersitte dem Papst Adrian IV. den Stegreif zu halten, alle Bedingungen der Aufrührer und lieferte Arnold von Brescia den Cardinälen aus, worauf der Papst den Mazzini des 12ten Jahrhunderts durch den Präfect von Rom aufhängen und dann verbrennen ließ (s. Arnold von Brescia). Friedrich empfing hierauf die Kaiserkrone (18. Juni 1155); als die Römer einen Angriff auf Kaiser und Papst wagten, wurden sie zurückgeschlagen und so des Kaisers altes Recht und alte Hoheit ohne irgend eine Capitulation mit den aufkeimenden freien Ideen des Jahrhunderts mit Gewalt behauptet. Nach seiner Heimkunft verlieh der Kaiser Heinrich dem Löwen das Herzogthum Bayern, aber ohne Oestreich, welches für die durch Bande des Blutes mit Friedrich auf's Innigste mit den Hohenstaufen verbundenen Babenberger in ein besonderes Herzogthum umgewandelt wurde, was zu den nachhaltigsten und wichtigsten Veränderungen in Oberteutschland führte (1156). Schon vor dem Römerzuge waren wegen der im Calixtinischen Concordate (s. Concordate) bestimmten Freiheiten der Bischofswahlen Streitigkeiten ausgebrochen, welche deutlich verrathen hatten, Friedrich, von einer absolutistischen Camarilla umgeben, wolle kein anderes Recht anerkennen, als das, welches ihm beliebe. Die Streitigkeiten häuften sich, als Papst Adrian den Normannen Wilhelm von Sicilien, als König und Vasall des römischen Stuhles anerkannt, dadurch gleichsam den Eindringling auf gleiche Stufe mit den legitimen Souverainen erhoben hatte. Jetzt wurde der Ausdruck Adrians, er hätte sich gefreut, wenn er Friedrich noch andere Wohlthaten (beneficia) als die Kaiserkrone hätte ertheilen können, von Friedrich wie bei den Haaren herbeigezogen, um dadurch zu beweisen, mit welch' unerträglicher Anmaßung der Papst das Kai-

serthum zum „Lehen" des römischen Stuhles herabwürdigen wolle. Nur die Nachgiebigkeit Adrians verhinderte einen offenen Bruch. Friedrich, welcher die Könige der Erde auf dem Reichstage zu Besançon nur wie die Vorsteher der Provinzen seines Reiches zu sich geladen hatte, und von dem Kaiserthume, dessen Krone er trug, nicht minder ausschweifende Ideen hatte, als die Römer von ihrem welthistorischen Berufe, beschloß, durch die Klagen lombardischer Städte gegen Mailand bewogen, zum zweiten Male nach Italien zu ziehen. Mailand wurde zur Capitulation gezwungen und nun an dem Ufer des Po der große Roncalische Reichstag gehalten, das alte römische Kaiserrecht (quod principi placuit legis habet vigorem) als Alle bindendes Gesetz erklärt. Der Kaiser vindicirte sich das Recht der Einsetzung der städtischen Obrigkeiten, erweiterte den Begriff der Regalien in das Unendliche, erklärte alle Veräußerungen und Verpfändungen von Lehen ohne Bewilligung des Lehensherrn für ungültig, bestimmte endlich alle Selbsthilfe für abgethan und den kaiserlichen Richter für die Quelle des Rechts. War das letztere in vielfacher Beziehung eine Wohlthat, das erstere eine natürliche Reaction gegen eine vorausgegangene, nicht minder maßlose Ausdehnung der städtischen Gewalten, so beeinträchtigten die adoptirten Grundsätze des alten römischen Kaiserrechtes alle Nationalfreiheiten, der zweite Punct aber insbesondere den Bestand und die Rechte der Lombarden wie der Kirche, und war ein Kampf mit dieser unausbleiblich, als Friedrich im Geiste der auf den Roncalischen Feldern ausgesprochenen Grundsätze das Mathildische Erbe sich vindicirte und damit den Herzog Welf belehnte, den Calixtinischen Vertrag nach Willkür überschritt. Ehe es jedoch zu einem Kampfe kam, starb Adrian IV. (1159). Wie die Lage der Dinge damals war, sollte Alles eher geschehen, als ein neuer Kampf zwischen dem Sacerdotium und Imperium ausbrechen. Das Priesterthum hatte genug zu thun, wenn es sich im Geiste des hl. Bernhard reformirte, welcher in der kurz vor seinem Tode erschienenen Schrift über die Betrachtung die Grundzüge einer solchen entworfen und sie gleichsam als sein Vermächtniß allen Bessergesinnten hinterlassen hatte. Es genügte nicht, Arnold von Brescia zu verbrennen, man mußte auch durch freiwillige Zurückführung des Lebens und der Sitte auf das Maß apostolischer Zeiten dafür sorgen, daß er nicht gleich dem zerstückelten Osiris wieder erstehe, um in Tausenden von Gliedern fortzuleben. Der Kaiser aber hatte genug zu thun, wenn er nach alter Kaisersitte den Krieg mit den ungläubigen Barbaren führte, die alle Civilisation verschmähten, die Ausbreitung des Kaiserreichs mit der Ausbreitung des Christenthums identificirten, den Fortschritten der Byzantiner gegen den Occident durch Anknüpfung Ungarns an das Kaiserreich, durch Unterstützung der Normannen in Unteritalien Grenzen setzte, und während er im Innern kein Unrecht duldete, die Kraft des Reiches zur Bekämpfung der Saracenen verwandte, deren Oberhaupt Saladin damals Aegypten mit Syrien vereinigte und den von nun an nicht mehr aufgegebenen Plan orientalischer Eroberer faßte, den Krieg nach dem in innern Streitigkeiten zerfallenen Occident zu tragen. Der Kampf mit der Kirche, welchen von nun an die Hohenstaufen zu ihrer Lebensaufgabe machten, beförderte wohl die Realisirung des letztern, verhinderte aber das erste wie das zweite gleich wesentliche Bedürfniß des christlichen Erdkreises. Erst wurde durch die Umtriebe des kaiserlichen Wahlcommissärs, Otto Graf von Wittelsbach, eine zwiespältige Papstwahl hervorgerufen (1159), dann vindicirte sich Friedrich das Recht über die beiden Competenten, Alexander III. und Victor IV., zu entscheiden, entschied aber selbst, ehe sein Hoftag von Pavia nur zusammengekommen war, für letztern und suchte nun so seine Creatur der gesammten Christenheit als Papst aufzudringen. Gerade dadurch wurde aber der kirchliche Streit allgemein, während in Italien sich die Lombarden als Vertheidiger des Papstes aufwarfen, im Westen von Europa Alexander allmählig und besonders seit der großen Synode von Tours (1163) als rechtmäßig anerkannt, der

Kaiser für einen Tyrannen oder Verfolger angesehen wurde. Aber auch Teutschland parteite sich, und aller Verfolgungen ungeachtet hielten der Wittelsbacher Conrad, Erzbischof von Mainz, und die Salzburger Erzbischöfe Eberhard und Conrad an Alexander III. fest. Allein der Kaiser hielt mit siegender Faust allen Widerstand nieder. Erst wurde Mailand auf's Neue belagert; Friedrich zwang es (März 1162) zur Uebergabe und zerstörte diesen Hort der Bürgerfreiheit, die übrigen Städte unterwarfen sich, Pisa und Genua traten in Hoffnung auf den Erwerb von Besitzungen in Unteritalien mit ihm in näheres Bündniß, von der Ostsee bis an die Tiber gehorchte Alles dem kaiserlichen Willen, oder war, wer es nicht that, zur Flucht genöthigt — als, von den Pisanern verfolgt, von König Wilhelm unterstützt, Papst Alexander 1165 nach Rom zurückkehrte, Pisa und Genua sich um Sardinien entzweiten, der Kampf in Italien aufs Neue ausbrach. Aber auch dießmal war das teutsche Heer (furor teutonicus) unwiderstehlich. Die Römer, obwohl 20mal stärker als die Teutschen, wurden am 30. Mai 1167 vor Rom aufs Haupt geschlagen; sie unterwarfen sich, Alexander flüchtete nach Gaeta und Benevent, und Friedrich setzte nun den Gegenpapst Paschalis III. in Rom ein. Dieser, selbst den Teutschen sich dankbar beweisend, erhob, vielleicht nicht ohne geheime Anspielung auf Friedrich I., Carl den Großen in die Zahl der Heiligen. Schauderhaft hatten die Teutschen in und vor Rom gewüthet, der eigene Neffe des Kaisers, Conrads III. Sohn, Friedrich von Rotenburg, hatte, was kaum Saracenen gethan, Feuer in dem Sanctissimum des katholischen Erdkreises, in der St. Peterskirche, angelegt. Jetzt erreichte die übermüthigen Schaaren, welche in den ungesunden Niederungen der Neronischen Felder lagerten, das Gottesgericht, und die eisernen Männer, die Niemanden den Sieg gönnten, mähte die Pest nieder. In dem Rücken des Kaisers erstand Mailand aus der Asche; schon im April 1167 war im Kloster Puntido von Cremona, Bergamo, Brescia, Mantua, Ferrara der lombardische Bund geschlossen worden, der Kaiser mußte alle Pläne auf die Unterwerfung Siciliens aufgeben und nur mit Mühe kamen er und der Rest seines Heeres nach Pavia, wo er die Lombarden ächtete (21. Sept.), aber nur die Verstärkung des Bundes und den Schwur der Einwohner veranlaßte, nichts zu zahlen noch zu leisten, als was von Heinrich IV. bis zu Friedrichs Thronbesteigung gezahlt und geleistet worden war. Nur indem Friedrich die lombardischen Geiseln, wie Medea ihren Bruder, unterwegs stationsweise ermorden ließ, entkam er 1168 nach Teutschland. Jetzt lag die Entscheidung in Papst Alexanders Händen. Im Norden gründeten die Lombarden das feste Alessandria, das Friedrich, nachdem er bis 1174 in Teutschland geblieben, auf dem vierten italischen Zuge vergeblich belagerte. Andrerseits bot der byzantinische Kaiser Manuel die Macht seines Reiches an, wolle Alexander, wie Leo III. die Krone von den Griechen auf die Franken, Johann XII. sie auf die Sachsen übergetragen, auf sein Haupt setzen. Alexander war edelmüthig und weise genug, wegen eines Kaisers nicht das Geschick des Abendlandes zu verrücken und lehnte das Anerbieten ab. Unterdessen rüstete Friedrich zum neuen Zuge; aber Heinrich der Löwe, welcher während Friedrichs Verfolgung des Papstes in Niederteutschland auf slavischem Grund und Boden die Grundlagen eines neuen Königreichs gelegt hatte, verweigerte dem Kaiser jetzt wie später alle Hilfe. Schon mußte der Kaiser nach der vergeblichen Belagerung von Alessandria auf Friedensunterhandlungen denken, aber sein Beharren auf den Beschlüssen des Roncalischen Reichstages machte einen solchen unmöglich. Der Kaiser zog neue Verstärkungen an sich, wurde aber, ehe er sich mit Christian von Mainz und den Pavesanen vereinigt, in ein Gefecht (bei Legnano, 29. Mai 1176) verwickelt und gänzlich geschlagen; er selbst entrann mit Mühe nach Pavia. Diese Niederlage bildet den zweiten, die Eroberung von Jerusalem durch Sultan Saladin den dritten Abschnitt in Friedrichs Leben. Noch suchte Friedrich die Aufnahme Alexanders in Venedig zu hindern, um dadurch Herr der

Friedensbedingungen zu werden; als dieser Plan mißlang, blieb ihm nichts anderes übrig, als selbst nach Venedig zu kommen, sich dem Papste zu Füßen zu werfen und von ihm mit dem Friedenskusse die Befreiung vom Kirchenbanne zu erhalten. Am 24. Juni 1177 fand die Aussöhnung, am 1. August der Friede mit der Kirche, der 15jährige Waffenstillstand mit König Wilhelm von Sicilien, ein 6jähriger mit den Lombarden statt. Der Gegenpapst wurde aufgegeben, jedoch die vom Kaiser eingesetzten Bischöfe bestätigt, und Alexander feierte nun den Triumph seiner Ausdauer, Mäßigung und Frömmigkeit. Nach Teutschland heimgekehrt, wandte sich der Kaiser gegen Heinrich den Löwen und vernichtete durch dessen Achtserklärung und Vertreibung nun selbst den Grund dessen, weßhalb er 1156 mit dem Titel eines Vaters des Vaterlandes geziert worden war. Er übergab 1180 das verkleinerte Bayern dem Grafen Otto von Wittelsbach, Sachsen Bernhard, dem Sohne Albrechts des Bären, die Herzogthümer Westphalen und Engern an den Erzbischof von Cöln, die sächsischen Markgrafen von Brandenburg, Meissen, Lausitz erhielten die herzoglichen Rechte, ebenso schon früher der Bischof von Würzburg über den Theil von Franken, den seine Diöcese umfaßte; den andern Theil trat er zur Hälfte seinem Bruder, dem Pfalzgrafen Conrad ab, zum Theile behielt er ihn selbst, bis er damit 1184 seinen Sohn Conrad belehnte. Schwaben, das 1167 heimgefallen war, erhielt erst sein Sohn Friedrich, dann der 1196 verstorbene Conrad, Otto wurde Freigraf (Pfalzgraf) von Burgund und Reichsverweser von Arelat, die welfischen Besitzungen in Schwaben waren gleichfalls an das hohenstaufische Haus gefallen; der älteste von Friedrichs Söhnen, Heinrich, bereits 1169 als teutscher König, 1185 als lombardischer gekrönt, erlangte durch die Hand Constantia's, der Tochter des Königs Roger von Sicilien, die Anwartschaft auf dieses Reich, damit auf Gesammtitalien. Die teutsche Krone war bereits so viel als erblich, da kein fürstliches Haus dem hohenstaufischen gleich kam, alle, die von einer gewissen Bedeutung waren, diesem ihre Macht verdankten. Wenige Jahre verstrichen und der Zustand Teutschlands war von Grund aus verändert. Die alten großen Nationalherzogthümer hatten aufgehört; überall saßen den Hohenstaufen zugewandte Fürsten; Friedrich konnte es zuletzt wagen, dem alten Welfen Heinrich die Rückkehr nach Teutschland zu gestatten, um ihn mit seinen kleinen Erbfürstenthümern absterben zu lassen. Mit den italischen Städten schloß er den Constanzer Frieden 1183 ab, der die Prätensionen des Roncalischen Reichstages verwarf und den Städten die Autonomie bis auf bestimmte kaiserliche Hoheitsrechte gab; von dieser Seite also nichts weiter zu besorgen. Und als nun die Römer Alexanders Nachfolger Lucius III. vertrieben, war in Kurzem das Ansehen des Kaisers auch auf dieser Seite so wieder hergestellt, daß er die Zurückgabe der Mathildischen Güter verweigerte, die Alpenpässe sperrte, damit keine kirchlichen Censuren nach Teutschland kämen, selbst die teutschen Bischöfe auf dem Tage von Gelnhausen für ihn waren. Friedrich stand bereits 1184 bei dem berühmten Reichstage in Mainz auf einer Höhe von Macht und Herrlichkeit, daß das Andenken an Legnano und Venedig schnell erlosch. Des Kaisers Blick wandte sich immer mehr Italien zu, dem Sitze der Weltmacht. Schon ließ er durch seinen Sohn Heinrich den Kirchenstaat verwüsten, und nur mit Mühe war Urban III. davon abzubringen, nicht aufs Neue den Bann über den Kaiser auszusprechen. Unter diesen Verhältnissen kam die Nachricht von der Eroberung Jerusalems durch die Saracenen, von dem Verluste des mit Strömen christlichen Blutes errichteten sacrosancten Reiches von Jerusalem ins Abendland und erfüllte zumal die Teutschen mit Schaam und Reue. Es war der Sturmwind, der das schöne Fest zu Mainz (1184) getrübt, und der alle ehrgeizigen Pläne des Kaisers untereinanderwarf. „Eine wunderbare und seit Jahrhunderten unerhörte Bewegung" ergriff jetzt die Teutschen. Friedrich, welcher fühlen mochte, was er gut zu machen habe, bezeichnete sich mit dem Kreuze, Tausende und aber-

mal Tausende folgten ihm nach. Der dritte große Kreuzzug, welcher mit so ungeheuren Anstrengungen begann, so kleine Resultate ergab, hub an. Mit 20,000 Rittern zog 1189 Friedrich der Donau entlang. Als er wohl an der Spitze von 100,000 kriegsfähigen Männern Asien betrat, rief der kriegsmuthige Kaiser aus: liebe Brüder, seid getrost und voll Vertrauen, das ganze Land ist in unsern Händen. So schien es auch. Der große Sieg bei Iconium, in welchem der Kaiser persönlich den Ausschlag gab, eröffnete die Straße nach Syrien, während die Könige von Frankreich und England vor Ptolemais zogen. Furcht und Staunen preßte die Haltung der Teutschen den Moslim ab, ihre Strenge, ihr Ernst, ihre Trauer um Jerusalem. Das Günstigste ließ sich erwarten. Da erkrankte der Kaiser in Kalykadnus, als er, der natürlichen Wallung des Blutes folgend, schnell über den Fluß zu kommen suchte (10. Juni 1190). Gleich dem großen Heerführer der Israeliten sollte er das hl. Land nicht betreten; unglücklicher als dieser, hat er es nicht einmal erblickt. Auch der Heldentod war ihm nicht vergönnt. Gegenwart und Nachwelt erblickten darin (nach Villani) ein Gottesgericht, die Bestrafung wegen Verfolgung der Kirche, was in alten wie in neuen Zeiten noch Keinem ein gutes Ende gebracht hat. [Höfler.]

Friedrich II., Kaiser. Heinrich VI., Friedrichs I. ältester Sohn und Nachfolger, hatte, in der Politik seines Vaters fortfahrend, durch die gewaltsame Vereinigung Siciliens mit Teutschland den teutschen Namen überall furchtbar, überall verhaßt gemacht, war aber selbst vom Banne der Kirche getroffen und vom Fluche der Sicilianer beladen, im 32sten Lebensjahre am 28. Sept. 1197 gestorben. Sein dreijähriges Söhnchen, Friedrich II., geboren am 25. December 1194, war schon 1196 in Worms als teutscher König anerkannt worden, als nach dem Tode seines Vaters in Italien der Aufstand der teutschen Herren, die Heinrich mit italienischen Fürstenthümern beschenkt, Friedrich beinahe Krone und Leben, das zweideutige Benehmen seines Oheims Philipp und das Auftreten des Welfen Otto ihm die teutsche Krone raubten. Die sicilianische erhielt ihm nach dem frühen Tode der Kaiserin Constanze Papst Innocenz III. So wurden merkwürdigerweise Jugend und Alter dieses Fürsten in dem Puncte gleich, daß beide seine Entthronung sahen, nur mit dem Unterschiede, daß in jener Zeit seine Erhaltung von Innocenz III., in dieser seine Vernichtung von Innocenz IV. ausging. Aber auch noch später, als Innocenz den Welfen Otto IV. zum Kaiser gekrönt und dieser nun eidbrüchig das Königreich Sicilien zu unterjochen suchte, schützte ihn die römische Kirche und wurde Friedrich, als ihn eine Partei auf den teutschen Thron berief, von Innocenz unterstützt, jedoch nicht ohne daß der staatskluge Papst, den Friedrich noch später für seinen größten Wohlthäter erklärte, der Vereinigung Siciliens mit Teutschland jenen Riegel vorgeschoben hätte, ohne welchen die hohenstaufische Herrschaft zur tyrannischen, alle Freiheit der Kirche und des dritten Standes vernichtenden geworden wäre. Wirklich gelang es Friedrich, seinem Gegner Otto in der Besetzung von Constanz um eine Stunde zuvorzukommen und vorzüglich durch die Unterstützung der geistlichen Fürsten, die er nachher mit besonderen Privilegien begabte, die Königskrone in Aachen (25. Febr. 1215) zu erlangen. Allein als nun sein ritterlicher Gegner, welcher ihn nur den Pfaffenkönig genannt, immer mehr Boden verlor, Innocenz III. 1216 starb und der 20jährige König allein dastand, wurde bald der Welt kund, wie sehr er im Besitze so ungemeiner Macht noch einer Leitung bedürfe, wie wenig er gesonnen sei, eine andere zuzulassen, als die seinem schon durch die Lehren saracenischer Meister an Ungebundenheit gewöhnten Gemüthe zusage. So führten denn schnell zwei von ihm freiwillig übernommene Verpflichtungen, die zu erfüllen er, vom raschen Glücke bethört, verabsäumte, Verwickelungen herbei, die seiner Regierung den Charakter der kirchenfeindlichsten gaben, welche die teutsche Geschichte kennt. Friedrich, welcher sich anfänglich ebenso auf die geistlichen Fürsten stützte, wie er

später ihr Feind wurde, hatte 1) schon bei seiner Krönung einen Kreuzzug gelobt, und dadurch die Ehrenschuld zu lösen versprochen, welche seit dem unglücklichen Kreuzzuge seines Großvaters noch immer auf den Teutschen lastete, dann 2) dem Papste Innocenz III. (1. Juli 1216) versprochen, seinem ältesten Sohne Heinrich, bereits gekrönten König von Sicilien, dieses Reich zu überlassen, sobald er selbst Kaiser geworden wäre. Von dem Tode Innocenzens an betrieb aber Friedrich ungeachtet der von Honorius III. erneuten Versprechungen die Wahl Heinrichs zum teutschen Könige, die er denn auch am 23. April 1220 wirklich durchsetzte, ohne daß sie ihm andere Früchte gebracht hätte, als Vermehrung der Zwistigkeit mit den Päpsten, Streit mit dem eigenen Sohne, und den nicht abweisbaren Vorwurf niedriger Treulosigkeit. Seitdem blieb Friedrich in seinem Lieblingslande, seiner Heimath, und kam nur 1235 wieder nach Teutschland, den Sohn zu entsetzen, den er treulos erhoben hatte. Die Verwickelungen wegen des aufgeschobenen Kreuzzuges wurden noch unheilvoller. Während die Teutschen sich allmählig aufmachten, den Kampf in Aegypten zu beginnen, gedachte Friedrich zuerst die Kaiserkrone zu erlangen, und häufte, da er zugleich die Wahl Heinrichs betrieb, seine Versprechungen an Papst Honorius III. und die römische Kirche, mit jeder sich tiefer verstrickend, bis Heinrich gewählt, er selbst von Honorius auf Lebenszeit als König Siciliens anerkannt und als Kaiser gekrönt worden war (22. Nov. 1220). Hatte sich der Kaiser schon bis dahin wider Ehre, Treue und Redlichkeit benommen (vgl. Böhmer, Reg. Nro. 359), so wurden diese Vorwürfe vollends laut, als am 8. Sept. 1221 in Folge der ausgebliebenen kaiserlichen Unterstützung das von den Teutschen eroberte Damiette, der Schlüssel zu Aegypten, verloren ging und nun der Orient laut gegen den Papst klagte, daß dieser den Kaiser nicht gezwungen habe, seine Gelübde zu erfüllen und Aegypten zu erobern, in welchem 100,000 Christensclaven und Renegaten seine Ankunft als Signal zum Aufstand begrüßt hätten. Allein auch jetzt verschob Friedrich seine Abreise, bald unter dem Vorwande der sicilianischen Angelegenheiten und des Krieges mit den Saracenen in Sicilien, bald wegen der Lombarden, in der That aber, weil er mit dem Sultan Aegyptens in freundschaftlichem Verkehre stand, und, wie sich noch später zeigte, eher an Alles dachte, als wie sein Großvater die Herrschaft der Moslim zu stürzen. Im April 1222 versprach der Kaiser aufs Neue Papst Honorius III. zu Veroli, in bestimmter Zeit den Kreuzzug anzutreten; im März 1223 wurde dieses Versprechen in Ferentino erneut und binnen zwei Jahren der Kreuzzug anzutreten verheißen. Auch verlobte sich Friedrich mit Jolantha von Brienne, der Tochter des ritterlichen Exkönigs von Jerusalem, den er bald nachher zwang, ihm den Titel eines Königs von Jerusalem abzutreten. In der Zwischenzeit wurde aber die Herrschaft in Sicilien immer drückender und die sicilianische Empörung des J. 1232 dadurch vorbereitet, ja selbst schon 1225 die Prälaten des Königreichs so lange eingekerkert, bis der Papst neue Frist gewährte, allein nur unter Strafe des Bannes, dem Friedrich von selbst verfallen sein solle, wenn er binnen zwei Jahren den Kreuzzug nicht antrete, sowie unter der Bedingung der Stellung von Mannschaft und Geldsummen, was Alles Friedrich am 25. Juli zu halten schwor. Jetzt aber stürzte sich der Kaiser in die lombardischen Fehden und der Aufschub des Kreuzzuges ward nun Anlaß, daß der lombardische Bund sich erneute. Teutsche und englische Kreuzfahrer sammelten sich 1227 in Unteritalien, ohne für ihre Ueberfahrt die nöthigen Vorkehrungen zu finden, obwohl Friedrich auch dieses versprochen und zu recht zahlreicher Theilnahme aufgefordert hatte. Bald brach eine Seuche unter ihnen aus, die Tausende hinraffte. Da endlich schiffte sich der Kaiser, von dem neuen Papst Gregor IX., in dessen Hände er das Kreuzgelübde abgelegt hatte, gedrängt, ein, und nach drei Tagen in Otranto wieder aus. Das Heer zerstreute sich, und der Kaiser, welcher sich mit einer Krankheit entschuldigte, verfiel nun von selbst in jenen Bann, den er

1225 auf sich geladen. Jetzt erst, wo weder Dank noch Frucht zu erholen war, begab sich Friedrich nach dem Oriente, aber nicht um einen Krieg zu führen, sondern um durch Vertrag mit dem Sultan von Aegypten Jerusalem in der Art zu erlangen, daß seine Ehre den Occidentalen gegenüber scheinbar gerettet wäre. Erst erlaubte er sich Gewaltthaten gegen Johann von Ibelin in Cyprus, dann bestrafte er die Kreuzfahrer, welche wider die Saracenen kriegten, setzte sich hierauf, gebannt, in Jerusalem selbst die Krone auf, die Gotfried von Bouillon zu tragen verschmäht hatte, und begab sich dann, während die englischen Pilger seine Beihilfe zur Erbauung der Mauern von Jerusalem erwarteten, spornstreichs aus der Stadt und schiffte sich nach Italien ein, wo unterdessen sein Statthalter, Rainald, Herzog von Spoleto, einen Einfall in den Kaiserstaat gemacht, aber nur die Eroberung Unteritaliens durch die päpstlichen Truppen veranlaßt hatte. Nur mit Mühe gelang es ihm, theils durch Gewalt, theils durch Unterhandlungen und das Versprechen, den Geboten der Kirche gehorchen zu wollen, zu San Germano die Aussöhnung mit dem Papste, die Aufhebung des Bannes und den Besitz seines Königreiches wieder zu erlangen (August 1230). Die nächstfolgenden acht Jahre bis zu der zweiten Excommunication durch Papst Gregor IX. sind es, in denen Friedrichs größte Thätigkeit, das was eigentlich an ihm war, sichtbar wurde. In diese Zeit fällt seine Gesetzgebung, deren schreckenvolle Seite nach der Schilderung des Andreas von Isernia man bezweifeln mag; was er erzählt, wird aber durch die Regesten Carcani's in mehr als zureichendem Maße bestätigt. Zu gleicher Zeit begann der Aufstand in Sicilien, den Friedrich mit dem Scheiterhaufen dämpfte, und die große Ketzerverfolgung in Teutschland, welche nach Böhmers Regesten (1232, Nro. 711) der Willkür ihre Höhe verdankte, die Friedrich Allen gestattete, die sich mit Verfolgung der Ketzer abgaben. Schon verwickelten sich aber die Angelegenheiten in Teutschland immer mehr. Die Bürger in den bischöflichen Städten zumal lagen mit den Städteherren in Streit; die große Frage um das Recht der Aufnahme der Pfahlbürger, der „Arbeiter" jener Tage, gab zu einem beständigen Kampfe der Gesetzgebung mit dem sich bildenden factischen Zustande Anlaß. Die Streitigkeiten im Innern nahmen zu; der eine von Heinrichs teutschen Vormündern, Erzbischof Engelbert von Cöln, wurde durch seinen Neffen, den Grafen von Isenburg, der andere Herzog Ludwig von Bayern, nach geschehener Aechtung selbst durch des Kaisers Emissäre getödtet. Endlich verband sich Kaiser Heinrich mit den Lombarden gegen seinen Vater, und Friedrich kam gerade noch zur rechten Zeit 1235 nach Teutschland, um den Aufruhr seines von ihm selbst mit Verletzung so vieler Versprechungen erhobenen Sohnes zu unterdrücken. Heinrich wurde von seinem Vater entsetzt und gab sich später selbst den Tod. Otto von Lüneburg ward zum Reichsfürsten erhoben, Friedrich, Herzog von Oestreich, geächtet und mit Krieg überzogen, Oestreich erobert, dann des Kaisers zweiter Sohn Conrad zum König der Teutschen erwählt, hierauf der Zug gegen die Lombarden unternommen, auf welchem die Mailänder am 27. Nov. 1237 bei Cortenuova aufs Haupt geschlagen wurden. Friedrich stand darauf auf dem Höhepunct seines Glückes und seiner Macht. Ueberall war der Widerstand gegen des Kaisers Allgewalt gebrochen; die Lombarden, bereits durch Friedrichs Schwiegersohn, den entsetzlichen Ezzelino Romano schauderhaft gequält, sollten, als sie sich nicht auf Gnade und Ungnade ergeben wollten, durch einen allgemeinen Bund aller Könige erdrückt, der Papst durch den Aufstand der Römer im Schach gehalten werden. Friedrich selbst hielt seine Erfolge für wunderbar (Höfler, Friedrich II. S. 103), als ihn in Mitten seines Taumels und seiner Lust der Bann Papst Gregors traf (20. März 1239). Die Gründe, welche in den fortwährenden Verfolgungen und Bedrückungen der Kirche in Italien, die er so oft zu schützen und zu mehren verheißen, bestanden, haben uns theils die Briefe, theils der Biograph Papst Gregors aufbewahrt. Für Friedrich jedoch

war der Bann, welcher die Lombarden rettete, eine Aufforderung, den Papst von der Kirche möglichst zu trennen, und, indem er diesen bis zum Tode verfolgte, den Kirchenstaat verheerte und Gregor in Rom einschloß, zu thun, als räche er sich nur an seinem persönlichen Feinde. Ja er verlangte selbst zur eigenen Rechtfertigung ein Concil; als aber der Papst wirklich dieses berief, ließ er den gehorsamen Bischöfen erst durch seinen Kanzler Petrus de Vineis abrathen, dann sie auf der See durch seinen eigenen Sohn Enzio angreifen (3. Mai 1241), theils tödten, theils in Kerker werfen, und als nun Papst Gregor so vielen Drangsalen erlag (Aug. 1241), somit der angebliche Grund zu Feindseligkeiten wegfiel, verwüstete er, während die Tataren im vollen Anmarsch gegen Teutschland waren, wiederholt den Kirchenstaat, unterhandelte mit dem König von Tunis und ließ sich, während er selbst triumphirend nach Teutschland die angestifteten Verheerungen berichtete, saracenische Tänzer schicken. Als endlich Innocenz IV. zum Papst gewählt wurde, täuschte er auch diesen durch einen Eid, den er ihm (31. März 1244) schwören ließ, veranlaßte aber dadurch nur die Flucht des Papstes nach Genua und die Berufung eines freien Concils nach Lyon. Bekanntlich gibt es für unsere sog. liberalen Geschichtschreiber keine entsetzlichere Sache als das Concil von Lyon und die auf demselben erfolgte Absetzung Friedrichs. Sie vergessen gänzlich, daß es sich hier um Prüfung der Versprechungen und Eide — etwa neun bis zehn — handelte, die Friedrich geleistet, und erst in Folge dieser eine Absetzung erfolgte, da ein Meineidiger nicht König sein konnte; daß Friedrich Vasall des römischen Stuhles war, es zu werden durch die Manipulationen mit seinem Sohne Heinrich sich bemühte und jedenfalls es wider den Willen der Päpste wurde, welche sehr wohl die Unvereinbarkeit der Vasallage mit dem Kaiserthum erkannten; daß endlich Friedrich selbst an ein Concil appellirt hatte, und die Rechtmäßigkeit des Lyoner Concils über allen Zweifel erhaben war. Will man aber gegen die Procedur auftreten, so muß man die Beweise nicht gelesen haben, welche theils in meinem Friedrich II. gegeben, theils in der in Mansi's Conciliensammlung enthaltenen Darstellung des Concils vorhanden sind, und des Matthäus Paris' Berichte wesentlich modificiren. Eine unermeßliche Veränderung reiht sich aber an das von Bischöfen aller Länder ausgesprochene „Schuldig" Friedrichs und dessen Absetzung an — es ist der Wendepunct für eine neue Zeit. In Teutschland, wo schon 1240 auf einen Gegenkönig gesonnen wurde, ward erst Heinrich von Thüringen, dann Wilhelm von Holland zum Könige gewählt, und Conrad IV. erst geschlagen, dann zum Abzuge nach Italien (1251) genöthigt; mehr als 150 Jahre dauerte es, bis die Succession geregelt wurde und dieselbe ohne Blutvergießen stattfand. Nie mehr aber hat sich das Kaiserthum von der 1245 erlittenen Niederlage wieder erholt. Die ruhige natürliche Entwickelung mußte einer gewaltsamen weichen, aus der sich die Oligarchie der sieben Churfürsten erhob. In Italien aber brachen die furchtbaren, alle Städte verwüstenden Kriege der Guelfen und Gibellinen aus und zerfleischten das Land. Friedrich gebannt, mit allen seinen Anhängern seines Besitzthums verlustig erklärt, mit einem Male aus seiner Höhe herabgeschleudert, glich, wie Salimbem sagt, der Bärin, der man ihre Jungen geraubt. Als vollends Parma sich gegen ihn erklärte und der Abfall dieser Stadt ihn am gewaffneten Vorrücken gegen Lyon hinderte, kannte seine Wuth keine Gränzen. Furchtbar waren die Strafen gegen Alle, die sich wider ihn erklärten, schrecklich der Argwohn, der ihn verfolgte. Selbst Petrus de Vineis, der kluge Kanzler, von dessen Hand wir so viele Briefe Friedrichs besitzen, wurde dessen Opfer; in den Kerker geworfen (1249), soll er mit dem Kopfe gegen die Wand gerannt sein. Eine kaiserliche Urkunde des J. 1249 nennt ihn einen Verräther und befiehlt seine Güter einzuziehen. Wahrscheinlich hat ihn Neid gestürzt. Der andere seiner Kanzler, Thaddäus von Suessa, war vor Parma geblieben, wo der Kaiser (18. Febr. 1248)

durch einen Ausfall der Belagerten Lager, Krone, Heer und Kanzlei verlor. Kurze Zeit darauf verlor Friedrich auch seinen Sohn Enzio, der in die Gefangenschaft der Bolognesen wanderte, ohne anders als durch den Tod daraus erlöst zu werden. Friedrich begab sich auf dieses nach Unteritalien, wo der Abfall gleichfalls drohte, dachte in Mitten des allgemeinen Elendes an eine neue Heirath, ließ zum Schrecken seiner Unterthanen saracenische Söldlinge aus Africa kommen, starb aber in Mitten dieser Entwürfe, nachdem er den Kampf, in welchem er selbst untergegangen, durch Uebertragung Siciliens an Conrad IV. (s. d. A.), auf diesen vererbt. Schon vor ihm war König Heinrich gestorben; vier Jahre nach ihm starb König Conrad, schnell auch die übrigen Söhne und Enkel, bis auf die Kinder Manfreds, der wie Conradin um den Thron Siciliens, so wahrscheinlich Conrad IV. um das Leben gebracht, dessen Söhne aber im traurigen Kerker auf dem Schloß del Monte den Anbruch des 14ten Jahrhunderts zwar nicht sahen, aber doch erlebten. Auf dem Todbette söhnte sich der Kaiser mit der Kirche aus, die er verfolgt, und starb im Cisterciensergewande, wie berichtet wird, der Verzweiflung anheimgegeben, am 13. December 1250. [Höfler.]

Friedrich III., Kaiser. Während der langen, thatenlosen und doch so bewegten Regierung Friedrichs (1439—1493) schien das teutsche Reich seiner Auflösung entgegenzugehen. Im Osten stürmten die Türken immer näher gegen das Abendland heran, erlangten Constantinopel (1453), stürmten Belgrad, und nur die Tapferkeit Huniady's, aber nicht die Begeisterung der Teutschen oder die Thatkraft ihres Kaisers retteten das Reich. Mit großer Mühe mußte Friedrich seinem Vetter Ladislaus Posthumus, König Albrechts Sohne, sein Erbe in Ungarn und Böhmen erhalten, und als dieser 1454 gestorben war und Matthias Corvinus von dem Kerker auf den ungarischen Thron gelangte, Georg von Podiebrad erst Gubernator, dann König von Böhmen wurde, wurde die Lage Friedrichs in seinen Erblanden eine fast verzweifelte. Raubritter plünderten sein Land aus und schonten selbst des Kaisers Gut nicht. König Georg begünstigte alle Fehden in Oestreich, Matthias Corvinus aber trieb ihn zweimal aus Wien, belagerte ihn in Neustadt. Steyer, Ems, Wels und Linz schienen Friedrich allein vom östreichischen Erbe zu bleiben, während die teutsche Königs- und Kaiserkrone erst durch Einverständniß mit dem wittelsbachischen Hause Georg, dann selbst König Ludwig von Frankreich zu erhalten strebte. In Teutschland folgten Fehden auf Fehden, da Markgraf Albrecht der Brandenburger die Raubfehde mit Nürnberg unterhielt, endlich der große Reichskrieg mit Churfürst Friedrich dem Siegreichen von der Pfalz und Herzog Ludwig von Bayern-Landshut ganz Oberteutschland erschütterte. Aber weder das Toben der Ungarn noch die Streitigkeiten der Teutschen brachten Friedrich um seine gewohnte Ruhe, seinen Schlaf und seine täglichen Beschäftigungen. Festhaltend am berühmten A, E, I, O, U (Austria erit in orbe ultima), überließ er es seinen Gegnern, sich selbst aufzureiben, erwarb er sich die Kaiserkrone, zwang durch seine Verbindung mit dem Hause Brandenburg Herzog Ludwig von Bayern, die Stadt Donauwörth herauszugeben, König Georg wurde durch Matthias Corvinus gestürzt, mit diesem schloß Friedrich einen Erbvertrag, sein Sohn Maximilian brachte das Erbe seiner Gattin Maria, Burgund an sich; im Reiche setzte er den durch Familien- und Erbverbindungen so mächtigen Fürsten, welche mit ihren steten Kriegen das ganze Reich umzugestalten drohten, den zehnjährigen Landfrieden (17. März 1286) entgegen, welcher dann Anlaß wurde, daß 1288 ein Theil des Reiches den schwäbischen Bund abschloß, durch welchen der Selbsthilfe ein Ziel gesetzt wurde und der Landfrieden eine Garantie erhielt, Herzog Albrecht von Bayern zur Herausgabe von Regensburg veranlaßt wurde. Matthias Corvinus, der beständige Dränger, starb auch, und obwohl nun nicht Friedrich, sondern der Pole Wladislaus König von Ungarn und Böhmen wurde, so war doch schon viel ge-

wonnen, als dieser den Erbvertrag mit dem habsburgischen Hause 1491 abschloß. Die Zähigkeit Friedrichs überwand Alles. Sein Recht war gleich dem des Kaisers Honorius, das des Ueberlebenden; er überlebte alle seine Feinde und überwältigte sie dadurch ohne Sieg. Er ist der wahre Gründer des habsburgischen Kaiserhauses, das von ihm an bis 1740 dem Reiche eilf Kaiser gab. [Höfler.]

Friedrich II., Landgraf von Hessen, trat schon als Erbprinz im J. 1749 insgeheim zur katholischen Kirche zurück und legte auf dem Schlosse Neuhaus bei Paderborn das katholische Glaubensbekenntniß in die Hände des Erzbischofs Clemens August von Cöln ab. Als er im J. 1754 seinem Vater dem Landgrafen Wilhelm seine Conversion gestand, mußte er auf eine Reihe von Puncten einen Eid leisten, die alle dahin zielten, ihm die weitere Ausbreitung des Katholicismus in seinen Landen unmöglich zu machen. Ja er mußte sogar geloben, seine Kinder im reformirten Bekenntniß erziehen zu lassen. Und so geschah es auch, obgleich der berühmte, gelehrte Papst Benedict XIV. in Schreiben an den Kaiser und die katholischen Fürsten Schritte that, um diese Pacta nicht zur vollen Wirksamkeit gelangen zu lassen. Landgraf Friedrich II. regierte 20 Jahre und seine Nachkommen waren wieder reformirt. Vgl. Gallerie der denkwürdigsten Personen, welche im 16ten, 17ten und 18ten Jahrhunderte von der evangelischen zur katholischen Religion übergetreten sind. Herausgegeben von Friedrich Wilhelm Philipp von Ammon. Erlangen 1833. S. 235 ff.

Friedrich, Pfalzgraf von Zweibrücken, geboren den 27. Februar 1724, trat am 8. December 1746 zur katholischen Kirche zurück († 1767). Urheber dieser Conversion soll der Jesuit Franz Seedorf, sein nachheriger Beichtvater, gewesen sein, und dieser gab auch im folgenden J. 1747 eine Schrift über die Beweggründe des Pfalzgrafen heraus: Lettres sur divers points de controverse, qui ont determiné le Duc Fréderic à se réunir à la sainte Eglise catholique, apostolique et romaine. Mannheim 1747. Er schöpfte aus den Controversschriften Bossuets und des Jesuiten Scheffmacher. Kanzler Pfaff von Tübingen aber suchte ihn in einer teutschen Gegenschrift zu widerlegen. Vgl. das im vorigen Artikel angeführte Werk von Ammon, S. 287 und Schrökh, Kirchengesch. Bd. VII. S. 88 f.

Friedrich August, Churfürst von Sachsen, s. August (Friedrich) II.

Friesländer, bekehrt durch Willibrord. Bis gegen das Ende des siebenten Jahrhunderts findet sich keine Spur des Christenthums bei den Friesländern. Sie hatten von jeher den nordwestlichen Theil Teutschlands zwischen dem Rheine, der Ems und dem Meere inne, und lebten in ihrem sumpfigen Lande, wie ein alter Schriftsteller sagt, gleichsam wie die Fische im Wasser, ohne Verkehr mit andern Nationen, weßhalb sie aller Gesittung und Bildung ermangelten. Von den Franken trennte sie die unbegrenzte Eifersucht auf ihre Freiheit, und deßhalb blieben auch die Bekehrungsversuche fränkischer Missionäre, wie des hl. Amandus, Bischofs von Maastricht und des hl. Eligius, Bischofs von Noyon, ganz und gar ohne Erfolg. Der erste christliche Priester, welcher Aufnahme bei ihnen fand, war der Bischof Wilfried von York. Auf einer Reise nach Rom wurde derselbe um das Jahr 678 an die Küste Frieslands verschlagen und fand an dem Hofe des Königs Aldgisl ehrenvolle und gastfreie Aufnahme, wiewohl noch das ganze Land den heidnischen Götzen diente. Wilfried glaubte seinen Dank nicht besser bezeugen zu können, als wenn er das Volk mit den Segnungen des Christenthums bekannt machte. Er gewann auch Vieler Herzen und soll sogar viele Tausende daselbst getauft haben. Den Winter hindurch blieb Wilfried an dem Hofe des Königs Aldgisl, der ihn edelmüthig gegen die meuchlerischen Nachstellungen seiner Feinde schützte. Dann aber setzte er seine Reise nach Rom fort, und wurde durch den Richterspruch des Papstes wieder in sein Bisthum eingesetzt. Der Aufenthalt Wilfrieds unter den Friesen war zu kurz, als daß durch ihn Bleibendes und Bedeutendes hätte ausgerichtet werden können, allein der Weg war einmal betreten

und ohne Zweifel war er auch nachher bemühet, Nachfolger auf demselben zu erwecken. Denn wir sehen von dieser Zeit an den Eifer für die Bekehrung Frieslands unter den angelsächsischen Priestern erwachen. Zunächst war es der angelsächsische Mönch Egbert in dem irischen Kloster Rathmelsing, welcher den Plan faßte, mit mehreren Genossen nach Friesland zu gehen, um dasselbe für das Christenthum zu gewinnen. Egbert selbst wurde zwar von der Ausführung seines Vorhabens abgehalten; allein einer seiner Genossen, Wigbert mit Namen, kam wirklich um das Jahr 689 nach Friesland und predigte zwei Jahre lang dem Könige Ratbod und seinem Volke das Evangelium. Seine Bemühungen blieben indessen ohne Erfolg und er kehrte nach Britannien zurück. Egbert ließ nicht nach, neue Glaubensboten für das Werk zu gewinnen, und was er selbst nicht ausrichten konnte, sollte durch Willibrord geschehen, der mit Recht der Apostel der Friesen genannt wird. Willibrord war im J. 657 in Northumbrien von frommen Eltern geboren und in dem Kloster Ripon erzogen. Der Ruf Egberts und Wigberts zog ihn in seinem zwanzigsten Lebensjahre nach dem Kloster des hl. Columba auf der Insel Hy, und der Umgang mit diesen Männern brachte in ihm den Entschluß zur Reife, der Bekehrung der heidnischen Germanen sein Leben zu widmen. Mit eilf Genossen landete Willibrord im J. 690 an den Küsten Frieslands und begab sich alsbald nach Utrecht, der Residenz des Königs. Als seine Bemühungen, den König Ratbod zu gewinnen, ohne Erfolg blieben, begab er sich zu Pipin, dem Heerführer der Franken, auf dessen Betrieb er zwei Jahre später nach Rom ging, um dort seine Mission und die bischöfliche Würde zu empfangen. Nach seiner Rückkehr wirkte er mit rüstigem Eifer für die Bekehrung der nördlichen Theile des fränkischen Reichs, wo noch immer viele Heiden lebten, während einige seiner Genossen, namentlich Suitbert unter den Friesen zurückgeblieben waren und Eingang bei ihnen zu gewinnen sich ohne besondern Erfolg bemüheten. Als aber Pipin die Grenzen des fränkischen Reiches auch über einen Theil Frieslands erweitert und sich in Besitz der alten Stadt Wiltaburg, des heutigen Utrecht, gesetzt hatte, welche bis dahin die Residenz der friesischen Könige gewesen war, wollte er diese Stadt als bischöflichen Sitz dem treuen Glaubensboten Willibrord übergeben, damit durch denselben von dort aus das Christenthum über Friesland verbreitet würde. Im J. 696 ging Willibrord auf Pipin's Veranstaltung, von einer ansehnlichen Gesandtschaft begleitet, zum zweiten Male nach Rom, und wurde von dem Papste Sergius feierlich zum Erzbischofe geweihet, indem er den Namen Clemens empfing. Nach kurzem Aufenthalte in Rom kehrte er nach Franken zurück, und Pipin wies ihm Utrecht als seinen bischöflichen Sitz an. Mit unermüdlichem Eifer war Willibrord von nun an unausgesetzt um die Bekehrung der Friesen bemüht, und seine Arbeit wurde mit dem reichsten Segen gekrönt. An vielen Orten wurden Bethäuser und Kirchen errichtet, und groß war die Zahl derer, welche von dem heidnischen Götzendienste abließen und die Taufe empfingen. Die Kunde von dem Erfolge seiner Thätigkeit weckte auch den hl. Wulfram, Bischof von Sens, zu gleichem Beginne. Gemeinschaftlich wirkten beide längere Zeit hindurch in Friesland, und viel bemüheten sie sich, auch den König Ratbod zu gewinnen. Allein so groß der Erfolg ihrer Predigt bei dem Volke war, so scheiterten doch an der Hartnäckigkeit Ratbod's alle ihre Bemühungen. Es wird zwar erzählt, daß Ratbod gestattet habe, daß sein Sohn von Wulfram getauft würde, und bekannt genug ist die Sage, daß er selbst einst geneigt gewesen sei, die Taufe zu empfangen, daß er aber von dem Taufbrunnen wieder zurückgetreten sei, „weil er den Umgang mit seinen Vorfahren, den friesischen Fürsten nicht entbehren möge, um mit einer geringen Zahl armer Leute in dem himmlischen Reiche zu wohnen.“ Gewiß ist, daß es Ratbod so wenig Ernst mit der Annahme des Christenthums war, daß vielmehr noch einmal eben durch ihn die christliche Lehre Gefahr lief, ganz wieder aus Friesland vertilgt zu werden. Nicht sobald war nämlich

durch Pipin's Tod (714) die Furcht vor der fränkischen Obmacht geschwunden, als er auch schon darauf sann, nicht bloß der fränkischen Herrschaft sich zu entziehen, sondern auch das Christenthum wieder aus seinem Reiche zu vertilgen. Die christlichen Kirchen in Friesland, welche bis dahin unter fränkischem Schutze gestanden hatten, wurden zerstört, die Priester verjagt, und an den Stellen der christlichen Kirchen erhob sich wieder der heidnische Götzendienst. Wohl würden die Früchte von Willibrord's Thätigkeit gar bald wieder verschwunden sein, hätte nicht Radbot an Carl Martel einen überlegenen Gegner, sowie Willibrord an Bonifacius eine mächtige Stütze gefunden. Im J. 716 gewann Carl Martel einen Sieg über die vereinten neustrischen und friesischen Waffen, und in eben dem Jahre erschien Bonifacius zum ersten Male in Friesland. Ob er schon bei dieser ersten Anwesenheit mit Willibrord zusammen kam, ist ungewiß. Als er aber nach Ratbod's Tode im J. 719 zum zweitenmale dorthin kam, gesellte er sich ihm zu und unterstützte ihn mit glühendem Eifer bei seiner Arbeit. Mit dem segensreichsten Erfolge arbeiteten beide vereint an der Bekehrung Frieslands. Die heidnischen Tempel stürzten und an ihrer Stelle erhoben sich christliche Kirchen und Schulen. Willibrord fühlte sich indessen, von der Last der Jahre darniedergedrückt, nicht mehr stark genug, ein so beschwerliches und mühevolles Bisthum allein zu verwalten, und wollte, durch den Rath seiner Schüler darin bestärkt, den Bonifacius zu seinem Coadjutor wählen, allein Bonifacius lehnte diese Würde ab; denn er durchschauete mit klarem Blicke, daß das Christenthum im Norden Teutschlands nur dann vollkommen gesichert sei, wenn auch Mittelteutschland für dasselbe gewonnen und so ganz Teutschland mit dem Süden in innigem christlichem Bunde stände. Er verließ deßhalb nach dreijährigem Aufenthalte Friesland und kehrte erst dann wieder dahin zurück, als die hohe Aufgabe seines Lebens durch die Bekehrung von Mittelteutschland gelöst war. Während Bonifacius mit der Ausführung seiner hohen Lebensaufgabe in der Mitte und dem Süden Teutschlands beschäftigt war, starb am 6. November 739 der hl. Willibrord in Utrecht. Er hatte sich schon während seiner Lebenszeit einen Coadjutor gewählt, vielleicht den Dadan, der von Einigen als Nachfolger Willibrord's genannt wird, oder den hl. Eoban, der nachmals mit dem hl. Bonifacius den Martyrertod erlitt. Diesen bestätigte Bonifacius als Verweser des Bisthums, ohne ihm jedoch Utrecht als festen Sitz anzuweisen, indem er das Bisthum sich vorbehielt. Als endlich Bonifacius in Süd- und Mittelteutschland alles vollendet hatte, ging er mit mehren Genossen wieder nach Friesland, um das Werk zu vollenden, an welchem seit Wilfried's Ankunft 75 Jahre gearbeitet war. Er vollendete dasselbe mit seinem Martyrertodte bei Dockum, und Friesland war von dieser Zeit an ein christliches Land. Vgl. Bonifacius der Apostel der Teutschen; nach seinem Leben und Wirken geschildert von J. Ch. A. Seiters, Mainz 1845. [Seiters.]

Frint, Jacob, Bischof von St. Pölten, wurde 1766 zu Böhmisch-Kamnitz im Leitmeritzer Kreise geboren, studirte zuerst zu Klagenfurt bei einem Verwandten, dann zu Wien die Rechte und die Theologie und erhielt 1795 die Priesterweihe. Nachdem er bis zum J. 1801 die Stelle eines Cooperators zu Pilichsdorf bekleidet hatte, kam er als Hofkaplan nach Wien, wo ihm nebstbei 1803 das Amt eines Spirituals der Theologen im k. k. Convicte zu Wien und 1804 das neuerrichtete Lehramt der Religionswissenschaft für die Philosophen der Universität übertragen wurde. Im J. 1808 erhielt er die landesfürstliche Pfarrei zu Laa an der Mährischen Gränze und wurde 1810 zur k. k. Hofburgpfarrei nach Wien berufen. Vorzüglich auf Zuthun Frints errichtete Kaiser Franz 1816 zu Wien eine höhere Bildungsanstalt für Weltpriester aus allen Diöcesen der Monarchie zu dem Behufe, um sich unter Aufsicht und Leitung des jeweiligen Burgpfarrers, einiger Studiendirectoren und eines Spirituals die für höhere kirchliche Geschäfte und Aemter erforderliche Bildung und den theologischen Doctorgrad zu erwerben,

und übertrug ihm die Einrichtung und Oberleitung dieser Anstalt, bei welcher Gelegenheit Frint auch ein Canonicat zu Groß-Wardein und die Abtei der hl. Jungfrau Maria zu Pagrany in Ungarn erhielt. Endlich ernannte ihn der Kaiser zum Bischof von St. Pölten, welches Amt Frint 1827 antrat und eifrig verwaltete, wie die geistlichen Exercitien beweisen, die er jährlich mit seinen Alumnen und Geistlichen abhielt, die sonntäglichen Predigten während der alljährlichen Fastenzeit und die Christenlehren, welche er seit 1828 alle Feiertage hielt. Nebst allen diesen, eine unablässige angestrengte Thätigkeit in Anspruch nehmenden Berufsarbeiten verfaßte Frint auch viele Schriften und starb am 11. October 1834. In der Geschichte des Christenthums in Oestreich und Steiermark von Anton Klein, welcher diese Notizen über Frint entnommen sind (Wien 1842, Mechitaristen-Buchhandlung Bd. VII. S. 196, 228, 239, 305), werden dessen Schriften in folgender Ordnung aufgeführt: Handbuch der Religionswissenschaft für Candidaten der Philosophie, sechs Bände, Wien 1806—14; Leitfaden zum Religionsunterrichte für die zweite Humanitätsclasse ꝛc. Wien 1812; Darstellung der katholischen Lehre vom hl. Abendmahle nach den Bedürfnissen der neuern Zeit, Wien 1816; das alte und neue Christenthum, oder kritische Beleuchtung der Stunden der Andacht, vier Hefte, Wien 1822—24; Einige Bedenken über religiöse Schriften für Christen ohne Unterschied der Confession, Wien 1818; Gedanken über das Convertiren ꝛc. Wien 1812; Geist des Christenthums, von seiner wohlwollenden Seite dargestellt, in Predigten, besonders über die Sacramente, zwei Theile, Wien 1808; Gedanken des Ernstes in den Tagen des Leichtsinns, Wien 1812; Beiträge zur Belehrung und Veredlung der Menschen, neun Bände, Wien 1811—19; Sammlung practischer Vorträge zur Befestigung des Glaubens, der Tugend und Zufriedenheit, drei Bände, Wien 1820; die Feier der Menschenerlösung, ein Erbauungsbuch für die Fastenzeit; Uebungen, geistliche, gehalten zu St. Pölten in der Charwoche für Priester und Alumnen, sechs Jahrgänge, Wien 1829—34; Fastenpredigten, gehalten im Dom zu St. Pölten, sechs Jahrgänge 1829—34; Standeswahl, mit einer Uebersicht der Pflichten, Vortheile und Beschwerden der höhern Stände, Wien 1808; Bemerkungen über die intellectuelle und moralische Bildung der heranwachsenden Cleriker ꝛc. Wien 1812; Darstellung der höhern Bildungsanstalt für Weltpriester zu Wien 1817; die Weihe des Priesters, zwei Theile; Abhandlung über einige dringende Verbesserungen bei dem Unterrichte und der Erziehung der Jugend, Wien 1830. Außerdem hat Frint eine schätzbare theologische Zeitschrift von 1813—1826 herausgegeben, in welcher die meisten Aufsätze moralischen Inhalts von ihm sind, und welche von Pletz und Seback fortgesetzt worden ist.
[Schrödl.]

Fristen im Processe heißen die Bestimmungen einer gewissen Zeit, binnen welcher eine Partei eine processuale Handlung vorzunehmen hat. Nicht selten zwar verwechselt man die Ausdrücke „Fristen" und „Termine", aber mit Unrecht. Genau genommen versteht man unter Termin (terminus) den Zeitpunct oder den Tag (und die Stunde des Tages), an welchem einer Partei oder auch beiden streitenden Theilen vor Gericht zu erscheinen aufgetragen wird; daher diese Zeitbestimmung auch Tagfahrt genannt wird. Unter Frist (dilatio) aber begreift man die Zeitdauer, innerhalb oder während welcher (gleichviel an welchem Tage dieses ganzen Zeitraums) eine Parteihandlung vorgenommen werden soll. Termine oder Tagfahrten kann nur der Richter ansetzen, und ihre Dauer erstreckt sich von der im Ladungsdecrete bezeichneten Stunde längstens bis zum Einbruch der Nacht. Fristen aber werden für gewisse Handlungen im Processe entweder schon durch das Gesetz bestimmt (dilationes legales); oder, wo dieß nicht der Fall ist, vom Richter nach eigenem Ermessen ertheilt (dilat. judiciales); oder sie sind sogenannte gemischte d. i. solche, welche zwar schon im Gesetze vorgeschrieben

sind, aber erst durch richterlichen Spruch zu laufen beginnen (dil. mixtæ); oder sie können auch durch beiderseitige Uebereinkunft der Parteien anberaumt werden (dil. conventionales). Der letzte Satz, der von einigen Rechtslehrern mit Unrecht bezweifelt wurde, findet seine Begründung ausdrücklich in c. 28 in fin. X. De off. et pot. jud. deleg. I, 20, und gilt selbst von Appellations-Nothfristen (l. 5. § 6 Cod. De temp. et rep. appell. VII. 63). Diese allgemeinen Bemerkungen vorausgesetzt, wird nun die dreifache Frage zu erörtern sein: Unter welchen Modificationen können Fristen und Termine gegeben werden? Wie sind insbesondere die Fristen zu berechnen? Wann und wie weit können Fristen verlängert und Tagfahrten verlegt werden? A. Wie man die richterlichen Decrete in monitorische und arctatorische und letztere wieder in dilatorische und peremtorische eintheilt, in gleicher Weise unterscheidet man auch die Zeitbestimmungen im Processe. 1) Monitorische Fristen und Termine nennt man solche, durch deren fruchtlosen Ablauf der säumige Theil bloß die Gelegenheit verliert, einer Proceßhandlung beizuwohnen, ohne daß übrigens sein Nichterscheinen eine nachtheilige Folge für ihn hat; arctatorische aber solche, deren Versäumniß für die Partei einen Nachtheil bringt. Diese letztern aber sind a) entweder streitverzögernde (dilatorische) Fristen und Termine, d. i. solche, die der Richter auch nach deren Ablauf noch verlängern kann, und deren Außerachtlassung nur Kostenersatz nach sich zieht; oder es sind b) zerstörliche (peremtorische) Zeitbestimmungen, wenn die in der gesetzten Frist oder an dem anberaumten Termine vorzunehmende Handlung durch die Versäumniß präcludirt, oder wenn durch Strafen in anderer Weise für die Realisirung der getroffenen Anordnung gesorgt wird. Man nennt daher solche Zeitbestimmungen gewöhnlich Präclusivfristen und Präclusivtermine. Im römischen Rechte kommen zwar die Ausdrücke „dilatorisch" und „peremtorisch", auf Zeitbestimmungen übergetragen, nicht vor; wohl aber kennt man dort den Namen „Peremtorium" zur Bezeichnung einer obrigkeitlichen Verfügung, welche vom Kläger in der Regel erst nach zwei fruchtlos an den Beklagten ergangenen Edicten erwirkt werden kann, und wodurch der Beklagte mit der Drohung vorgeladen wird, daß im Falle seines Nichterscheinens die Sache gleichwohl verhandelt und entschieden werden würde. Nur auf besondere Gründe hin darf die Obrigkeit auch schon der zweiten oder vollends der ersten Ladung jene Drohung beifügen. Hieraus bildete sich an den weltlichen und geistlichen Gerichtshöfen der Grundsatz, daß jede Frist, die der Richter zu ertheilen hat, erst das dritte Mal peremtorisch gestellt, ausnahmsweise jedoch auch schon dem zweiten oder ersten Decrete die peremtorische Eigenschaft gegeben werden dürfe. Eine besondere Erwähnung verdienen 2) die Fatalien (fatalia sc. tempora) gewöhnlich Nothfristen oder Ordnungsfristen genannt. Man versteht darunter solche, wobei nicht nur die Länge der Frist, sondern auch der Nachtheil, den die Versäumung derselben zur Folge haben soll, schon durch das Gesetz bestimmt ist. Diese Fatalien theilen sich a) in unbedingt gesetzliche (fatalia absoluta), wenn sie nach einer bestimmten Handlung von selbst zu laufen anfangen (c. 2. 11. 15. X. De sent. et re jud. II. 27); und b) in bedingt gesetzliche oder gemischte Nothfristen (fatalia secundum quid), wenn sie erst in Folge eines richterlichen Decretes zu laufen beginnen, und vom Richter, sofern er vor deren Ablauf angegangen ist, noch verlängert werden können (Sext. c. 1 De restit. spol. II. 5). — B) Was die Berechnung der Frist betrifft, so unterscheiden wir 1) die unbedingten Fatalien, namentlich die absolute Nothfrist, binnen welcher die Appellation eingelegt werden muß. Diese Frist wird, wie man sagt, naturaliter oder de momento ad momentum berechnet d. h. sie fängt sogleich nach Publication des Urtheils zu laufen an und endiget in derselben Stunde des letzten Tages (Nov. XXIII. c. 1; Sext. c. 8 De appell. II. 15); daher im Publicationsprotocolle auch jedesmal die Stunde der Eröffnung der Sentenz bemerkt werden sollte. Wenn dieß aber

nicht geschehen ist, so darf angenommen werden, daß der Appellant noch rechtzeitig die Berufung eingelegt habe, wenn er nur überhaupt solches noch am letzten Tage der Frist gethan hat. Wäre übrigens das Urtheil nicht mündlich eröffnet, sondern bloß in vim publicati schriftlich insinuirt worden, so fängt die Appellations-Nothfrist erst am nächstfolgenden Tag nach der Insinuation an. 2) Bei den übrigen Fristen (mit Ausnahme des absoluten Appellationsfatale) ist zu unterscheiden, ob das Decret, darin die Frist festgesetzt ist, ein Decisivdecret (s. d. A.) oder ein einfaches ist. a) Bei Zeitbestimmungen in Decisivdecreten beginnt die Frist erst dann zu laufen, wenn das Decret rechtskräftig geworden ist; so daß also die zehn Tage, binnen welchen die Parteien über Ergreifung eines Rechtsmittels deliberiren können, nicht mitgezählt werden dürfen, daß aber da, wo das publicirte Erkenntniß schon im Moment der Verkündung ipso jure rechtskräftig geworden ist, auch die Frist sogleich zu laufen anfängt. b) Die Frist in einfachen Decreten datirt sich, wie man sich auszudrücken pflegt, civiliter oder de die ad diem d. i. von dem Tage, auf den ihr natürlicher Anfangspunct fällt, so daß dieser der erste Tag der Frist ist (vgl. fr. 8 Dig. De feriis II. 12), und die Frist mit der letzten Stunde des letzten Tages endet (fr. 6 Dig. De oblig. et act. XLIV. 7; fr. 101 Dig. De reg. jur. L. 17). In praxi wird zwar angenommen (nach einer von den meisten Rechtslehrern festgehaltenen, obwohl gesetzlich nicht begründeten Ansicht), daß bei einfachen Decreten die Frist erst mit dem nächsten Tage nach der Insinuation des Decretes anhebe; allein dieser Gebrauch läßt sich aus der hiefür angezogenen Stelle fr. 1 Dig. Si quis caut. II. 11. nicht ableiten (s. vielmehr c. 24 X De off. jud. deleg. I. 29), und steht mit den gewöhnlichen Grundsätzen der computatio civilis im Widerspruch. Wenn Fristen nach Monaten bestimmt sind, so wird jeder Monat zu 30 Tagen gerechnet (K. G. O. von 1555. Th. II. Tit. 30. § 4). 3) Ueber den Einfluß der Ferien auf die Vorladungen der Parteien und die Berechnung der Fristen bestimmen die Gesetze, daß an kirchlichen Feiertagen regelmäßig („nisi necessitas urgeat vel suadeat pietas“ c. 5 X. De fer. II. 9) keine gerichtlichen Handlungen, selbst nicht mit Einwilligung der Interessenten (c. 1. 5. X. cod. II. 9) vorgenommen, an weltlichen Feiertagen aber mit Einwilligung der Parteien alle, gegen ihren Willen aber in der Regel keine gerichtlichen Geschäfte erlediget werden dürfen. Fallen Feiertage in die Mitte einer Frist, so werden sie mitgezählt (l. 3 Cod. De dilat. III. 11); wenn jedoch der letzte Tag, an dem die Frist abläuft, ein Feiertag ist, so ist der nächste Geschäftstag der letzte Tag der Frist (l. 2. 11. Cod. De feriis III. 12). — C. Was endlich die Verlegung eines Termines oder die Verlängerung einer Frist betrifft, so können absolute Fatalien, und in der Regel auch gemischt-peremtorische Nothfristen vom Richter weder verlängert noch verkürzt werden (K. G. O. von 1555. Th. II. Tit. 29. § 2). Eine gesetzliche Ausnahme tritt nur dann ein, wenn eine Partei während der Einführungsfrist der Appellation stirbt, in welchem Falle dem Erben nicht nur der Rest der alten Frist, sondern auch die ganze zehntägige Frist nochmals gegeben, und zwar vom Ende der vorigen Frist, oder wenn diese bei Uebernahme der Erbschaft schon abgelaufen ist, von dem Tage des Erbschaftsantrittes an berechnet werden darf (l. 6 Cod. Si pend. appell. mors VII. 66). Eine weitere Ausnahme, wo dem Richter nach Umständen eine Fristverkürzung gestattet ist, enthält c. 5. X. De appell. II. 28. Es können also vom Richter 1) nur solche Gesetzliche Fristen und Termine, welche keine Nothfristen sind, verlängert oder aufgeschoben werden, vorausgesetzt, daß das Dilationsgesuch noch vor dem Ablauf der Frist gestellt wird; 2) alle reinrichterlichen sowohl dilatorischen als peremtorischen Fristen und Termine. Doch ist a) bei dilatorischen Zeitbestimmungen die Verlängerung der Frist oder Verlegung der Tagfahrt so zeitig nachzusuchen, daß der Gegner noch in Kenntniß gesetzt werden kann, ehe er bereits sich Unkosten gemacht hat; widrigenfalls er

von dem Imploranten den Ersatz derselben fordern kann. Abgesehen aber von diesem Entschädigungsanspruche kann in diesem Falle das Gesuch um Fristverlängerung auch nach dem Ablauf der Frist gestellt werden, wenn nur überhaupt noch ehe die Gegenpartei die Ungehorsamsbeschuldigung überreicht hat. Ebenso muß b) bei peremtorischen Zeitbestimmungen das Gesuch um Tagfahrtverlegung oder Fristenverlängerung zeitig eingebracht werden, wenn die Verbindlichkeit zur Erstattung der aus der Versäumniß erlaufenen Kosten abgewendet werden will; zur Vermeidung der poena contumaciæ specialis aber genügt es, wenn nur noch vor Ablauf der Frist oder vor der angesetzten Tagfahrt die Verlängerung und resp. Verlegung derselben nachgesucht wird. Um aber das Gesuch als zuläßig darzustellen, soll, wenigstens nach römischem Rechte, weil dieses jede Fristverlängerung nur causa cognita gestattet (l. 4 Cod. De dilat. III. 11), und ebenso nach canonischem Rechte — eine triftige Verhinderungsursache angegeben und bescheiniget werden (c. 1. 6. X. De dolo et contum. II. 14; c. 24 X. De off. et pot. jud. deleg. I. 29); obschon die Praxis dieses bei der ersten und zweiten Fristerstreckung oder Terminaussetzung häufig nicht verlangt. Unter den angeführten Voraussetzungen aber kann auch öfter als einmal um Verlängerung der Frist zur Vornahme derselben Handlung gebeten werden (fr. 7 Dig. De feriis II. 12); nur soll es bei wiederholten Dilationsgesuchen mit der Bescheinigung der Verhinderungsursache genauer genommen, und eine vierte dilatio in der Regel gar nicht bewilliget werden. Daß die von einer Partei erwirkte Fristerstreckung immer auch dem Gegner zu statten komme, versteht sich von selbst. Es können aber auch 3) die streitenden Theile selbst durch gegenseitige Uebereinkunft sich Fristen- und sogar Nothfristen-Verlängerungen bewilligen (Clem c. 4 De appell. II. 12); den Stellvertretern der Parteien jedoch steht diese Befugniß für sich allein, wenigstens bei widerholter Prolongation, nicht zu. Jedenfalls aber muß von einer solchen gewillkürten Fristverlängerung der Richter in Kenntniß gesetzt werden (R. A. von 1594. § 52), der ihr auch aus besondern Gründen Grenzen setzen oder sie gänzlich verwerfen kann (l. 4. Cod. De dilat. III. 11; Clem. c. 4 cit.); ausgenommen wenn die Beengung oder gänzliche Aufhebung des Appellationsfatale in Rede steht (l. 5. § 6 Cod. De temp. et rep. appell. VII. 63). — Schließlich bemerken wir nur noch dieses: Wenn der Richter den Anfang einer Fristverlängerung nicht ausdrücklich festgesetzt hat, und also darüber Zweifel obwaltet, so wird angenommen, sie laufe von dem Tage an, an welchem die vorige erlosch, selbst wenn die Bewilligung noch früher erfolgt wäre. Deßgleichen darf, wenn auf ein Fristverlängerungsgesuch gar keine Entschließung erfolgt, eine stillschweigende Genehmigung präsumirt werden. [Permaneder.]

Fritigern, s. Fridigern.

Fritigild, s. Bayern, Bd. I. S. 700.

Fritzlar, Kloster und Bisthum. Fritzlar ist einer der ältesten Plätze in Mittelteutschland, von wo christliche Gesittung und Cultur über unser Vaterland sich verbreitete. Schon im J. 732 gründete der hl. Bonifacius (s. d. A.) daselbst gleichzeitig mit Amöneburg ein Kloster und übernahm anfangs selbst die Leitung desselben. Als er aber seiner unermeßlichen Arbeiten wegen zu oft abwesend sein mußte, übergab er dasselbe dem Abte Wigbert aus dem Kloster Glastonbury. Der Ruf der Klosterschule verbreitete sich bald in die entferntesten Gegenden. Der hl. Sturm, der Gründer Fulda's und Megingoz, Bischof von Würzburg, gehörten unter die ersten Zöglinge desselben. Jahrhunderte hindurch bewahrte das Kloster seinen alten Ruhm, Söhne der angesehensten Familien empfingen dort ihren Unterricht und ihre Bildung und manche der hier Gebildeten wurden zu den höchsten geistlichen und weltlichen Aemtern und Würden erhoben. Kurze Zeit war Fritzlar auch der Sitz eines Bischofs. Für das Land der Hessen (s. d. Art. Chatten) hatte nämlich Bonifacius

bei seiner kirchlichen Organisation von Mittelteutschland das Bisthum Büraburg (s. d. A.) gegründet und wegen der Nachbarschaft der Sachsen den bischöflichen Sitz auf den alten durch die Natur und Kunst befestigten Bürberg gelegt. Sobald aber die Zeiten sicherer und ruhiger geworden waren, zogen die Bewohner des Bürberges nach dem nahen Fritzlar hinab, und bauten sich lieber um das daselbst blühende Kloster, als auf der unfruchtbaren und wasserlosen Höhe an. Wenn nicht schon unter dem ersten Bischofe von Büraburg, so doch gewiß unter seinem Nachfolger Megingoz wurde deßhalb auch der Bischofssitz nach Fritzlar verlegt. Mit dem Tode dieses zweiten Bischofs hörte aber schon das Bisthum auf. Sobald nämlich unter Carl dem Großen das Sachsenland und mit ihm der sächsische Hessengau zum Christenthume bekehrt war, wurde das Bisthum Paderborn gegründet und mit ihm das sächsische Hessen vereinigt. Das Bisthum Büraburg-Fritzlar hatte seine Aufgabe, der Erhaltung des Christenthums in dem fränkischen Hessenlande und der Verbreitung desselben über die sächsische Gränze, erfüllt, und der Sprengel, für welchen dasselbe zunächst gegründet war, wurde mit dem Erzbisthum Mainz vereinigt. [Seiters.]

Frohnfasten (Angariæ) ist ein in der katholischen Kirche vier Mal im Jahre wiederkehrendes, und daher auch gewöhnlich „Quatemberfasten" (Jejunium quatuor temporum, oder geradezu Quatuor tempora) genanntes Fastentriduum. Die drei Fasttage sind immer ein Mittwoch, Freitag und Samstag in einer und derselben Woche. Die hiezu verwendeten Wochen waren lange Zeit nicht genau bestimmt. Leo d. Gr. beschränkt sich deßwegen, es ein Frühlingsfasten in der vorösterlichen Quadragesima, ein Sommerfasten zu Pfingsten, ein Herbstfasten im September und ein Winterfasten im December zu nennen (Serm. 8 de jejun. 10. mens.). Ebenso begnügt sich der hl. Bonifacius mit der Vorschrift, dieses Fasten im März, Juni, September und December zu halten (Stat. c. 30). Die Synode von Seligenstadt (im J. 1022) nahm sogar hievon Anlaß, es ein „Jejunium incertum" zu nennen (c. 2). Heut zu Tage gilt folgende Regel:

„Post Luciam, Cineres, post sanctum Pneuma, Crucemque,
Tempora dat quatuor feria quarta sequens."

Das Quatemberfasten wird somit am Mittwoch nach Lucia (13. December), dem Aschermittwoche, nach Pfingsten und nach dem Feste Kreuzerhöhung (14. September) begangen. — In Rom existirte dieses Fastentriduum schon zur Zeit des hl. Augustin (ep. 36 al. 86 ad Casul.). Papst Leo d. Gr. leitet es sogar von apostolischer Ueberlieferung her (Serm. 8 de jejun. mens. 7). Im übrigen Abendlande fand es nach und nach Aufnahme. So führte es, wie wenigstens Egbert von York behauptet, der vom Papste Gregor dem Großen gesendete Missionär Augustin in England (dial. resp. 16), Bonifacius (Stat. c. 30), Carl der Große (Capit. a. 769 c. 11), und die Synode von Mainz im J. 813 (c. 34) im fränkischen Reiche ein. — Dem Zwecke nach ist dieses Triduum zunächst eine mit jedem Vierteljahre wiederkehrende Bußzeit. So schreibt ausdrücklich Leo (Serm. 9 de jejun. 7 mens.): „Dieses Fasten ist an vier Zeiten angeordnet worden, damit wir durch seine im Jahre hindurch erfolgende Wiederkehr einsehen möchten, daß wir unaufhörlich der Reinigung bedürfen, und uns während unsers gesammten irdischen Lebens immer zu befleißen haben, die durch die Gebrechlichkeit unsers Fleisches und unsere sündhaften Neigungen begangenen Sünden mit Fasten und Almosen auszulöschen." Hält aber der Christ in jedem Vierteljahre drei Bußtage, so versteht es sich von selbst, daß er an denselben auch zugleich Gott für die empfangenen Wohlthaten, zumal für die im letzten Vierteljahre empfangenen dankt. Auch darauf deutet derselbe Leo in einer seiner Predigten hin (Serm. 2 de jejun. 10 mens.). Drittens empfiehlt die Kirche hiebei die Geistlichen, die nach uralter kirchlicher Vorschrift (Gelas. ep. 5. ad epp. Lucan. c. 11) regelmäßig fast nur an den Samstagen der Frohnfasten ordinirt oder geweiht werden, der Fürbitte der Gläubigen. Es hat

ja auch die Gemeine in Antiochia gebetet und gefastet, als Paulus und Barnabas ordinirt wurden (Apg. 13, 23). Deßwegen wird auch dieses Triduum mitunter Weihfasten genannt. Ja es ist möglich, daß selbst der Name „Frohnfasten" sich davon ableitet; da „Frohn" synonym mit „Herr" ist und die Geistlichen im Volksleben vorzugsweise „die Herrn" genannt werden. Nur muß man zugeben, daß die Ansicht, es leite sich der Name „Frohnfasten" davon her, daß ehemals in vielen Gegenden in diesem Triduum die Frohnen oder Frohnjahr (Angariæ) bezahlt wurden, noch näher liegt (cfr. Mabill. iter Italic.). Ueber die Art und Weise, dieses Fastentriduum zu begehen, schreibt Papst Leo (Serm. 7 de jejun. 7 mens.): „Am Mittwoche und Freitage lasset uns fasten; am Samstage aber bei dem seligen Petrus Nachtwache halten." Und im ersten Verkündformular des Ordo Rom. Vulgatus heißt es: „Am Mittwoche und Freitage lasset uns die gewöhnliche Versammlung, am Samstag aber die hl. Nachtwache halten." Wieder etwas anders lautet folgende Vorschrift der Synode von Mainz im Jahr 813 (c. 34): „Am Mittwoch, Freitag und Samstag sollen alle um die neunte Stunde cum litaniis (wahrscheinlich processionsweise) zum Hochamte kommen." In der neuern Zeit beschränkt sich die ganze Feier darauf, daß an diesem Triduum noch gefastet wird und auch noch für jeden der drei Tage das uralte Meßformular (namentlich auch noch für den Samstag das wegen der Vigil weit längere als gewöhnlich), vorgemerkt ist. Der Kirchenbesuch von Seite des Volkes ist gewöhnlich so wie an andern Werktagen; nur dort ist er zahlreicher, wo allenfalls Anniversarien der Bruderschaften und Gilden (sogenannte Quatemberämter und Quatembermessen) an denselben gehalten werden. Mehr geschieht noch in Mailand. Wenigstens erließ eine dortige Synode im J. 1576 (p. 1. c. 6) folgende Ermahnung: „Lasset uns an diesen Tagen zahlreich in den Kirchen zu Litaneien und Gebet zusammenkommen; namentlich aber am Samstage Abends das Pfarrgebet gemeinschaftlich halten." [Fr. X. Schmid.]

Frohnleichnamsfest. Obwohl dieses Fest in der ganzen Christenheit mit überaus großer Feierlichkeit begangen wird, ist es dennoch eines der jüngsten unter allen dermaligen Festen. Weder die ersten Jahrhunderte der christlichen Zeitrechnung, noch die erste Hälfte des Mittelalters haben es gehabt. Den ersten Anlaß, es zu feiern, gab eine Klosterfrau in Lüttich, mit Namen Juliana, im 13ten Jahrhunderte. Diese Juliana sah nämlich, so erzählt wenigstens die Legende (Act. Ss. ap. Bolland. 5. April.), öfters in einem Gesichte den Mond voll Glanz, jedoch auf einer Seite etwas verdunkelt. Sie bat Gott, ihr die Bedeutung des Gesichtes zu erklären. Als ihr Gott das Gesicht dahin erklärte, es werde hiedurch angedeutet, daß der Mangel eines Festes zu Ehren des hochheiligen Altarssacramentes gleichsam den holden Schimmer der Kirche etwas verdunkle, so entdeckte sie die erhaltene Offenbarung mehrern durch Frömmigkeit und Gelehrsamkeit ausgezeichneten Männern, unter andern dem Jacob von Troyes, Archidiacon in Lüttich und dem Dominicanerprovincial Hugo. Diese Männer schenkten den Erzählungen der Juliana Glauben, und drangen in den Bischof Robert von Lüttich, das neue Fest einzuführen. Dieser verstand sich dazu, und ordnete die neue Feier im J. 1246 für sein ganzes Bisthum an. Da er jedoch bald darauf starb und die neue Feier auch Widersprüche fand, so wäre wohl der Vollzug seiner Anordnung unterblieben, wenn nicht bald darauf obiger Hugo, der in der Zwischenzeit vom Papste zum Cardinalpriester und Legaten in Teutschland ernannt worden war, nach Lüttich gekommen, und die neue Feier nicht bloß in Lüttich empfohlen, sondern auch vor seiner Rückkehr nach Rom im J. 1252 befohlen hätte, sie in allen Kirchen seiner Legation zu begehen. Noch günstiger wurde dafür die Fügung Gottes, daß Jacob von Troyes als Urban IV. den päpstlichen Stuhl bestieg. Urban erließ nämlich — das Ereigniß in Bolsena (s. d. A.) hat auch ohne Zweifel hiebei influirt — im J. 1264 eine noch jetzt vorhandene Bulle, durch welche

dieses Fest in der ganzen Christenheit mit einer Octav angeordnet wird (Clement. l. 3. tit. 16). Bald darauf starb jedoch Urban, und die Execution der Bulle unterblieb (Benedict. XIV. de fest. p. 1. c. 537) bis zum J. 1311, wo sie Papst Clemens V. auf der Synode von Vienne neuerdings einschärfte. Seit dieser Zeit — in Frankreich soll es nach Martene (de ant. Eccl. disc. c. 29) vor dem J. 1318 nicht gefeiert worden sein — wird es in der ganzen abendländischen Kirche begangen; nur hat es in der neuesten Zeit durch das Concordat vom J. 1801 in Frankreich aufgehört, gebotener Feiertag zu sein. — Den Zweck dieses Festes gibt das Tridentinum den Irrlehrern des sechszehnten Jahrhunderts gegenüber, die sich an demselben stießen, und es daher abrogirten, also an: „Aequissimum est, sacros aliquos statutos esse dies, cum christiani omnes singulari ac rara quadam significatione gratos et memores testentur animus erga communem Dominum et Redemtorem pro tam ineffabili et plane divino beneficio, quo mortis ejus victoria et triumphus repraesentatur. Atque sic quidem oportuit victricem veritatem de mendacio et haeresi triumphum agere, ut ejus adversarii in conspectu tanti splendoris et in tanta universae Ecclesiae laetitia positi, vel debilitati et fracti tabescant, vel pudore affecti et confusi aliquando resipiscant (Sess. 13. cap. 5 de Euchar.).“ Jesus Christus ist heute, gestern und in alle Ewigkeit der Weg, die Wahrheit und das Leben, die Thüre des Heiles, der Weinstock der Gnade, der ewige Mittler zwischen Gott und uns Menschen. Nun ist er im hochheiligen Altarssacramente geheimnißvoll gegenwärtig. Es ziemt sich also, diesem eine besondere Feier zu widmen, als unserm Heiligthume, als der Trophäe der Wahrheit unsers Glaubens. Zwar ist schon jede hl. Messe eine solche Dank- und Freudenfeier; allein derselbe Drang, der überhaupt einzelne Tage zum Unterschiede von den übrigen zu Festtagen macht, zeigt sich auch hier. Was man aus menschlicher Schwäche bei der täglichen Feier der Messe versäumt, soll durch diese besondere Feier, wie schon Urban IV. sinnvoll gesagt hat, supplirt und gutgemacht werden. — Der Tag, an dem das Frohnleichnamsfest begangen wird, ist vom Anfang her der erste Donnerstag nach der Pfingstoctav. Die Erwägung, daß der Anniversarius der Einsetzung der Eucharistie, der Gründonnerstag, als Vortag des Todestages des Herrn, sich nicht recht zu einer Freudenfeier eigne, wie sie die Eucharistie bietet, dürfte Urban veranlaßt haben, gerade den ersten Donnerstag nach dem Schlusse der drei höchsten Feste des Jahres (Weihnachten, Ostern und Pfingsten) hiezu zu wählen. — Der Name „Frohnleichnam“ wird verschieden erklärt. Ist man auch darüber einverstanden, daß „Leichnam“ synonym mit „Leib“ sei, so sind die Ansichten wegen der Vorsilbe „Frohn“ um so mehr von einander abweichend. Einige glauben, „Frohn“ sei synonym mit „wahr“, andere, es sei synonym mit „heilig“. Richtiger dürfte es im Hinblick auf das Wort „Frohndienst“ sein, dasselbe für synonym mit „Herr“ zu halten, so daß „Frohnleichnam“ synonym mit „Herrn Leib“ ist. Die Kirche selbst nennt das Fest „Festum corporis Christi.“ Noch andere Benennungen sind Gotteslеichnamstag, Unserherrgottstag, Sacramentstag, der hl. Blutstag, Kränzeltag (es tragen viele Gläubige an diesem Tage Blumenkränze, und schmücken Altäre und Statüen damit), Prangtag (es ziehen in vielen Gegenden an diesem Tage die Jungfrauen weiße Schmuckkleider, die sie Prangkleider nennen, an). Vgl. die Liturgie v. Marzohl und Schneller, 4ter Thl. S. 584. — In der Art und Weise der Feier zeichnet sich dieses Fest besonders durch eine theophorische Procession aus (s. Frohnleichnamsprocession). Auch wird das hochwürdigste Gut sowohl am Festtage selbst als auch die Octav hindurch bei der Hauptmesse am Vormittage, wenn nicht noch überdieß bei einer Nachmittags- und Abendandacht in der Monstranze feierlich exponirt. Die Synode von Sens im J. 1320 spricht schon von dieser Exposition, die vielleicht so alt ist als das Fest selbst (cf. Thiers, traité de l'expos. l. 2, c. 2.). In der Messe wird der treffliche Hymnus „Lauda Sion“ als Sequenz gebetet und gesungen, ja

hie und da während desselben der Segen mit der Monstranz gegeben (Rit. Bamberg.). [Fr. X. Schmid.]

Frohnleichnamsprocession. Sie ist eine theophorische Procession, und zwar die feierlichste der Katholiken im ganzen Jahre, und wohl so alt als die Exposition des Venerabile an diesem Feste. In jeder Pfarrei, in der die Katholiken ungehindert ihren Cultus üben dürfen, wird sie entweder am Frohnleichnamsfeste selbst, oder (in Städten, die mehrere Pfarreien bilden, zum Theile) am Sonntage darauf, oder an einem andern Tag in der Octav, oder ausnahmsweise an einem der nächstfolgenden Sonntage (Ubi processio Ss. Sacramenti in ejus festo die vel per octavam, ea qua decet solemni pompa, nequiverit haberi, designabit episcopus pro suo arbitrio et prudentia unicuique ecclesiæ aliquam ex sequentibus dominicis, in qua celebrata Missa cum commemoratione Ss. Sacramenti juxta rubricarum praescriptam formam solemnis illius processio peragi possit; S. R. C. 8. Mart. 1749) in der Art gehalten, daß sie sich, wenn anders günstige Witterung ist, auch außer dem Gotteshause in den Straßen der Städte und Märkte, oder in den Fluren der Dörfer bewegt. Hie und da hält man sie auch in derselben Kirche zwei- oder drei Mal (am Feste selbst und am Sonntage darauf, oder noch überdieß am Schlußtag der Octav). — Von den übrigen Processionen im Allgemeinen unterscheidet sie sich vorzugsweise durch den großen Pomp, mit dem sie gehalten wird. Auch ist es bei derselben, zum Unterschiede von andern allenfalls im Jahre hindurch gehaltenen theophorischen Processionen, an vielen Orten (das römische Ritual weiß jedoch nichts davon, eben so auch Thiers l. 5. c. 5.) Sitte, das Allerheiligste während des Zuges an vier nach Art der Altäre geschmückten Tischen niederzusetzen, die Anfangsverse der vier Evangelien zu singen, darauf kurze Gebete zu verrichten, und ehe man weiter zieht, den Segen zu geben. Großen Pomp entfalten der Clerus, die Gläubigen, selbst Häuser und Straßen, bei und auf denen die Procession sich vorüberbewegt. Alles erscheint hochfesttäglich geschmückt. So bestreut man z. B., wenigstens in Niederbayern, häufig die Wege mit Gras, schmückt die Straßen mit Laubwerk, und läßt die weibliche Jugend in weißen Kleidern mit entblößtem oft auch noch überdieß gekröntem Haupte erscheinen. Auch Freudensalven mit Kanonen und Böllern sind gewöhnlich. Die Zünfte erscheinen mit Fahnen und Engelsfiguren. Der gesammte Regular- und Säcularclerus nimmt Antheil. Gibt es Bruderschaften in der Pfarrei, so schaaren auch diese sich unter einer Fahne, einem Bilde, einer Statue, die einzelne Bruderschaftsmitglieder vortragen. Wo Militär ist, begleitet es theils das Venerabile während des ganzen Zuges, theils erweiset es ihm in Reihe und Glied aufgestellt die schuldige Anbetung. Daß die Schul- und studirende Jugend um so weniger fehlen, erhellt von selbst. Die gläubigen Schaaren beten theils stillschweigend an, theils verrichten sie laute Gebete, theils singen sie die Loblieder zu Ehren der hochheiligen Eucharistie (das Pange linqua, Sacris solemnibus, Verbum supernum prodiens u. s. w.) in der Kirchen- oder Landessprache. — Offenbar sollen alle diese Feierlichkeiten theils ein lauter Dank für alle Gnaden sein, die uns Gott im allerheiligsten Altarssacramente erwiesen hat, theils eine vor aller Welt gegebene Erklärung, daß man demjenigen, der uns so unendlich zuvor geliebt hat, wieder ein liebendes Herz entgegen biete. Weltliche und Geistliche soll der eine Entschluß durchdringen: „Jesus dir lebe ich, Jesus dir sterbe ich, Jesus dein bin ich todt und lebendig." Wie sinnig drückt dieß nicht z. B. der Schmuck der weiblichen Jugend aus! In weißen Kleidern wandelnd erklärt sie, ihre Unschuld und Jungfräulichkeit aus Liebe und mit Hilfe des in der Eucharistie sacramentalisch gegenwärtigen Gottes treulich bewahren zu wollen. Nicht irdische Lust soll sie irre machen; denn sie erkennt keine Herrschaft des Mannes (1 Cor. 11), sondern strebt nach der unverwelklichen Krone, die der Herr den Seinen im bessern Jenseits bereitet hat. Die Sitte, die Anfangsverse der vier Evangelien (bei jedem der vier

Tische die eines andern) zu singen, dürfte als ein gläubiger Zuruf an die Gemeinden zu betrachten sein, daß jeder der vier Evangelisten Zeuge der hochheiligen Eucharistie sei (Matthäus, Marcus und Lucas durch Erzählung der Einsetzung derselben, Johannes durch das hier classische VI. Capitel) und daher unser Glaube an das von der Kirche hierüber aufgestellte Dogma auf unerschütterlichen Grundlagen ruhe. Uebrigens dürfte diese Sitte, der sich der Gebrauch der Kirche von Alet in Frankreich nähert, auf einem, zwei oder drei Tischen das Venerabile niederzusetzen, jedes Mal einige Gebete zu verrichten, und hierauf ohne Segen wieder weiterzuziehen (Rit. Alet.), mit dem Gebrauche des Mittelalters zusammenhängen, die vier Evangelien auf den Altar zu legen (Regin. l. 1. c. 60; ep. synod. Rather. Veron.). [Fr. X. Schmid.]

Froissart, Jean, der die Kriege und das Hofleben des westlichen Europa seiner Zeit als eine liebevolle Verherrlichung des Ritterthums beschrieb, wurde um 1337 zu Valenciennes im Hennegau geboren und fing schon, da er erst 20 Jahre alt war, auf Ermunterung des Grafen Robert von Namur, die Geschichte der Kriege seiner Zeit zu schreiben an. Obgleich er in den geistlichen Stand trat, trug er doch seinen Romanticismus auch auf sein Leben über und zeigte sich dem Umgange mit Damen nicht abhold. Seine beinahe immerwährenden Reisen durch die vorzüglichen Länder Europa's, während welcher seine ihn überall mit Freude aufnehmenden hohen Gönner für seinen Unterhalt sorgten, kamen seinem Geschichtswerke sehr zu Statten. Nachdem er 1393 Canonicus von Lille und 1394 Canonicus und Thesaurarius zu Chimay geworden, starb er etwa um 1400. Durch seine Chronik, welche die Jahre 1326—1400 umfaßt, aus eigener Anschauung und sicheren Quellen geschöpft ist und in der Form den ansprechendsten Charakter eines Ritterromanes trägt, erwarb er sich den Ruhm des bedeutendsten französischen Geschichtschreibers oder Chronisten des Mittelalters. Und auch als Dichter zeichnete er sich vor seinen Zeitgenossen aus, war einer der Ersten, welche die provençalisch-romantische Schäferpoesie in die französische Literatur einführte, verfaßte Rondeaux und ähnliche Witz- und Phantasiespiele, Lieder, Lais und Virelais, Romane (Meliador) und auch ein geistliches Gedicht, die drei Marien. Die beste und vollständigste Handschrift der Chronik Froissarts ist in der Beslauer Bibliothek; sie ist noch insbesondere dadurch merkwürdig geworden, daß man, als die Franzosen 1806 Breslau durch Capitulation einnahmen, in einem besondern Artikel dieses Vertrags deren Besitz der Stadt erhielt. Die Chronik ist oft im Druck erschienen, am besten in Buchon's Collection des chroniques B. XV.; in einer Auswahl hat Buchon auch Froissarts Gedichte, Paris 1829, veröffentlicht. S. Bouterwecks Geschichte der Poesie und Beredtsamkeit. Göttingen 1806. B. V. S. 45 und 132; Geschichte von Frankreich von Fr. E. A. Schmidt, B. II. Hamburg 1846. S. 390—397; Schlossers und Berchts Archiv für Geschichte und Literatur V. [Schrödl.]

Frontale, s. v. a. Pallium, s. Altarschmuck.

Fronton le Düc (Fronto Ducäus), einer jener gelehrten Jesuiten, welche sich wie Petau, Sirmond, Schott, Garnier, Chifflet, Gretser u. A. um vorzügliche Ausgaben, Uebersetzungen und kritische Beleuchtungen des Textes, der Versionen und Werke der Kirchenväter und alten Kirchenscribenten verdient gemacht haben, war der Sohn eines Parlamentsraths zu Bourdeaux, wo er 1558 das Licht der Welt erblickte und 1577 in den Jesuitenorden trat, lehrte an verschiedenen französischen Jesuitencollegien die Redekunst und Theologie und starb zu Paris 25. Sept. 1623. Er besaß in der griechischen Sprache große Kenntnisse, schrieb einen guten lateinischen Styl, zeichnete sich durch Erudition aller Art, besonders auf dem Felde der kirchlichen Alterthümer und der alten, vorzugsweise griechischen Väter und Kirchenschriftsteller aus, galt seiner Zeit für einen der besten Herausgeber, Kritiker und Uebersetzer der Schriften der Väter, und erfreute sich der

Anerkennung seiner Verdienste von Seite der Katholischen nicht nur, sondern auch der Protestanten. So veranstaltete er, außer den Noten und Bemerkungen zu vielen andern Schriften der Väter, eine Ausgabe der Werke des hl. Chrysostomus 1613, des hl. Basilius, Paris 1618, des hl. Gregor von Nyssa, Paris 1605 und 1615 (mit Morell), edirte die beste Ausgabe der Kirchengeschichte des Nicephorus Callisti, Paris 1630, die Scholien zum Nomocanon des Photius von Theodor Balsamon, Basel 1620, Briefe des Papst Gregor II. an Kaiser Leo den Isaurier (s. Baron. ad a. 726) u. s. w. Vgl. Dupin, Nouv. Biblioth. t. 17. p. 59. Amsterdam 1711, Alegambe script. S. J. p. 144. Miraeus de script. saec. 17. [Schrödl.]

Fructuosus, Bischof von Tarragona und Martyrer, wurde laut den authentischen Acten seines Leidens bei den Bollandisten 21. Januar und bei Ruinart unter den Kaisern Valerianus und Gallienus den 16. Januar 259 sammt seinen Diaconen Augurius und Eulogius gefangen genommen. Nachdem er im Kerker den Rogatian getauft hatte, wurde er mit Augurius und Eulogius Freitags den 21. Januar dem Präses Aemilian vorgestellt. Hier bekannte er sich als Christen und Verehrer des Einen Gottes, der Himmel und Erde geschaffen. Der Präses sprach dann zu Augurius: „Merke nicht auf die Worte des Fructuosus." Der Diacon entgegnete: „Ich verehre den allmächtigen Gott." Sodann fragte Aemilian den Eulogius: „Verehrest du wohl auch den Fructuosus?" Eulogius antwortete: „Ich verehre nicht den Fructuosus, sondern den, welchen auch Fructuosus verehrt." Nun wendete sich Aemilian wieder an Fructuosus und fragte: „Bist du Bischof?" „Ich bin es," sprach Fructuosus. „Du bist es gewesen," sagte der Präses und befahl, alle drei lebendig zu verbrennen. Ueber diese Verurtheilung ward das Volk zum Mitleid für Fructuosus bewegt, denn er genoß die Liebe der Christen und Heiden, da er ein Bischof nach der Vorschrift des Apostels Paulus war, doch überwog bei den Christen die Freude über die ihn erwartende Herrlichkeit den Schmerz. Auf dem Wege zum Amphitheater reichten Viele den hl. drei Bekennern aus brüderlicher Liebe einen Becher gemischten Gewürztrankes, allein Fructuosus entgegnete: „Es ist noch nicht die Stunde, die Fasten zu lösen;" sie hielten nämlich, wie am Mittwoch vorher, so auch am Freitag, ihrem Todestag, die Stationen. Als er aber bei dem Amphitheater angekommen war, bat ihn sein Lector Augustalis weinend, ihm die Schuhe ausziehen zu dürfen, allein Fructuosus wollte sich selbst entkleiden. Darauf bat ihn ein Christ, Felix mit Namen, er möge seiner eingedenk sein. Fructuosus antwortete mit lauter Stimme, daß es Alle hörten: „Ich muß wohl die katholische vom Aufgang bis zum Niedergang ausgebreitete Kirche im Gemüthe haben." Im Martyrthum wurden sie dem Ananias, Azarias und Misaël ähnlich und wurde an ihnen die göttliche Trinität sichtbar („trinitas divina"), indem der Vater bei ihnen war und der Sohn ihnen beistand und der hl. Geist in Mitte des Feuers wandelte. Betend gaben sie ihren Geist auf. Bei einbrechender Nacht eilten die Christen zu dem Amphitheater mit Wein herbei, um die halb verbrannten Leiber abzulöschen, worauf jeder, so viel er konnte, von ihrer hl. Asche sich zueignete, aber in Folge einer Erscheinung des Heiligen wieder herausgab, damit Alles zusammen an Einem Orte aufbewahrt würde. Ganz übereinstimmend mit diesen Acten lautet die Rede des hl. Augustin auf den hl. Fructuosus (serm. 273 de diversis) und der sechste Hymnus des Prudentius im Buche περι στεφανων. Alle Martyrologien feiern sein Andenken. Das Martyrologium des Rhabanus Maurus hat den falschen Beisatz, daß Fructuosus eine Mönchsregel geschrieben habe, was sich auf einen andern Fructuosus, Erzbischof von Braga, im siebenten Jahrhunderte bezieht. — Boll. l. cit.; Tillemont Mem. t. 4. p. 198 u. 645. Paris 1701. [Schrödl.]

Fructuosus, Erzbischof von Braga. Zu den vielen ausgezeichneten Männern, welche die Kirche zur Zeit ihrer kurzen aber schönen Blüthe unter den

Westgothen in Spanien aufzuweisen hat, gehört auch Fructuosus. Er stammte aus königlichem Geschlechte ab und fühlte schon von seiner Kindheit an einen starken Hang zur Einsamkeit. Der Tod seiner Eltern bot ihm die erwünschte Gelegenheit dar, seinen Entschluß auszuführen. Vorerst suchte er sich jedoch an der Schule, welche der Bischof von Palencia zur Bildung seiner Cleriker errichtet hatte, die nöthige Bildung anzueignen. Zugleich verkaufte er einen großen Theil seiner Güter und vertheilte den Erlös unter die Armen und seine freigelassenen Leibeigenen, den größten Theil aber verwendete er zur Erbauung und Stiftung mehrerer Klöster. Das berühmteste unter diesen wurde auf die nahe bei Vierzo liegenden Gebirge erbaut und bekam nachher den Namen Complutum, weil es dem hl. Justin und dem hl. Pastor, Blutzeugen von Complutum (jetzt Alcala von Henarez) in Castilien, geweiht war. Andere Klöster von ihm finden wir schon ums J. 647 in Lusitanien, Asturien, Galläcien und auf der Insel Cadix. Anfangs stand Fructuosus dem Kloster Complutum selbst vor, bald aber gab er ihm einen eigenen Abt und zog sich, um dem Gedränge der Besuchenden zu entgehen, in eine Einöde zurück, und führte daselbst ein sehr strenges, abgetödtetes Leben. Aber auch so noch war der Zudrang zu seinen Klöstern sehr groß; nicht nur einzelne Glieder von Familien, sondern ganze Familien mit Vater und Söhnen, mit Frau und Töchtern entschlossen sich zum Mönchsstande und begaben sich unter die Leitung eines aus ihrer Mitte gewählten Abtes. Bei so bewandten Umständen lagen Unordnungen mancherlei Art sehr nahe, um so mehr, da Viele, ohne allen höheren Beruf, nur deßhalb in den Mönchsstand traten, um sich dadurch von öffentlichen Dienstleistungen und Steuern freizumachen. Deßhalb beschränkte der König, auf die Vorstellung eines Befehlshabers hin, es möchte am Ende an Leuten zu Kriegs- und andern Diensten im Reiche gebrechen, den Zutritt; Fructuosus selbst aber verfaßte, um dem Nachtheiligen und Sittenverderbenden des erwähnten mönchsartigen Lebens nach Vermögen zu steuern, eine doppelte Mönchsregel, die eine für das Kloster Complutum, die andere, g e m e i n e (regula communis) genannt, für die übrigen Manns- und Frauenklöster. Vgl. Holstenii cod. regular. monast. T. I. p. 231—280. Die complutische Regel ist großentheils der des hl. Benedict entnommen; es spricht aus ihr ein tiefer Ernst, eine Ehrfurcht gebietende Sittenstrenge, gänzliche Selbstverläugnung und fast blinder Gehorsam ist zur Pflicht gemacht. So durfte z. B. kein Mönch, ohne seines Vorgesetzten Segen empfangen zu haben, sich einen Dorn aus dem Leibe ziehen, oder die Nägel abschneiden, oder eine Last ablegen; ein Mönch, der gegen Knaben oder Jünglinge unzüchtige Gesinnungen verräth, soll die ihm geschorne Hauptkrone verlieren, und zur Beschimpfung ganz kahl geschoren werden; alle Mönche sollen ihm ins Gesicht speien; er soll mit eisernen Ketten beladen, sechs Monate hindurch in einem engen Kerker liegen, und nur dreimal in der Woche des Abends etwas Gerstenbrod erhalten, und dann unter strenger Aufsicht von Klosterbrüdern gehalten werden. Im Eingange der complutischen Regel rügt Fructuosus mit Ernst und Schärfe die argen Mißbräuche und das Sittenverderbniß der schon genannten Manns- und Frauenklöster; tadelt ihren Geiz, ihre Raubsucht und die daraus entspringenden Zänkereien und Schlägereien, und äußert sich besonders ungehalten gegen solche Priester, die aus Eigennutz die Errichtung von derlei Genossenschaften auf alle Weise begünstigen, sich selbst eigenmächtig und ohne Vorwissen der Bischöfe zu deren Vorstehern aufwerfen, und die Flüchtlinge aus geregelten Klöstern aufnehmen. In der g e m e i n e n Regel wurde für eine Einrichtung Sorge getragen, nach welcher die Männer mit ihren Frauen und kleinen Kindern ohne Gefahr in e i n e m Kloster mit einander leben konnten; die Männer mußten nämlich mit ihren kleinen Söhnen im einen, die Frauen mit ihren kleinen Töchtern im andern Theil des Klosters wohnen. Sobald die Kinder zum Gebrauche der Vernunft gelangten, wurden sie in der Mönchsregel unterrichtet und

dann in ein Kloster als Oblaten (oblati a parentibus) geschickt. Unter Androhung von 100 Stockstreichen ist dem Mönche die Unterredung mit einer Nonne, wenn sie sich etwa begegnen, untersagt. Nur wenige alte und vollkommene Mönche durften in einem Nonnenkloster weit von den Cellen der Schwestern wohnen, um über sie Aufsicht zu führen, den Nonnen soll übrigens eine Aebtissin, den Mönchen ein Abt vorgesetzt sein; auch bei Gottesverehrungen durften beide Geschlechter nicht zusammensitzen. Fragliche Klöster hatten meistens reichliche Schaafheerden rc., die zur Erhaltung der Kinder und Alten, zur Ausübung der Gastfreundschaft und zur Auslösung der Gefangenen dienen sollten. — In seiner Abgeschiedenheit, in die sich, wie wir oben gesehen, Fructuosus zurückgezogen hatte, blieb er nicht frei von vielen und lästigen Besuchen. Seine ganze Erscheinung — er bedeckte sich nach dem Beispiele der alten Einsiedler mit einem Thierfelle — sein hehrer Tugendglanz und seine Wunder machten in der ganzen Umgegend von ihm sprechen und führten immer neue Besucher zu ihm. Schon war er daran, nach dem Morgenlande auszuwandern, da wurde er auf den Bischofssitz Duma erhoben und im J. 656 finden wir ihn als Erzbischof von Braccara (d. i. Braga), in welcher Eigenschaft er sehr segensreich wirkte. Es fehlte ihm zwar nicht an Verfolgungen und Verdächtigungen, doch seine Geduld und Sanftmuth wurde dadurch nicht erschüttert. Er starb in der Kirche, auf einem Aschenkreuze liegend, ums J. 670. Seine Reliquien werden zu Compostella gezeigt, sein Andenken aber wird in der Kirche am 16. April gefeiert. Vgl. Schröckh, christl. Kirchengesch. 20. Thl. Locherer, Gesch. der christl. Religion und Kirche 7. Thl. Buttler, Leben der Väter rc. von Räß und Weis. Fuhrmann, Handwörterbuch rc. 2. Bd. Concil. Tol. X. p. 984 ap. Hard. T. III. Acta Sanctor. April. t. II. p. 430 sqq. [Fritz.]

Fructus medii, s. Abgaben Bd. I. S. 30.

Frühmesse, s. Messe.

Frühmesser. Schon frühzeitig mochte der anfänglich von der Pietät der Gläubigen festgehaltene und später durch ausdrückliches Kirchengebot eingeschärfte Besuch des sonn- und festtäglichen Gottesdienstes das Bedürfniß fühlbar gemacht haben, daß außer dem Hauptgottesdienste oder der sogenannten Pfarrmesse an solchen Tagen noch eine oder mehrere andere Messen gelesen werden sollten, um bei der Allgemeinheit der Verpflichtung auch wirklich allen Pfarrangehörigen zur Erfüllung derselben Gelegenheit zu geben, da nicht selten die Beschränktheit des Raumes, jedenfalls aber die häuslichen Verhältnisse die gleichzeitige Anwesenheit der ganzen Gemeinde unmöglich machten. Aber auch an anderen Wochen- oder den sog. Werktagen fühlten gar manche das fromme Verlangen, dem Opfer der hl. Messe anzuwohnen, denen aber ihre Berufsgeschäfte oder Dienstobliegenheiten nur erlaubten, in einer der frühesten Morgenstunden vor dem gewöhnlichen Beginn der Arbeit dieses religiöse Bedürfniß zu befriedigen. Es mußte daher Sorge getragen werden, daß in größeren Pfarrgemeinden, zumal in Städten, für Handwerksleute, Taglöhner, Dienstboten eine Frühmesse (missa matutina) gelesen wurde. So entstanden allmählig zu diesem Behufe eigene Stiftungen (Frühmeßstiftungen), welche bei hinlänglicher Dotation zum Titel eines Beneficiums erhoben, durch einen hiefür besonders investirten Priester (daher Frühmesser genannt) verwaltet wurden. Ein solches Frühmeßbeneficium ist entweder eine einfache oder eine Curatpfründe, je nachdem ihr Inhaber laut des Fundationsbriefes lediglich zur Abhaltung des Frühgottesdienstes, oder nebstbei auch zum Beichtstuhl und anderweitiger Aushilfe in der pfarrlichen Seelsorge verbunden ist. In neuerer Zeit haben die meisten oberhirtlichen Stellen die heilsame Verfügung getroffen, daß bei der sonn- und festtäglichen Frühmesse auch das treffende Evangelium vorgelesen und kurz erklärt werden soll. [Permaneder.]

Frühmette, s. Mette.

Frumentius, s. Abyssinien.

Fulbert, Bischof von Chartres, geboren gegen Ende des zehnten Jahrhunderts. Während Einige aus seiner vortrefflichen Erziehung den Schluß zogen, er sei von einer edeln und reichen Familie entsprossen, bezeugt er selber, daß er von niederm Herkommen sei, arme Eltern gehabt habe und aus dem Staube auf den Lehrstuhl erhoben worden sei. Mit seinen vortrefflichen Naturanlagen und Fähigkeiten verband er einen musterhaften Fleiß und erwarb sich an der bischöflichen Schule zu Rheims, namentlich unter dem berühmten Abte Gerbert, der eben dieser Schule vorstand, so schöne und allseitige Kenntnisse, daß er selber bald den Lehrstuhl der Philosophie und Mathematik besteigen konnte. Kaum hatte aber Gerbert als Sylvester II. den päpstlichen Stuhl bestiegen, da berief er seinen Schüler Fulbert nach Rom, und dieser wußte seinen Aufenthalt in der Hauptstadt der Christenheit zur Erweiterung seiner Kenntnisse recht gut zu benützen. Nach seiner Rückkehr stand er einem Ordenshause des hl. Benedict, Ferrieres, als Abt vor und machte zu dieser Zeit die ihm so liebwerthe Bekanntschaft mit dem hl. Abbo, Abt von Fleury oder St. Benedict an der Loire. Bald wurde er Kanzler an der Kirche von Chartres und hier errichtete er nun eine Schule der Theologie, die bald zu einer solchen Berühmtheit gelangte, daß ihr von allen Seiten her Schüler zuströmten. Fulberts Verdienste, die eben durch seine Schüler und Freunde in den entferntesten Ländern, wie in Frankreich, so in Teutschland, England und Italien bekannt wurden, konnten natürlich dem Hofe nicht verborgen bleiben, daher gab ihm auch König Robert die schmeichelhaftesten Beweise seiner Achtung und Liebe und sah es nur sehr gerne, daß ihn die Geistlichkeit und das Volk einstimmig zum Nachfolger des Bischofs Rudolph ausriefen circa 1007. Seine tiefe Demuth und sein durch und durch anspruchsloses Wesen ließen ihn dieses hohe Amt nur mit Furcht und Zittern antreten. Nachdem er sich durch Thränen, Fasten und Gebet vorbereitet, wurde er von Leutherich, Erzbischof von Sens, geweiht. Auch als Bischof fuhr er fort, die wissenschaftlichen Bestrebungen eifrig zu befördern, vor Allem aber war er ein treuer Hirt seiner Heerde, sowie das Orakel für ganz Frankreich. Von allen Seiten erholte man sich bei ihm Raths, und wie die Bischöfe ihn als ihren Lehrer und Führer betrachteten, so fanden die Großen des Reichs an ihm einen strengen Richter; besonders klagte er laut gegen den Mißbrauch, der sich im Reiche eingeschlichen hatte, die Beneficien und Kirchengüter an Laien zu vergeben. Francon, Bischof von Paris, machte er starke Vorwürfe wegen seiner dießfallsigen Nachläßigkeit, und namentlich sprach er sich wie Damiani scharf gegen die mit dem weltlichen Schwerte kämpfenden Bischöfe aus; er wollte solchen gar nicht den Namen der Bischöfe geben, weil dieses eine Entweihung des ehrwürdigen Namens sein würde. Nach dem Beispiele Christi sollten sie nur durch Geduld und Sanftmuth über die Feinde siegen; auch ließ er kein Ansehen irgend einer bedeutenden Person, welches man ihm zur Rechtfertigung dieses Mißbrauchs entgegenhielt, gelten, indem er sich auf das Wort des Apostels Paulus berief, daß auch kein Engel vom Himmel ein anderes Evangelium verkündigen könne. So kräftig übrigens seine Sprache oft war, seine Uneigennützigkeit und sein glühender Eifer für die Verherrlichung Gottes und die Ehre der Kirche erwarben ihm die Achtung Aller, auch der Großen und Mächtigen des Reichs. So verlieh ihm z. B. der Graf von Poitou, Wilhelm IV., Herzog von Guienne, das durch den Tod Geralds, Bischofs von Limoges, erledigte Schatzmeisteramt des hl. Hilarius von Poitiers. Eine besondere Liebe hatte er zur allerseligsten Jungfrau, weßwegen er jede Gelegenheit benützte, um seine Andacht und Liebe gegen dieselbe an den Tag zu legen. Zu ihrer Ehre stellte er die prachtvolle Kirche zu Chartres, welche 1020 ein Raub der Flammen geworden, wieder her, führte das seit Kurzem aufgekommene Fest ihrer Geburt in seinem Sprengel ein und schrieb Verse zu ihrem Lobe sowie mehrere Predigten, von denen freilich Schröckh meint, daß sie „der so sehr gerühmten Gelehrsamkeit Fulberts eben

nicht würdig seien." Der Schluß einer derselben „in natale tuo nobis, pia mater adesto, virtutes augens, culparum pondera delens," ist freilich für Protestanten anstößig. Was Schriftliches von Fulbert auf uns gekommen ist, besteht in 134 Briefen, in verschiedenen Angelegenheiten an verschiedene Personen gerichtet, in einigen Lobreden Mariens, in drei Reden wider die Juden und in einigen Hymnen und Versikeln. Viele Schriftsteller haben den Fulbert unter die Zahl der Heiligen aufgenommen, und unter dem Namen eines Heiligen findet man ihn auch in einigen Martyrologien; im römischen steht er jedoch nicht, so rühmlich auch der Cardinal Baronius seiner Erwähnung thut. Nach der gewöhnlichen Annahme starb Fulbert den 10. April 1029 und ward im Kloster St. Père en Vallée, wo er oft seine Exercitien gehalten, begraben. Joannes Tritemius schreibt also von ihm: Fulbertus episcopus Carnotensis in scripturis divinis eruditissimus, et in saecularium litterarum disciplinis omnium suo tempore doctorum doctissimus. Poeta clarus, et dialecticus subtilissimus, multis annis scolæ publicæ praesidens plurimos doctissimos auditores enutrivit, vita quoque sanctissimus, multis legitur miraculis coruscasse. Vgl. Schröckh, christl. Kirchengesch. 23. Thl. Neander, Kirchengesch. Bd. IV. Leben der Väter und Martyrer &c. von Butler &c., von Dr. Räß und Weis. Bibliotheca maxim. Patr. Colon. Agrip. T. XI. p. 1—50. [Fritz.]

Fulcher, Fucherius, auch Fulco, war ein Geistlicher aus Chartres, nahm am ersten Kreuzzuge im J. 1095 Antheil, that sich bei der Belagerung und Eroberung von Antiochien durch die Kreuzfahrer im J. 1098 durch Muth und Besonnenheit ungemein hervor, blieb hierauf in Jerusalem und wurde Capellan der Könige Balduin I. und II. Nach Einigen wurde er später Bischof von Tyrus und im J. 1146 Patriarch von Jerusalem. Gewiß ist, daß er um's J. 1127 die Geschichte der Eroberung Palästinas &c. in hübscher, einfacher Weise unter dem Titel: Gesta peregrinantium Francorum cum armis Hierusalem pergentium beschrieb. Sein Werk geht von 1095 bis 1124 und ist öfter gedruckt worden, namentlich Paris 1641 in Fol. in der Sammlung der Scriptores rer. Franc. von Du Chesne.

Fulco, oder **Foucault**, König von Jerusalem. So lange er im kräftigen Mannesalter stand, hatte er sich als Graf von Anjou, Tours und Maine durch seine Tapferkeit und Besonnenheit im Heere des Königs von Frankreich, sowie durch seine Hochachtung gegen die Geistlichkeit, abgesehen von einem Streite mit dem römischen Stuhle, und durch sein Streben, die Kirchen und Klöster wider Gewalt und Bedrückung zu schützen, der Art ausgezeichnet, daß er sich den Ruhm eines ritterlichen, sehr tapfern, edelmüthigen und frommen Herrn erwarb. Ihm gab deßhalb auch König Balduin II. (s. d. A.) den Vorzug, als er beim Mangel an Söhnen seine älteste Tochter Melisende an einen mächtigen und würdigen Mann, der ihm einst auf dem Throne folgen könne, zu verheirathen beschloß. Fulco war nicht gegen eine solche Partie, zog deßhalb mit zahlreicher Begleitung und königlicher Pracht nach Jerusalem, heirathete jene Prinzessin und leistete als Herr von Tyrus seinem Schwiegervater bis zu dessen Tode sehr treue Dienste. Jetzt, im J. 1131, bestieg er ohne Widerspruch den Thron, und würde bei friedlicheren Verhältnissen seines Reiches ein trefflicher König gewesen sein, so aber war sein Geist und Körper bereits allzusehr geschwächt, um Beherrscher eines Reiches zu sein, welches, ohne sichere Grenzen, nur durch eine große Zahl von Burgen und Schlössern auf den Spitzen der Berge und durch einige feste Städte geschützt, allein mit beständiger Wachsamkeit und Bereitwilligkeit zum Kampfe behauptet werden konnte. Dabei beging er noch die Unklugheit, daß er beim Antritt des Reiches die Obhut über mehrere Burgen und Schlösser den Rittern, welche sie bis dahin tapfer und unter beständigen Gefahren wider die Heiden vertheidigt hatten, nahm und an Ritter aus seinen französischen Grafschaften, welche mit ihm nach dem gelobten Lande gekommen waren, verlieh, gegen das Beispiel seiner beiden Vorfahren im Reiche, deren erste königliche Handlung gewesen war,

die von ihrem Vorgänger ertheilten Lehen zu bestätigen. So kam es denn auch, daß während seiner Regierung im Innern des Reiches, wie in Antiochien, Tripolis und Edessa mannigfaltige Parteiungen und Streitigkeiten entstanden, die Fulco nicht immer beilegen konnte, oft auch nicht wollte; mehr nur die Gefahr der zahlreichen und mächtigen Feinde des Reiches von außen erzwang eine gewisse Ordnung und Einigkeit zwischen dem Könige und den mächtigen Vasallen und Großen des Reiches. Jedoch nicht so fast dieser erzwungenen Ordnung und Einigkeit hatten die Christen die Ruhe, deren sie während eines großen Theiles der Regierungszeit des Königs Fulco genossen, zu verdanken, als vielmehr den Unruhen, von welchen das Reich von Bagdad wiederum nach dem Tode des Sultans Mahmud erschüttert wurde; denn an jenen inneren Kriegen nahmen alle Fürsten der Ungläubigen Antheil, und Zenki, der furchtbarste Feind der Christen, war darin so sehr verwickelt, daß er des Streites wider das Kreuz wenig gedachte. Auch die Verwirrung in den kirchlichen Angelegenheiten des gelobten Landes war unter dem schwachen Könige Fulco viel bedenklicher geworden. Allein durch die Erbauung vieler Burgen und Schlösser auf Berghöhen und an andern bequemen Oertern, sowohl um Askalon zu bedrängen und den muselmännischen Caravanen nachzustellen, als auch die Straßen der christlichen Pilger zu sichern, stiftete Fulco seinem Reiche ein Denkmal; unter der Regierung keines andern Königs von Jerusalem wurden so viele und bedeutende Burgen erneuert oder gebaut, als unter der seinigen. Die ohnehin nicht günstigen Verhältnisse des Königreichs von Jerusalem, namentlich im Hinblick auf Zenki, dessen Macht sich täglich mehrte, wurden noch düsterer durch den Tod König Fulco's, der, einem Hasen nachsetzend, mit dem Pferde stürzte, und sich so schwer am Haupte verwundete, daß er nach drei schmerzlich hingebrachten Tagen, im November des Jahres 1143, starb. Fulco hinterließ zwei Söhne, Balduin, seinen Nachfolger auf dem Thron, von dreizehn, und Amalrich von sieben Jahren. Für Balduin III. führte, so lange er minderjährig war, seine Mutter Melisende, eine verständige und kluge Frau, die Regierung. Vgl. Geschichte der Kreuzzüge nach morgenländischen und abendländischen Berichten von Fr. Wilken, 2. Thl. Geschichte der Hohenstaufen und ihrer Zeit von Fr. Raumer, Bd. I. [Fritz.]

Fulda, Kloster und Schule. Was Monte Casino für Italien, St. Gallen für Südteutschland und Corvey für Nordteutschland, das ist Fulda für Mittelteutschland, eine Pflanzstätte des Christenthums, eine Wiege der Wissenschaften und Künste, ein Heerd der Civilisation und Cultur. Unter den großen Stiftungen des Apostels der Teutschen ist Fulda die größte, unter den vielen segensreichen Anstalten desselben die segensreichste geworden. Als Bonifacius den größten Theil Teutschlands zum Christenthume bekehrt, viele Kirchen und Klöster gestiftet und vier Bischofssitze neu errichtet hatte, ging er damit um, ein neues Kloster, größer als alle bisherigen, zu gründen. Einer seiner Schüler, der hl. Sturm, welchen er in Bayern gewonnen und in Fritzlar hatte erziehen lassen, kam ihm dabei, wie ein von Gott ausersehenes Werkzeug, trefflich entgegen. Das Kloster sollte an einem einsamen, gegen die Ueberfälle der heidnischen Sachsen gesicherten Orte angelegt werden, und nach einem strengen Leben in der Einöde sehnte sich Sturm. Bonifacius sandte ihn deßhalb von Fritzlar mit zwei Gefährten in die Wildniß des Urwaldes, welcher Buchonia hieß, damit sie dort einen geeigneten Ort ausspähen möchten. Mit der größten Sorgfalt und Umsicht mußten sie den Boden, die Lage, die Höhen und Thäler, die Quellen und Bäche beobachten. Ein Platz, da wo jetzt das Städtchen Hersfeld liegt, welchen sie nach dreitägiger Wanderung als geeignet entdeckt hatten, sagte dem Bonifacius wegen der Nähe der sächsischen Grenze nicht zu und die Entdeckungswanderung mußte von neuem beginnen. Endlich fand Sturm einen Ort, welcher allen Anforderungen des Bonifacius entsprach und damals Eihloha genannt wurde. Carlmann schenkte dem Bonifacius diesen

Ort mit einem Gebiete von viertausend Schritten ins Gevierte. Am 12ten Januar 744 nahm Bonifacius denselben mit sieben Genossen feierlich in Besitz und nun begann der Bau der Kirche und des Klosters. Drei Jahre wurde mit rastloser Thätigkeit gearbeitet. Als der äußere Bau vollendet war, dachte Bonifacius an die innere Einrichtung des Klosters. Er sandte den Sturm mit zwei Genossen nach Italien, um die dort blühenden Anstalten, besonders Monte Casino kennen zu lernen und den Geist der Frömmigkeit und Wissenschaft, so wie die dort bestehenden Einrichtungen nach Fulda zu verpflanzen. Ein Jahr blieb Sturm in Italien und bei seiner Rückkehr ernannte ihn Bonifacius zum Vorsteher und Ordner des neuen Klosters. Die Zahl der Klostergeistlichen wurde vermehrt; durch ihre eifrige Thätigkeit wurde die Gegend weiter und weiter urbar gemacht; geschickte Leute und Handwerker wurden herbeigezogen, neue Bauten und Cellen entstanden, und weithin durch die Gauen Germaniens hörte man von jetzt an den Namen Fulda nennen, und von nah und fern kamen Viele herbei, um die neue Schöpfung in der Wildniß zu schauen, um sich in der Nähe derselben niederzulassen oder Aufnahme in dem Kloster zu begehren. Eine doppelte Schule wurde daselbst eröffnet, eine innere für die Oblaten und Zöglinge des geistlichen Standes und eine Außenschule zur Erziehung und Bildung der Kinder für alle anderen Stände. Viele Jünglinge aus Bayern, Franken und Thüringen sandte Bonifacius dahin, um dort unterrichtet und erzogen zu werden. Die Schule gelangte zu hoher Blüthe und Carl der Große erkannte in ihr gar bald eine kostbare Perle seines Reiches. Er nahm sich ihrer deßhalb mit besonderer Vorliebe an und stellte sie, ihrer ausgezeichneten Leistungen wegen, schon im J. 787 allen andern als Musterschule vor, und legte auch den Grund zu der nachmals so berühmten Klosterbibliothek. Nicht bloß die Elemente des Wissens wurden hier gelehrt, sondern die Wissenschaft und Kunst, ihrem ganzen damaligen Umfange nach, fand in der Klosterschule Pflege und Förderung, besonders seitdem der berühmte Rhabanus Maurus ihr vorstand. Im J. 810 wurde er, kaum 26 Jahre alt, Rector der Schule und der Ruhm seines Namens zog von nah und fern Schüler herbei, und der Andrang war so groß, daß der bei weitem größte Theil keine Aufnahme dort finden konnte. Die Schule wurde bald der Mittelpunct der gelehrten Bildung in Teutschland, so wie Rhabanus der Träger der gesammten Wissenschaft der damaligen Zeit war. Als Rhaban 822 Abt des Klosters wurde, legte er auch den Grund zu einer eigenen Kunstschule, welche der dreizehnte Abt Hadamar vollendete. Es wurden gewisse Grundstücke und Einkünfte der Kämmerei des Abtes dazu bestimmt, daß sie, nach Anweisung des Abtes und Kämmerers jederzeit zur Verfertigung aller Arten von Kunstwerken, der Baukunst, der Sculptur, der getriebenen Arbeiten und Schnitzwerke verwendet werden sollten, und dem Kämmerer wurde zur Pflicht gemacht, dafür zu sorgen, daß diese Fabrik-Casse des Abtes nicht leer werde, so daß fortwährend Künstler beschäftigt und jüngere herangebiltet werden könnten. Wie durch Wissenschaften, so zeichneten sich auch viele unter den Klostergeistlichen durch Malerei und Bildnerei aus, da jeder nach seinen Gaben und Neigungen angemessene Beschäftigung fand. „Keine Art der Beschäftigung," sagt Brower, „durch welche der Geist Nahrung finden und dem öffentlichen Wohle geholfen werden kann, verschmäheten jene Träger der göttlichen Weisheit der Vorzeit, sondern jeden Augenblick, welchen ihnen ihre kirchlichen Pflichten frei ließen, verwandten sie auf das Studium der Wissenschaften, die Pflege der schönen Künste, und das Lesen oder Hören der hl. Schriften. Einige dictirten oder schrieben Commentare zur hl. Schrift des alten und neuen Testaments; Andere übernahmen die Arbeit des Uebersetzens und Erklärens; Andere unter ihnen veranstalteten Anthologien aus denselben und den Schriften der Väter; Andere suchten das Verständniß derselben durch Sammlungen von Parallelstellen zu erleichtern. Viele unter ihnen gaben durch die Schärfe ihrer Erörterungen, die Feinheit ihrer Begriffsbestim-

mungen und Eintheilungen, und die Richtigkeit ihrer Schlüsse Beweise von Weisheit und Gelehrsamkeit, wie sie damaliger Zeit kaum irgendwo anders gefunden wurden. Wem nicht Geistesgaben genug verliehen waren, um in Wissenschaften und Künsten die höchste Stufe zu erreichen, dem wurde es doch nicht schwer, einen ehrenvollen Platz in den zweiten oder dritten Reihen zu behaupten. Diese gingen den erstern an die Hand, und bereiteten ihnen die Hilfsmittel, indem Einige die Verzierungen und Initialen auf Pergament malten, Andere die Handschriften mit kostbaren Einbänden versahen, noch Andere die Bücher liniirten und mit Mennig und Röthel die großen Buchstaben am Anfange der Verse und Absätze schrieben. Noch Andere schrieben das, was nur so flüchtig auf Zettelchen hingeworfen und dictirt war, ins Reine und ordneten dasselbe genau und zierlich." Neben den höchsten, geistigen Beschäftigungen fand auch die gröbste Feldarbeit, so wie das niedrigste Handwerk einen ehrenvollen Platz um und in dem Kloster; die Geistlichen gingen mit ermunterndem Beispiele voran, indem sie nach der Regel des hl. Benedict ihre Zeit zwischen geistiger Beschäftigung und körperlicher Arbeit theilten. Nicht in dem Kloster fanden alle ihre Wohnung, sondern es wurden ihnen Plätze in der Nähe desselben zur Urbarmachung angewiesen. An diesen Plätzen, wo anfangs eine kleine Celle mit einem Gärtchen angelegt wurde, siedelten sich nach und nach andere Anbauer an, größere Stücke Landes wurden urbar gemacht, das Gehölz wurde ausgerodet und so entstanden die Dörfer um Fulda, deren Ursprung aus Mönchscellen noch jetzt deutlich in ihren Namen erkannt wird. Das Besitzthum des Klosters mehrte sich in dieser Weise durch die Betriebsamkeit und den Fleiß der Bewohner oder Angehörigen desselben, aber bedeutender wurde dasselbe noch durch die zahlreichen Schenkungen der Fürsten und Vornehmen des Landes. Hatte Carlmann gleich Anfangs einen Grundbesitz von so bedeutendem Umfang für das Kloster bewilligt, so standen ihm Pipin und Carl d. Gr. an Freigebigkeit für dasselbe nicht nach, und durch die reichen Schenkungen vieler Bischöfe und unzähliger anderer geistlicher und weltlicher Wohlthäter gelangte das Kloster in kurzer Zeit zu solchem Wohlstande, daß seine Besitzungen sich über einen großen Theil Teutschlands erstreckten. Weiter aber als die Besitzungen erstreckte sich der geistige Segen des Klosters. Schon unter Sturm hatte sich die anfängliche Siebenzahl der Mönche bis auf vier hundert vermehrt; und durch Rhabanus blühte dort eine Gelehrtenschule auf, aus welcher die ausgezeichnetsten Männer hervorgingen. Außer den vielen eifrigen und gelehrten Priestern, welche von dort in andere Klöster verpflanzt wurden, oder als Missionäre für die Verbreitung des Christenthums wirkten, zählt man eilf Erzbischöfe, eben so viele Bischöfe und vierzehn Aebte auf, welche in Fulda Bildung und Unterricht empfangen hatten; und nicht Geistliche allein wurden dort erzogen, sondern auch viele andere Männer, welche nachher als Räthe und Kanzler der Fürsten, als königliche Sendboten und Richter die bedeutendsten Stellen bekleideten, und die dort gewonnene Bildung in immer weiteren Kreisen verbreiteten. Vgl. Bonifacius der Apostel der Teutschen. Nach seinem Leben und Wirken geschildert von J. Ch. A. Seiters. Mainz 1845. Cap. 11. S. 454—484. [Seiters.]

Fulgentius Ferrandus, gelehrter Diacon zu Carthago im sechsten Jahrhunderte, Freund und Zeitgenosse des hl. Fulgentius von Ruspe (s. d. A.), eine aus den damals die africanische Martyrerkirche durch Standhaftigkeit und schätzbare Schriftwerke auszeichnenden Zierden, theilte unter der Regierung des arianischen Vandalen-Königs Thrasamund mit dem Clerus und den africanischen Bischöfen das Loos des Exils auf der Insel Sardinien, wo er zu Cagliari im Kloster des hl. Martyrers Saturninus unter Fulgentius von Ruspe ein klösterliches Leben führte, und kehrte nach Thrasamunds Tod, da der neue König Hilderich 523 die verbannten Cleriker und Bischöfe zurückrief und die katholischen Kirchen wieder öffnen ließ, nach Africa zurück, wo er nun den Grad eines Diacons der Kirche von Carthago

erhielt, nach dem Beispiel seines Meisters Fulgentius von Ruspe die Strenge des klösterlichen Lebens immer beibehielt und um 550 starb. Er war einer der Ersten, welcher sich in dem sogenannten Dreicapitelstreit (s. d. A.) gegen die Verdammung der drei Capitel entschieden und eifrig aussprach. Veranlassung dazu gab ihm die vielleicht von Papst Vigilius selbst herrührende Aufforderung der römischen Diacone Anatolius und Pelagius, ein Gutachten über diese Sache abzugeben. Fulgentius Ferrandus erklärte sich hierauf freimüthig gegen die Annahme des Edictes, worin Kaiser Justinian (544) die drei Artikel verdammte und das er den Patriarchen zur Unterzeichnung zugesendet hatte, mit dem Bedeuten, daß im Falle der Weigerung Absetzung und Exil folgen werde. Wenn man das retractirt, antwortete er, was ein allgemeines Concil gethan hat, so stehen selbst die Beschlüsse der Synode von Nicäa nicht mehr fest; die allgemeinen Kirchenversammlungen, besonders die von der römischen Kirche approbirten, haben eine solche Autorität, daß sie den ersten Platz nach den hl. Schriften einnehmen „secundæ auctoritatis locum post canonicos libros tenent“ und man ist nicht weniger verpflichtet, ihnen zu gehorchen, als wie der hl. Schrift zu glauben; ferner soll und kann man die Verstorbenen ebenso wenig von der christlichen Gemeinschaft mehr ausschließen, wie man die in der Excommunication Verstorbenen nicht mehr absolviren kann; schließlich rügt er freimüthig das Verfahren des Kaisers, bemerkend, es stehe einem einzelnen Menschen nicht zu, seiner Schrift durch die Unterzeichnung Vieler ein Ansehen zu verschaffen, welches die katholische Kirche nur der hl. Schrift beilege, vielmehr soll ein katholischer Verfasser einer Schrift die Meinung Anderer, die nach Wahrheit streben, geduldig ertragen und bereit stehen beizustimmen, wenn Besseres vorgebracht wird. Da Fulgentius schon 550 starb und die Verdammung der drei Capitel durch die Synode von Constantinopel erst 553 Statt fand, so entging er der Gefahr, sich wie andere Africaner in Folge dieser Verdammung in das Schisma zu verwickeln. Außer der Dreicapitelstreitsache betheiligte sich Fulgentius Ferrandus auch in einer andern Controverse, welche zu seiner Zeit gleichfalls mit großem Eifer verhandelt wurde, ob man nämlich ohne Verletzung der katholischen Incarnationslehre den Satz: „Einer oder Eine Person der Trinität hat gelitten“ annehmen könne; er vertheidigte diesen Satz, hält es jedoch für besser, hinzuzufügen „hat im Fleische gelitten, das er angenommen,“ und mit dieser Präcaution könne man sogar sagen, die Gottheit habe gelitten. In diesem Betreff und in diesem Sinne sind sein Brief an Severus Scholasticus zu Constantinopel und ein anderer an den schon erwähnten römischen Diacon Anatolius abgefaßt. Sonst besitzen wir von ihm noch zwei Briefe an den hl. Fulgentius von Ruspe, ein Bruchstück eines Briefes über die Trinität an Eugippius (s. d. A.); wahrscheinlich ist er auch der Verfasser des Lebens des hl. Fulgentius von Ruspe (s. bei den Bolland. ad 1. Jan.); insbesondere hat er sich bekannt gemacht durch noch zwei andere Schriften a) durch eine aus schon früher vorhandenen Canonen-Sammlungen gezogene Zusammenstellung des größten Theils der griechischen und africanischen Synodalbeschlüsse in 232 nach Materien abgetheilten Capiteln („Breviatio canonum“); b) durch seine christlichen Lebensregeln für den Comes Reginus, der wahrscheinlich Statthalter vom nördlichen Africa werden sollte. Darin gibt er dem Comes folgende sieben Regeln, die er weitläufig entwickelt: 1) Gratiæ Dei adjutorium tibi necessarium per singulos actus crede. 2) Vita tua speculum sit, ubi milites tui videant, quit agere debent. 3) Non praeesse appetas, sed prodesse. 4) Dilige rempublicam sicut te ipsum. 5) Humanis divina praepone. 6) Noli esse multum justus. 7) Memento te esse Christianum. Eine Streitschrift von ihm gegen die Arianer und andere Häretiker hat Angelo Mai, Coll. nov. script. vet. t. III. herausgegeben. Was den Styl des Fulgentius Ferrandus anbelangt, so ist derselbe einfach und klar, störend aber wirken seine häufigen Anspielungen und Geist- und Witzfunken. Achill Tatius gab zuerst einen Theil

seiner Schriften heraus 1518; Peter Pithoeus zuerst die „Breviatio canonum“ Paris 1588 und Sirmond die zwei Briefe an Fulgentius von Ruspe. Alle Werke des Ferrandus, mit Noten beleuchtet, edirte der durch mehrere ähnliche Arbeiten rühmlich bekannte Jesuit Peter Fr. Chifflet, Divion 1649. Eigens erschien die Canonensammlung noch zu Paris 1628, edirt von Chr. Justellus, und in der Bibliothek des alten canonischen Rechts von H. Justellus t. I. — S. Dupin, nouvelle Biblioth. t. V. p. 29—34, Mons 1691; Cave, historia literaria, Basil. 1741, t. I. p. 514; Sardagna, Indiculus Patrum, Radisb. 1772, p. 99. [Schrödl.]

Fulgentius, Bischof von Ruspe in Africa. Fulgentius, geboren im J. 468 in der nordafricanischen Stadt Telepte, stammte aus einer vornehmen Familie ab und erhielt auch eine sorgfältige Erziehung. Marianna nämlich, seine Mutter, die früh Wittwe ward, bildete sorgfältig sein Herz zur christlichen Frömmigkeit, und übergab ihn, um seinen Geist mit den nöthigen Kenntnissen zu bereichern, geschickten Lehrern in den Unterricht. Bewunderungswürdig waren seine schnellen Fortschritte; vorzüglich erwarb er sich vollkommene Kenntniß der griechischen Sprache, die er mit eben so großer Leichtigkeit als Reinheit redete. Noch in früher Jugend wurde er wegen seiner Kenntnisse, seiner Geschäftsgewandtheit und seines edeln Charakters zum Procurator seiner Vaterstadt erhoben. Allein in kurzer Zeit war er dieses Amtes überdrüssig; eine von Jugend auf vorherrschende Neigung zur Einsamkeit trieb ihn in ein Kloster, aus dem die Thränen und das Wehklagen seiner bekümmerten Mutter ihn nicht zu bringen vermochten. Der Bischof Faustus hatte ihn nur ungerne in das Kloster in Byzacene aufgenommen, doch bald überzeugte er sich von dem Berufe des jungen Novizen, der sich fortan nur mehr mit himmlischen Dingen beschäftigte. Die strengsten Bußübungen waren seine süßeste Wonne; er untersagte sich gänzlich den Gebrauch des Weins, des Oels und alles dessen, was den Gaumen kitzeln mag. Die damaligen Verfolgungen gegen die Katholiken nöthigten den Faustus zu fliehen, und auch Fulgentius begab sich auf dessen Rath in ein benachbartes Kloster, in welchem er in Vereinigung mit dem dortigen Abte Felix die Aufsicht über die Mönche führte und sie unterrichtete. Die Ruhe jedoch, deren diese beiden Aebte genossen, wurde bald durch einen Einfall der Numidier, welche das ganze Land verheerten, gestört; sie mußten deßhalb fliehen, hatten aber auf öffentlicher Straße nach Sicca-Veneria das Unglück, den Häschern in die Hände zu fallen, die ein arianischer Priester gegen sie ausgeschickt hatte. Dieser hielt sie nämlich für vermummte Bischöfe der Katholiken und besorgte, sie möchten seine Glaubensgenossen zum orthodoxen Glauben zu bewegen suchen. Unmenschliche Mißhandlung wurde den beiden Bekennern zu Theil, Bart und Haupthaare wurden ihnen abgeschnitten, und ganz mit Wunden bedeckt und schändlich entblößt wurden sie zurückgeschickt. Fulgentius faßte nun den Entschluß, nach Aegypten zu reisen, um unter den dortigen Mönchen sich noch mehr in der Abtödtung zu üben. Sein Schiff landete in Sicilien, und Eulalius, Bischof von Syracus, machte ihn von dieser Reise abwendig, indem er ihm vorstellte, das Land, in welches er gehen wolle, sei durch treulose Spaltung von der Gemeinschaft des hl. Petrus getrennt. Nach verschiedenen Reisen, die Fulgentius sofort unternommen, namentlich auch nach Rom, kehrte er ums Jahr 500 in sein Vaterland zurück, baute ein neues Kloster und ward, wiewohl gegen seinen Willen, zum Priester, und im J. 508 zum Bischof von Ruspe, einer ansehnlichen Stadt in der Provinz Byzacene, geweiht. Auch in dieser neuen Stellung behielt er seine mönchische Lebensart bei, widmete sich übrigens dem bischöflichen Amte mit allem Eifer. Weil aber seine Erhebung auf den bischöflichen Stuhl dem allgemeinen Befehle des vandalischen Königs Thrasamund, keine katholischen Bischöfe zu wählen, entgegen war, so wurde Fulgentius mit vielen andern Bischöfen nach Sardinien verwiesen. Hier stand er, wenn gleich der jüngste, in ungemein hoher

Achtung. Bei den brüderlichen Berathungen der Bischöfe wurde er zu Rathe gezogen, ihm ward die Ausarbeitung der gemeinschaftlichen Beschlüsse aufgetragen; er mußte auf die Briefe der ausländischen Bischöfe antworten; die Betrübten kamen dahin, Trost zu suchen, die Armen fanden da gewisse Unterstützung in ihren Nöthen, die Landeseinwohner nahmen zu ihm als dem allverehrten Rathgeber ihre Zuflucht, und seine Antworten nahmen sie als Endurtheil ihrer Zwistigkeiten an. Schon zwölf Jahre hatte die Verweisung der Bischöfe gedauert, da ließ Thrasamund den Fulgentius nach Carthago kommen, um ihm als demjenigen, der als der gelehrteste der Orthodoxen gepriesen wurde, verschiedene Fragen über streitige Glaubenslehren zur Beantwortung vorzulegen. Fulgentius beantwortete die schriftlich vom Könige ihm vorgelegten Fragen, sowie auch jene, die ihm bloß vorgelesen und nicht einmal zur Abschrift waren übergeben worden, mit Fertigkeit, Gründlichkeit und gewohnter Schonung. Auf dieses hin gestattete ihm der König in Carthago zu bleiben. Hier arbeitete er nun unaufhörlich dahin, die Gläubigen zu befestigen, und die Spitzfindigkeiten der Irrlehrer in ihrer Blöße darzustellen, und die Kirche von Carthago sah von Tag zu Tag den Eifer und die Anzahl ihrer Kinder sich vermehren; aber auch die arianischen Bischöfe sahen bald ein, welche Gefahr bei längerer Anwesenheit des Fulgentius zu Carthago ihrer Partei erwachse; sie beklagten sich deßhalb bitter bei Thrasamund, schilderten ihm Fulgentius als einen gefährlichen Mann und wußten so viele ränkevolle Triebfedern in Bewegung zu setzen, daß er im J. 520 wieder nach Sardinien verwiesen wurde. Nach dem Tode Thrasamunds 523, unter König Hilderich, durften die Verwiesenen zurückkehren, und als das Schiff, auf dem sie fuhren, zu Carthago landete, frohlockte die Stadt in heiliger Freude; das Gedränge des Volkes um die Bischöfe und besonders um den Fulgentius war so groß, daß diesen einige Männer umgeben und beschützen mußten, damit er nicht erdrückt werde. Obgleich der Regen in Strömen herabfiel, zerstreute sich die Menge nicht; und die angesehensten Männer zogen ihre Oberkleider aus, um das entblößte Haupt des geliebten Oberhirten gegen den Regen zu decken. Nicht geringer war die Freude der Ruspenser und aller, durch deren Gebiet den Fulgentius der Weg von Carthago nach Ruspe führte; von allen Seiten zog ihm das Volk unter Danksagungen gegen Gott mit Fakeln und Baumzweigen entgegen. Von nun an lebte er unter seinen Gläubigen in Ruhe vor Verfolgungen, in Treue und Eifer für ihr Wohl. Als er sein Ende herannahen fühlte, zog er sich heimlich in ein Kloster der kleinen Insel Circina zurück, um sich zur großen Reise in die Ewigkeit vorzubereiten. Noch strenger als vorher wurden seine Abtödtungen, noch reichlicher als sonst floßen seine Thränen und noch länger und inbrünstiger als vorhin beharrte er jetzt im Gebete. Allein bald entdeckte die Liebe seiner Geistlichkeit, seiner Mönche und Schüler den Aufenthalt ihres von ihnen so hoch verehrten Vaters. Ihren vereinten Bitten vermochte Fulgentius nicht zu widerstehen; er ging mit ihnen wieder zu seiner Kirche und in sein Kloster zurück. Nach einer zweimonatlichen sehr schmerzhaften Krankheit, in der er jedoch beständig die Worte wiederholte: „Herr verleihe mir jetzt die Geduld und nachher die Verzeihung," starb er am ersten Tage des Jahres 533, nachdem er zuvor sein Vermögen unter die Waisen, Wittwen und Fremdlinge, und auch zum Theil unter seinen Clerus vertheilt hatte. Das Andenken des Heiligen ehrt die Kirche am 1. Januar. Fulgentius, der Augustinus seines Jahrhunderts genannt, gehört unter die angesehenern kirchlichen Schriftsteller. Von einigen seiner Werke sind jedoch bloß Fragmente auf uns gekommen. Die vorzüglichsten seiner Schriften, meistens polemischen Inhalts, sind: 1) drei Bücher an Monimus. Er erklärt darin seinem Freunde die Lehre des hl. Augustinus über die Vorherbestimmung. 2) Ein Buch gegen die Arianer, in welchem zehn von denselben in Betreff der Gottheit Jesu gemachte Einwürfe von dem Heiligen beantwortet und widerlegt werden. 3) Ueber den nämlichen

Gegenstand drei Bücher an den König Thrasamund. In dem dritten verbreitet sich Fulgentius vorzüglich über den Lehrbegriff der Kirche von der Menschwerdung Jesu. 4) Zwei Bücher über die Vergebung der Sünden. 5) Drei Bücher über die Vorherbestimmung und Gnade Gottes. 6) Ein Buch über den Glauben. 7) Ein Buch über die Frage, ob der hl. Geist bloß von dem Vater, oder von dem Vater und Sohn ausgehe. Dieses letztere Buch ist jedoch verloren gegangen. Nebst einigen Homilien erübrigen von Fulgentius Schriften auch noch 18 Briefe, die eben so füglich Abhandlungen über Gegenstände der christlichen Moral, Ascese und Dogmatik genannt werden können. Alle diese Schriften verrathen einen Mann, der, mit großem Scharfblicke begabt, seine Gedanken lichtvoll darzustellen und kurz zu fassen wußte. Isidorus sagt von ihm: in confessione fidei clarus, in scripturis divinis copiose eruditus, in loquendo dulcis, in docendo ac disserendo sublilis. Die vollständigste Ausgabe seiner Werke ist die von Dr. Mangeant unter dem Titel: opera S. Fulgentii Ruspensis Episc., quæ sunt publici juris omnia. Par. 1684. 4. Vgl. Acta sanctor. Jan. T. I. p. 32—45. Cave, hist. lit. script. eccl. T. I. p. 1373—78. Schröckh, Kirchengesch. 18. Thl. Locherer, Kirchengesch. 5. Thl. Stolberg, Geschichte der Religion Jesu Christi, Bd. XIX. 1. Abthl. Buttler, Leben der Väter und Martyrer ꝛc. von Dr. Räß und Weis, Bd. I. Gfrörer, Kirchengesch. Bd. II. 2. Abthl. Bähr, Gesch. der römischen Literatur. [Fritz.]

Fullo, Petrus, Häresiarch von der Secte der Monophysiten, befand sich in einem Kloster, in welchem er das Geschäft eines Walkers (fullo, γναφεύς) besorgte. Aus diesem vertrieben, weil er als Eutychianer die Synode von Chalcedon bekämpfte, wurde er später Priester zu Chalcedon an der Kirche der hl. Bassa. Von hier aus gleichem Grunde verjagt, kam er nach Constantinopel, wo er die Gunst des Patricius Zeno gewann. Nachher erscheint er zu Antiochien. Er beschuldigte den dortigen Patriarchen Martyrius, ein Nestorianer zu sein, und erregte Unruhen. Er sprach Anathema denen, die leugneten, daß Gott gekreuzigt sei und fügte dem „Dreimalheilig" bei: „der du für uns gelitten hast." Daher die Secte der Theopaschiten. Martyrius verwandte sich persönlich zu Constantinopel bei Kaiser Leo gegen ihn, der Kaiser nahm den Martyrius in Schutz. Als aber dieses nicht fruchtete, Zeno den Petrus hielt, die Verwirrung in Antiochien zunahm, dankte Martyrius ab (471). Fullo bemächtigte sich des Patriarchenstuhles. Gennadius, Patriarch von Constantinopel, aber bewirkte mit Unterstützung des Kaisers Leo den Zusammentritt einer Synode zu Antiochien, welche den Fullo entsetzte. Derselbe wurde durch ein Edict des Kaisers in die Oasis verbannt. Basiliscus, welcher den Kaiser Zeno auf eine Zeit lang vertrieben (476—477), rief den Petrus nach Antiochien zurück. Dieser ernannte einen gewissen Johannes zum Bischofe von Apamea. Die Bewohner dieser Stadt nahmen ihn nicht an; Johannes kehrte nach Antiochien zurück, verdrängte seinen Patron Fullo und saß ungefähr drei Monate als Patriarch. Johannes, gleichfalls durch eine Synode entsetzt, hatte zum rechtgläubigen Nachfolger Stephanus (478). Als dieser im J. 479 von den Monophysiten ermordet wurde, folgte ihm ein jüngerer Stephanus. Kaiser Zeno aber verbannte den Fullo nach Pityus. Stephanus starb nach drei Jahren (482). Sein Nachfolger war Calendio. Dieser wurde nach zwei Jahren vertrieben; Fullo vom Kaiser Zeno auf Betreiben des Acacius von Constantinopel zu Antiochien wieder eingesetzt (484). Papst Felix II. aber sprach auf einer Synode von 42 Bischöfen zu Rom über Fullo und seine Anhänger die Absetzung und Ausschließung aus. Fullo hielt sich unter dem Schutze des Kaisers, und fuhr fort, nach Kräften die Kirche zu verfolgen. Er starb im Jahre 486. Vgl. Liber. brevi. Theod. Lector. Theoph. chron. epist. P. Simplicii et Felicis II. [Gams.]

Fundatio beneficii, s. Beneficium ecclesiasticum.

Fünfkirchen (quinque ecclesiæ), Bisthum in Ungarn, magyarisch Pecs, im Baranyer-Comitat, am Metsec- (Jacobs-) Berg, am rechten Ufer der

Donau. Die Zeit der Stiftung desselben reicht hinauf bis in das achte Regierungsjahr des hl. Stephanus, Königs von Ungarn (1009), der sich um die Christianisirung seines Landes so hoch verdient gemacht und dasselbe in zehn oder eilf Bisthümer eingetheilt hat. Nach Timon (Epitome chron. p. 2) wäre unser Fünfkirchen das fünfte von Stephan gegründete Bisthum und hätte daher seinen Namen erhalten, was indeß eine durchaus unbegründbare Annahme ist. Mehr Wahrscheinlichkeit hat die Angabe in den Annal. Reg. von Praius (P. I. p. 22) für sich, daß die Benennung von den fünf christlichen Kirchen herkomme, die schon früher hier in der Nähe bestanden und nachmals von den eindringenden heidnischen Ungarn zerstört worden sein sollen. Nach der Stiftungsurkunde war Bonipertus, Kaplan und treuer Rathgeber Stephans, der erste Bischof von Fünfkirchen, der sich auch durch seine Schule, damals die dritte in Ungarn, berühmt machte. Cf. Stephan Katona, historia critica regum Hungariæ stirpis Arpadianæ, Pestini 1779, T. I. p. 150—160. Daß Fünfkirchen das alte Peucia sei, ist unrichtig. Vgl. den Art. Ungarn. [Fehr.]

Fürbitte, Suffragium, Intercessio, ist ein Bittgebet, in welchem der Betende nicht für sich selbst, sondern für Andere bittet. Die für einander Betenden sind zunächst die Mitglieder der Kirche. Da diese in drei Reiche gegliedert ist, als streitende, leidende und triumphirende existirt, so erscheint das gegenseitige Verhältniß ihrer Glieder in mehrfacher Gestalt: es besteht ein Verhältniß zwischen den Gliedern der streitenden Kirche unter einander, ein Verhältniß der streitenden Kirche zu der leidenden, oder bestimmter Glieder in jener zu bestimmten in dieser u. s. w. Darnach ist auch die Fürbitte, von welcher hier die Rede, mehrfach gestaltet. Sie ist 1) gegenseitige Fürbitte der Glieder der streitenden Kirche (der Kirche auf Erden), wohin auch gehört die Fürbitte der Gläubigen für andere auf Erden lebende Menschen; 2) Fürbitte der streitenden Kirche für die leidende oder auf Erden lebender Christen für solche Christen, welche sich im Fegfeuer befinden; 3) der Heiligen für die noch streitenden und leidenden Christen. Gegenstand des Wunsches ist bei all diesen Arten der Fürbitte die Gnade Gottes, Rechtfertigung, Heiligung und Beseligung, das Seelenheil und dabei auch die Mittel zur zeitlichen und leiblichen Existenz, kurz Dasselbe, um was im Vaterunser gebeten wird, welches Alles enthält, was wir von Gott erbitten können. Um was die Gläubigen auf Erden für einander und für die Ungläubigen bitten, sprechen am deutlichsten aus die Gebete am Charfreitag, wie nicht minder die im Missale unter den Orationes diversæ enthaltenen Formeln für mehrfache Fürbitten; der Ritus des Gottesdienstes für Verstorbene lehrt, um was die Gläubigen Gott für die Seelen im Fegfeuer bitten; was wir endlich durch die Fürbitte der Heiligen vermittelt wünschen, ist ausgesprochen in den Officien, welche wir zu Ehren der Heiligen feiern, in Litaneien, wo wir die Heiligen um ihre Fürbitte anrufen 2c. Es ist, wie gesagt, immer Eins und Dasselbe: das Reich Gottes und dessen Gerechtigkeit und die Bedingungen zu dessen Bestande. — Ein Blick in die Liturgie der Kirche zeigt, es gelte der Kirche die Fürbitte als wesentliches Moment der Heilsöconomie. Womit nicht gesagt sein will, dieselbe sei absolut nothwendig, so daß nur selig werden könnte, wer sowohl selbst für Andere betet als auch durch die Fürbitte Anderer unterstützt wird. In dieser Weise d. h. absolut nothwendig sind nur der Glaube und die Taufe, als diejenigen Momente in der Heilsöconomie, ohne welche diese gar nicht wäre, ohne welche es nicht nur nicht dieses bestimmte, sondern gar kein kirchliches Leben gäbe. Als wesentliches Moment aber der Heilsöconomie ist Alles zu betrachten, was nicht bloß hie und da, jetzt so, jetzt anders, in dem kirchlichen Leben zum Vorschein kommt, sondern eine beständige, bleibende Erscheinung oder Bestandtheil desselben ist, alle jene Acte, Verrichtungen, Gebräuche, ohne welche das kirchliche Leben keinen Augenblick ist. Dahin nun gehört die Fürbitte, gehört jener Theil des Cultus, welcher die Für-

bitte als Thatsache voraussetzt. So daß, wer ganz vom Geiste der Kirche beseelt ist und in diesem Geiste wirkt, nie unterlassen wird, sowohl selbst für Andere zu beten, als auch die Heiligen um ihre Fürbitte anzurufen. — Welche dogmatische Anschauung im Allgemeinen diesem Bestande und Gebrauche der Fürbitte in der Kirche zu Grunde liege, ist klar; es ist der Gedanke, die Mitglieder der Kirche bilden dermaßen ein organisches Ganzes, daß, wie man zu sagen pflegt, Alle für Einen und Einer für Alle sei, und so Einer für den Andern leiden und wirken könne. Was nur nicht so zu verstehen ist, als ob das Fürsichsein, Selbstthun und eigene Verantwortlichkeit der Einzelnen aufgehoben wäre. Beides, das Fürsichsein eines Jeden und das Füreinandersein Aller, besteht neben oder vielmehr in einander. Diese Anschauung hat Anfechtungen erlitten. Hauptsächlich hat man sich daran gestoßen, daß unsere Fürbitte den Seelen im Fegfeuer, und die Fürbitte der Heiligen uns selber nützen solle. Darum, zugleich aber auch um die dogmatische Wahrheit rein zu erhalten, hat das Concil von Trient die alte Kirchenlehre über diesen Gegenstand aufs Neue ausgesprochen. Hinsichtlich des Ersten hat es erklärt, es gebe ein Fegfeuer, und die daselbst festgehaltenen Seelen werden durch die Fürbitten der Gläubigen, hauptsächlich aber durch das gottgefällige Opfer des Altars unterstützt, und hat deßhalb den Bischöfen aufgetragen, dafür zu sorgen, daß die Fürbitten der noch lebenden Gläubigen, Meßopfer, Gebete, Almosen und andere Werke der Frömmigkeit, welche durch die lebenden für die hingeschiedenen Gläubigen zu geschehen pflegen, nach Anordnung der Kirche fromm und eifrig verrichtet werden (Sess. XXV. Decr. de purg.; vgl. Sess. XXII. de sacrif. Missæ, cap. 2, can. 3). Worin jene Unterstützung bestehe, ist wohl nicht schwer zu sagen. Ohne Zweifel haben die Theologen Recht, wenn sie Erleichterung der Schmerzen, Erhöhung der Zuversicht und Freude, und Abkürzung der Buße nennen. In Betreff des Zweiten hat das Concilium erklärt, die Heiligen, welche vereint mit Christo herrschen, bringen Gott ihre Gebete für die Menschen dar, weßhalb es gut und nützlich sei, dieselben demüthig anzurufen und sich an sie um Fürbitte, Unterstützung und Hilfe zu wenden, um durch Jesus Christus, den einzigen Erlöser und Heiland, der göttlichen Gnaden theilhaftig zu werden; Diejenigen hegen eine verwerfliche Ansicht, welche behaupten, daß die Heiligen nicht um Fürbitte anzurufen seien, daß dieselben für die Menschen nicht bitten, daß ihre Anrufung Götzendienst sei, gegen das Wort Gottes streite, die Ehre des Einen Mittlers, Christi, beeinträchtige, oder daß es thöricht sei, die im Himmel Herrschenden (um Hilfe) zu bitten (Sess. XXV. de invocat. etc.). Die Fürbitte lebender Menschen für einander ist in der hl. Schrift so oft erwähnt und so entschieden empfohlen, daß sie, ebenso wie das Gebet überhaupt, als wesentliches Moment der Heilsöconomie selbst von Denen anerkannt wird, mit deren Grundanschauung sich die Annahme jeglicher Fürbitte nicht verträgt. Die hl. Schrift heißt uns beten für alle Menschen, besonders für die Obrigkeit (1 Tim. 2, 1. 2.), für die Glaubensgenossen (Ephes. 6, 18. 19. Col. 4, 2. 3. 12.), für die Kranken (Jac. 5, 14.), für die Feinde (Matth. 5, 44. Luc. 6, 28.); der Apostel Paulus fordert die Christen beständig auf, für ihn zu beten (Röm. 15, 30. 2 Cor. 1, 11. Col. 4, 2. 3. 1 Theff. 5, 25. 2 Theff. 3, 1. Hebr. 13, 18.), sowie auch er ohne Unterlaß für die Gläubigen betet (Röm. 1, 9. 10.; 10, 1. Ephes. 1, 16. 17. Phil. 1, 4. 9. Col. 1, 3. 9. 1 Theff. 1, 2. 2 Tim. 1, 3.). Dem entsprechend begegnen wir den mannigfaltigsten Fürbitten. So bittet Stephanus für seine Mörder, die Christen zu Jerusalem für den verhafteten Petrus u. s. w. (Apg. 7, 59.; 12, 5.; vgl. Matth. 12, 22.; 17, 14. Luc. 7, 3. Joh. 2, 3.; 11, 3. 22 etc.). Nicht minder häufig auch im alten Testamente zu allen Zeiten. Abraham bittet für Sodoma, Lot für Zoar, Isaak für Rebecca, Moses für Pharao, für die Israeliten, David für seinen kranken Sohn, die Propheten sämmtlich für das Volk Israel u. s. w. (1 Mos. 18. 19. 25.

2 Mos. 8. 32 u. s. w.). — Ganz dieselbe Stellung und Bedeutung in der Heilsöconomie, auf demselben Grunde, haben auch die beiden andern Arten der Fürbitte. Was zuerst die Fürbitte für die Seelen im Fegfeuer betrifft, so ist ihr Gebrauch in der Kirche, ist namentlich die Darbringung des Meßopfers für die Hingeschiedenen durch die ältesten Liturgieen, Concilienacten und Schriften der Väter so klar und entschieden bezeugt (Nat. Alex. H. E. Saec. IV. Diss. 45. Loch, das Dogma der griechischen Kirche vom Purgatorium, Regensb. 1842), daß alle Versuche scheitern müssen, die hieher gehörige Lehre als zu irgend einer Zeit mißbräuchlich in die Kirche eingedrungen darzustellen, weßhalb auch Calvin, Daillé u. A. geradezu gestehen, dreizehn Jahrhunderte lang sei diese Lehre in der Kirche vorgetragen worden. Freilich lassen sie hiedurch sich nicht abhalten, vielmehr, wie es scheint, erst recht anspornen, dieselbe als falsch, verderblich, unchristlich zu erklären (l. c. vgl. Calv. Instit. III. 5 u. 10), womit bekanntlich die orthodoxen oder theologischen Protestanten bis auf den heutigen Tag zusammenstimmen. Dagegen ist von Seite der Katholiken mit Recht beharrlich geltend gemacht worden, daß man, auch abgesehen von der Tradition, woran jedoch als dem sichersten, klarsten, unumstößlichsten Beweis für die Christlichkeit und Wahrheit einer Lehre absolut festzuhalten ist (denn welche Lehre soll noch als christliche gelten, wenn nicht diejenige, welche von den Aposteln an in der Kirche vorgetragen worden?), daß man also, hievon auch abgesehen, die Lehre von der Fürbitte für die Verstorbenen so lange nicht aufgeben dürfe, als 2 Macc. 12, 42—45. unter den Urkunden der göttlichen Offenbarung stehe. Aber gesetzt auch, es wäre der Kritik nicht vollständig gelungen, was ihr in Wahrheit gelungen ist, die Canonicität genannten Buches festzustellen, so wäre dennoch für die Gegner unserer Lehre Nichts gewonnen. Erstens bezeugt die angeführte Stelle, wenn man in ihr auch ein nur historisches Zeugniß sieht, als Thatsache, daß die Juden für ihre Verstorbenen Gebet und Opfer darzubringen gewohnt gewesen — ein Gebrauch, der nirgends als Mißbrauch bezeichnet, nirgends getadelt wird. Zweitens mußte die Fürbitte für die Verstorbenen ein Bestandtheil des kirchlichen Lebens werden, auch wenn die Juden nichts davon gewußt hätten; sie beruht geradezu und unmittelbar auf christlicher Offenbarung. In der Gleichnißrede von Lazarus und dem reichen Prasser (Luc. 16, 19—31.) stellt uns Christus als evidente Wahrheit vor Augen, daß zwischen den Verstorbenen und Lebenden, sowie zwischen den Verstorbenen unter sich eine Verbindung, ein Verkehr stattfinde, der sich in Erinnerung, Erkenntniß, Wünschen und Bitten äußert. Nehmen wir hiezu die Erklärung bei Matth. 12, 32., daß Sünden auch noch jenseits nachgelassen werden, so ist unsere Behauptung bewiesen. Denn wenn wir, wie oben gezeigt, aufgefordert werden, für alle Menschen zu beten, so sind unter diesen natürlicher Weise alle jene verstanden, welche der Unterstützung durch Gebet wie bedürftig, so auch fähig sind, also namentlich diejenigen, welche verzeihbare Sünden haben. Verzeihbare Sünden aber haben, nach dem soeben Gehörten, nicht nur die auf Erden lebenden, sondern auch solche Menschen, welche von der Erde bereits geschieden sind. Folglich sind unter denjenigen, für welche wir zu beten aufgefordert werden, auch Verstorbene begriffen. Dieß aber sind die Seelen im Fegfeuer, denn diese sind es ja, welchen jenseits Sünden, beziehungsweise Sündenstrafen nachgelassen werden. Dabei ist freilich überdieß die Voraussetzung gemacht, daß zwischen uns und diesen Seelen ein Verkehr bestehe. Aber gerade diese Voraussetzung ist es, welche durch Luc. 16, 19—31. als Wahrheit bestätigt ist. — Wenn, wie geschehen ist, die Christlichkeit fraglicher Lehre zugegeben, dabei aber geltend gemacht wird, die Meinung, daß abgeschiedene Seelen für Vergehungen aus dem irdischen Leben zu büßen haben, und somit einer Hilfe bedürftig und fähig seien, finde sich bei heidnischen, hauptsächlich orientalischen Völkern, und besonders bei heidnischen Philosophen, und sei zu betrachten als von dorther in das Christenthum gekommen:

so ist hiegegen zu bemerken und längst bemerkt worden, die berührte Thatsache beweise das Gegentheil dessen was unsere Gegner wollen, beweise nämlich, auch in diesem wie in vielen andern Puncten zeige sich, daß bei allen Völkern und Menschen mehr oder weniger Spuren der Wahrheit sich erhalten haben (vergl. Perrone Praelect. De purg.). — Nicht minder fest begründet und gesichert ist die Lehre von der Fürbitte, womit die Heiligen uns unterstützen. Auch diese Lehre ist unstreitbar Kirchenlehre von den Aposteln an; die ältesten Liturgieen haben sie zur Voraussetzung, die ältesten Väter (namentlich wiederholt Origenes) sprechen davon als von etwas Bekanntem, allgemein angenommenen (Nat. Al. H. E. Saec. V. Diss. 25). Freilich auch hier werden wir aufgefordert, auf die hl. Schrift zurückzugehen. In dieser aber finden wir vollständig was wir suchen. Durchgängig ist gelehrt, es bestehe zwischen den Engeln und Menschen eine Verbindung, ein Verkehr, und zwar der Art, daß letztere durch erstere unterstützt werden, daß die Engel sich freuen über die Bekehrung der Sünder (Luc. 15, 7.), daß sie es nicht gleichgültig hinnehmen, wenn die ihrem Schutze anvertrauten Menschen verachtet und geärgert werden (Matth. 18, 10.), daß sie sich überhaupt um das Wohl der Menschen kümmern und bemühen (Ps. 90, 11. 12. Gen. 48, 16. Apg. 12, 7 u. s. w.; die ganze Geschichte der Offenbarung vom Anfang bis zum Ende ist voll von Beispielen); was sicherlich voraussetzt, letzteres sei auch ein Gegenstand ihrer Wünsche und Bitten (vgl. Dan. Cap. 10. Zach. 1, 12. Offb. 1, 4). Wenn aber die Engel in solcher Verbindung mit den Menschen stehen, um wie viel mehr jene Heiligen, welche einst auf Erden gelebt! Auch hier ist die Gleichnißrede des Herrn bei Luc. 16, 19—31. entscheidend. Daß sodann unter den Gebeten der Heiligen, von welchen Offb. 5, 8. die Rede ist, auch Fürbitten zu verstehen seien, kann keinem Zweifel unterliegen, und zwar gerade deßhalb, weil von Gebeten überhaupt die Rede ist. Geradezu ist es 2 Macc. 15, 12 f. gesagt, daß die hingeschiedenen Heiligen (an diesem Orte Jeremias) für die Brüder auf Erden bitten; nicht minder Jer. 15, 1., denn wie immer man letztere Stelle wenden und drehen möge, sie behält Beweiskraft, denn auf jeden Fall besagt sie, unter Umständen könnte und würde Gott um der Fürbitte des Moses und Samuel willen sich des Volkes Israel erbarmen (vgl. 2 Mos. 32, 13. 2 Paral. (Chron.) 6, 16. 4 Kön. 19, 34 u. s. w.). — Aus all diesem ergibt sich als gewiß und unstreitig, der oben bezeichnete Bestand und Gebrauch der Fürbitte in der katholischen Kirche habe geoffenbarte Wahrheit zur Voraussetzung und Unterlage. — Es liegen denn auch in der That der Verwerfung der Fürbitte nicht historisch-dogmatische Rücksichten und Wahrheiten, sondern theologische Vorurtheile und Irrthümer zu Grunde. Die Protestanten haben die Fürbitte für die Seelen im Fegfeuer, und die Fürbitte der Heiligen (und folglich auch die Anrufung der Heiligen) verworfen und verwerfen müssen in Folge ihrer Rechtfertigungslehre. Was rechtfertigt, sagen sie, ist der Glaube d. h. das Vertrauen, daß Gott um Christi willen die Sünden nicht anrechne, daß er sie zudecke, übersehe, und sofort nicht bestrafe. Damit ist jeder Rechtfertigungsproceß aufgehoben, ist ausgeschlossen, daß der Mensch selbst, durch Handeln und Leiden, an der Rechtfertigung mitwirke, namentlich also ausgeschlossen, daß der Mensch durch Büßung (genauer: Mit-Büßung) für die begangenen Sünden sich reinige und heilige. Darnach muß von vorneherein und vor Allem die Lehre vom Fegfeuer fallen, und damit von selbst die Fürbitte für die dort festgehaltenen Seelen verworfen werden. Aber nicht nur die Lehre von dem Fegfeuer, sondern die gesammte Lehre von der Kirche. Die Kirche existirt deßhalb, weil bei der Rechtfertigung der Mensch wie betheiligt, so auch thätig ist. Die Menschen sind wesentlich Glieder eines Organismus, jeder Mensch existirt als Bestandtheil der Menschheit, des Menschengeschlechtes als eines organischen Ganzen; kein Mensch ist und wirkt absolut für sich und isolirt. In Dem, was der Einzelne thut, ist ein Produkt nicht nur dieses Einzel-

willens, sondern auch der Andern, des Ganzen zu erblicken, und es kann der Mensch auch nur dann etwas wahrhaft Wirkliches zu Stande bringen, wenn er als Glieder der Gemeinschaft (des Geschlechtes), als Theil des Ganzeu, und zwar dieses mit Bewußtsein und mit Willen, wirkt. Wenn nun der Mensch bei der Rechtfertigung mitwirkt, mitwirkend thätig ist, so muß auch dieses Wirken das Wirken eines Gliedes der Gemeinschaft (des Geschlechts), eines Theils des Ganzen sein. Das Menschengeschlecht aber inwiefern es sich im Rechtfertigungsprocesse befindet, ist die Kirche. Folglich muß der Einzelne als Glied der Kirche, und kann nur in dieser Eigenschaft zur Rechtfertigung wirken. Ist nun aber (in Folge eines irrthümlichen Vorurtheils) den Menschen das Mitwirken bei der Rechtfertigung abgenommen, dann braucht man sie auch nicht mehr als Glieder des Geschlechtes d. h. als Mitglieder der Kirche zu betrachten, die Rechtfertigung ist nicht mehr an die Existenz der Kirche und die Mitgliedschaft derselben gebunden; man hat die Formel: der Einzelne steht nicht durch Vermittlung der Kirche, sondern unmittelbar mit Christo in Verbindung. Das Vertrauen, Gott werde um Christi willen der Sünden nicht mehr gedenken, kann Jeder für sich haben, es bedarf keines Organismus, in welchem gegenseitiges Wirken für einander stattfindet; die Kirche ist aufgehoben. Damit ist von selbst die Gemeinschaft der Heiligen, der organische Zusammenhang der einzelnen Christen, hiemit alles Wirken dieser für einander, und folglich die Fürbitte in jeder Gestalt verworfen. (Nur durch Inconsequenz ist es geschehen, daß e i n e Art der Fürbitte, freilich, wie wir sehen werden, mit Veränderung des Begriffes, stehen blieb.) Die Protestanten haben diesen Erfolg ihres Reformirens mit der Bemerkung plausibel zu machen gesucht, daß bei einer in der Kirche und durch dieselbe vollzogenen Rechtfertigung, bei einer Rechtfertigung, wobei die Menschen mitwirken, die Ehre Gottes beeinträchtigt, daß insbesondere durch Verrichtung (und Anrufung) einer Fürbitte die Allwirksamkeit der Gnade, die Einzigkeit des Mittleramtes Christi aufgehoben werde. Allein durch unsere Mitwirkung bei der Rechtfertigung wird die Absolutheit der göttlichen Gnade ebenso wenig aufgehoben, als durch das Pflügen und Säen des Landbebauers die Allmacht Gottes, welche allein die Frucht hervorbringt; und wenn wir die Heiligen um ihre Fürbitte anrufen, so wie auch selbst für Andere beten, so sind wir weit von der Meinung entfernt, die Gnade Christi genüge nicht oder Christus sei nicht der einzige Mittler, es liegt solchem Verhalten vielmehr die, mit dem wahren Begriff der Kirche von selbst gesetzte, Erkenntniß zu Grunde, daß zur Verwirklichung des in Christo offenbarten göttlichen Weltplans, zur Vollbringung des allumfassenden Rechtfertigungswerkes nicht und nie nur dieser und jener, sondern immer alle Menschen, und v o r z u g s w e i s e diejenigen mitwirken müssen und wirklich mitwirken, in welchen eben jenes Werk bereits vollbracht ist. — Hieraus ist ersichtlich, die Lehre von der Fürbitte hänge mit der Lehre von der Kirche und von der Rechtfertigung aufs Engste und so zusammen, daß sie in dieser ihre tiefste Begründung finde. Verfolgen wir nun die Sache weiter, so ist, wie bereits angedeutet, leicht zu sehen, die Protestanten durften, wenn sie consequent sein wollten, nicht dabei stehen bleiben, die beiden zuletzt besprochenen Arten der Fürbitte zu verwerfen; sie mußten auch die gegenseitige Fürbitte der Lebenden aufheben, ja nicht nur dieses, sondern das Bittgebet überhaupt; noch mehr; nicht nur das Bittgebet, sondern das Gebet überhaupt. Denn, habe ich, um gerechtfertigt zu sein, weiter Nichts zu thun, als zu glauben, Gott gedenke meiner Sünden nicht, wozu dann das Gebet? Es müßte nur Ausdruck solchen Vertrauens sein. Das aber ist zwar ein Moment des Gebetes, aber eben deßhalb nicht vollendetes Gebet, darum auch auf keine Weise Bittgebet. Wie bei der protestantischen Rechtfertigungslehre vor Allem die Werke gänzlich wegfallen, sodann die Sacramente nothwendig aufhören, als Gnadenmittel zu gelten, um zu rein äußerlichen Zeichen herabzusinken, welche die empfangene Gnade

oder vielmehr das Vertrauen bedeuten, daß man die Gnade der Sünden-Zudeckung empfangen habe: so wird auch das Gebet, wenn man anders noch den Ausdruck beibehalten will, nothwendig zu rein leerer Aeußerung, ohne alle Kraft und Wirkung. Da kann dann von einem Bitten, und vollends von Fürbitte in irgend einer Form nicht mehr die Rede sein; jede Fürbitte, wenn man an dem wahren Begriff derselben festhält, hat geradezu den Sinn verloren. Die Fürbitte der Lebenden für einander konnte man nur in Folge davon bestehen lassen, daß man deren Begriff veränderte d. h. aufhob, was dadurch geschah, daß man eine bloße Freundschaftsbezeugung aus derselben machte. Bei der Fürbitte für die Verstorbenen und der Fürbitte der Heiligen ist solche Veränderung des Begriffes nicht möglich — wenn man sich nicht geradezu lächerlich machen will; — daher hat man hier an der Consequenz festgehalten, welche in dem oben bezeichneten theologischen Vorurtheil nicht nur für diese beiden, sondern für alle Arten der Fürbitte liegt. So ist also die durch die protestantische Rechtfertigungslehre bedingte Veränderung des Begriffes vom Gebete der nächste Grund, warum die Protestanten zwei Arten der Fürbitte gänzlich verworfen, die dritte Art aber erst nach völliger Veränderung ihres Begriffes oder Wesens beibehalten haben. — Hiernach müssen aber auch wir, wollen wir unsere Lehre von der Fürbitte vollständig rechtfertigen, auf die Lehre vom Gebet überhaupt zurückgehen und die alte katholische Lehre in Schutz nehmen, daß das Gebet wirksam und deßhalb das Bittgebet erhörbar sei. Dieß wird im Art. Gebet geschehen, auf welchen wir hiemit verweisen müssen. — Angenommen nun, der richtige (katholische) Begriff vom Gebete sei gerechtfertigt, wir meinen jenen Begriff, wornach das Gebet ein wesentliches Moment des Rechtfertigungswerkes ist, und wornach es ebendeßhalb Bittgebet sein und dieses erhört werden kann: so bietet die Rechtfertigung der Fürbitte in jeder Gestalt keine Schwierigkeit. Die Grundwahrheit oder Grundthatsache, worauf die Fürbitte beruht, ist bereits genannt; es ist das Sein der Einzelnen als Glieder der Kirche; was im Reich der Gnade Dasselbe ist als das geschlechtliche Sein im Reiche der Natur. Darin ist die Möglichkeit der Fürbitte gegründet, weil ein wechselseitig wirksamer geistiger Zusammenhang der Einzelnen besteht. Es besteht unter den einzelnen Menschen ein dreifacher Zusammenhang mit Wechselwirkung: 1) ein rein körperlicher (natürlich-geschlechtlicher). Derselbe ist in der gemeinsammen Abstammung aller Menschen von Adam, also darin gegründet, daß sämmtliche Menschen dem Körper nach in Einem Menschen eingeschlossen waren und somit in ihrem Ursprung Eins, eine Einheit sind, so daß die Vielheit, in welcher sie jetzt existiren, nichts Anderes ist, als zertheilte, im Wesen aber nicht aufgehobene Einheit. 2) Ein theils durch den Geist vermittelter körperlicher, theils durch den Körper vermittelter geistiger Zusammenhang. Dieser hat seinen Grund im Wesen des Menschen. In Folge der persönlichen Einheit, zu welcher in dem Menschen Natur und Geist verbunden sind, ist es, daß ein Einwirken des Geistes auf die Natur (den Körper) und umgekehrt stattfindet. Wie die Einheit des Geistes die zerstreuten Glieder des Körpers zusammenhält, in bestimmten Puncten als gesetzten Zwecken vereinigt, so ist es auch andererseits durch die Einheit und Abgegrenztheit des Körpers, daß der Geist in seinem unbegrenzten Streben angehalten, in einen engen festen Kreis gebannt wird. Dieß Verhältniß der Wechselwirkung zwischen Geist und Körper von dem einzelnen Menschen auf alle Menschen übergetragen gibt den genannten doppelt gestalteten Zusammenhang, der in dem gesammten rein menschlichen Leben zum Vorschein kommt, dessen Verwirklichung und Ausdruck im Großen die Weltgeschichte ist. 3) Ein rein geistiger. Dieser stammt aus Christo, gründet sich auf die gemeinsame geistige Wiedergeburt in Christo. Wie dem Körper nach alle Menschen in Adam, so sind dem Geiste nach alle in Christo eingeschlossen; wie Adam dem Körper, so ist Christus dem Geiste nach der ganze, noch in der Einheit

seiende, noch nicht in der Vielheit existirende Mensch. Was in Adam der leibliche Saame, das ist in Christo die wiederhergestellte Vereinigung des Menschen mit Gott oder, was dasselbe ist, der wiederbelebte Geist. Wie jener Saame zur Vielheit (Gesammtheit) der Menschen wird, so wird dieses in Christo seiende Leben (Verbundensein des Menschen mit Gott) zum Leben aller Menschen. Jenes wird bewirkt durch Ablösung eines Stoffes, dieses durch Uebergang dessen was in Christo ist, auf die übrigen Menschen, also sozusagen eine geistige Ablösung. Wie nun die gemeinsame Abstammung von Adam einen körperlichen, so begründet die gemeinsame Abstammung von Christo einen geistigen Zusammenhang mit Wechselwirkung unter allen Menschen (die wirklich aus Christo geboren sind d. i. den Christen). Denn wie das rein Körperliche an dem Menschen, wenn man es nach seinem Ursein betrachtet, in Adam liegt, so liegt das rein Geistige, nämlich der Geist als wiedergeborener Geist, und liegen also alle Verhältnisse und Verrichtungen des wiedergeborenen Geistes als solchen in Christo; mit andern Worten: inwiefern die Menschen als wiedergeborene Menschen sind und wirken, sind oder existiren sie nicht in sich selbst, sondern in Christo. So aber wie sie in Christo eingeschlossen sind, bilden sie eine ungetheilte Einheit, sind sie Einer in dem Andern. Treten sie dann heraus, so daß Jeder für sich ist, so gestaltet sich jene dem Wesen nach unauflösliche Einheit zu einem in Wechselwirkung sich äußernden Zusammenhang der Einzelnen. Wie im Körperlichen, so hat auch hier, im Geistigen, nur die Form des ursprünglichen Zusammenhangs, nur die Gestalt der im Ursein gelegenen Einheit der Vielen gewechselt. — In diesem geistigen Zusammenhang der Menschen nun, einem Zusammenhang, mit welchem Wechselwirkung der einzelnen Geister verbunden ist, liegt, wie bemerkt, die Möglichkeit der Fürbitte als eines geistigen Actes, der in einem Anderen, als dem Verrichtenden, Etwas wirkt. — Zur Ergänzung des Vorstehenden, um allgemeiner verständlich zu sein, wollen wir die Sache in mehr äußerlicher Weise betrachten. Um was es sich bei der Rechtfertigung der Fürbitte handelt, ist, wenn man von der so eben erörterten Möglichkeit der letztern absieht, der Beweis, daß dieselbe erhörbar sei. Wenn aber das Gebet überhaupt, dann ist auch die Fürbitte erhörbar. Die Erhörbarkeit des Gebetes überhaupt liegt darin, daß, das Materielle angesehen, um Förderung des Reiches Gottes und dessen Gerechtigkeit d. h. um Etwas gebeten werde, was in dem ewigen Weltplan Gottes liegt. Bittet ein Einzelner auch nur für sich selbst und um etwas Besonderes, Bestimmtes, was es immer sein möge, der Inhalt seiner Bitte, wenn diese wahres Gebet ist, ist doch nichts Anderes, als das Genannte; in dem Einzelnen vollzieht und verwirklicht sich das Ganze. Wird also hiernach das Bittgebet des Einzelnen (für sich) deßhalb erhört, weil hiemit in ihm ein Moment des göttlichen Weltplans sich verwirklicht, dann auch dasjenige Gebet, welches eben derselbe für einen Andern verrichtet, weil und inwiefern in diesem Andern mit der Erhörung ebenso ein Moment des göttlichen Weltplans sich verwirklicht. „Inwiefern" sage ich, womit angedeutet sein will, die vom Bittenden intendirte Verwirklichung des göttlichen Weltplans müsse sich in Demjenigen, für welchen gebetet wird, vollziehen **können**. Dieß ist freilich die Bedingung, ohne welche die Fürbitte, ganz ebenso wie das Bittgebet überhaupt, nicht erhört wird; was die Theologen richtig damit bezeichnen, daß sie sagen, es werde bei der Fürbitte entsprechende Gesinnung in demjenigen erfordert, für welchen jene dargebracht werde; wobei wir an die Forderung zweifellosen Glaubens denken müssen, welche Christus ohne Ausnahme an diejenigen stellte, welchen er irgendwie helfen wollte. — Indem wir diesem Puncte näher nachgehen, erklärt sich zugleich die Eingangs erwähnte bestimmte Gestalt, welche die Fürbitte in der katholischen Kirche hat; womit dann die Erörterung zu Ende gebracht ist. Von allen wirklichen Mitgliedern der Kirche, den Seelen im Fegfeuer, wie den auf Erden lebenden, wird nothwendig angenommen, es könne und wolle sich in ihnen

der göttliche Weltplan nach der Intention der Betenden (der betenden Kirche) verwirklichen; mit andern Worten: sie haben dieselbe Gesinnung, als der im Geist der Kirche Betende; daher für diese ohne Unterschied von uns gebetet wird. Aber auch von den übrigen Menschen, welche und inwiefern sie auf der Erde leben, kann (bis auf einen gewissen Grad) dasselbe angenommen werden. Jeder Mensch nämlich, welcher und solange er auf Erden lebt, ist der Möglichkeit nach Christ und Mitglied der Kirche; jeder Mensch wird als ein zu taufender und als ein in der Kirche zu rechtfertigender geboren. Daher kann, darf, muß sogar, auch für diejenigen Menschen gebetet werden, welche nicht Mitglieder der Kirche sind. Was Inhalt solcher Fürbitte ist, nämlich der Wunsch, die Bedachten mögen sich zu Christo bekehren und gerechtfertigt werden, das kann auch, wenn gleich in unbestimmter Gestalt, ihre eigene Gesinnung, ihr eigener Wunsch, ihr eigenes Streben sein. Anders verhält es sich mit den Seligen und Verdammten. Jene sind einer Rechtfertigung nicht mehr bedürftig, diese nicht fähig; daher von Fürbitte für die Einen und Andern keine Rede (August. Enchir. c. 110. De Civ. Dei 21, 24). Ferner mit allen denen, welche außerhalb der Kirche gestorben sind. Ob solche auf ähnliche Weise auch jetzt noch, wie während des Lebens mit der Kirche zusammenhängen, sind wir gänzlich außer Stande zu beurtheilen; oder wenn uns ein Urtheil gestattet wäre, so müßte es dahin gehen, daß solcher Zusammenhang nicht bestehe; denn wir wenigstens sind nicht im Stande, fragliche Menschen durch Taufe oder Conversion in die Kirche aufzunehmen. Deßhalb ist uns nicht gestattet, genannten Zusammenhang anzunehmen, also auch nicht gestattet, anzunehmen, daß in fraglichen Menschen der göttliche Weltplan sich nach der Intention verwirklichen würde, welche in unserer etwaigen Fürbitte läge, und folglich nicht gestattet, solche Fürbitte zu verrichten, inwiefern ein nothwendiges Erforderniß, wie des Bittgebetes überhaupt, so auch der Fürbitte die feste Hoffnung auf Erhörung ist. Das ist der Grund, warum die Kirche keine Fürbitte für verstorbene Ungläubige hat. In demselben ist auch das begründet, daß das Meßopfer nicht ebenso wie die bloße Fürbitte für die außer der Kirche Stehenden dargebracht wird. Für alle jene darf es unbedingt nicht dargebracht werden, welche es kennen oder zu kennen vorgeben und deßungeachtet als Aberglauben, Götzendienst u. dgl. verdammen und verwerfen. — Hiemit hat sich die Gestalt unserer Fürbitte erklärt und diese selbst, wie wir glauben, genügend gerechtfertigt. Zum Schlusse wäre noch Etwas über die Ablässe beizubringen, welche für die Seelen im Fegfeuer gewonnen werden. Hierüber sehe man den Art. Ablaß. — Außer den im Verlauf citirten Abhandlungen von Natalis Alexander und Loch sind in Betreff unseres Gegenstandes besonders lesenswerth vor Allem Augustinus de cura gerenda pro mortuis, und sodann Bellarmin, de Purgat. lib. II.; de bon. opp. lib. I. und de Eccles. triumph. lib. I. de beat. et canon. [Mattes.]

Furcht Gottes, s. Gottesfurcht.

Fürsehung, s. Vorsehung.

Furseus, der heilige, Missionär und Abt bei den Ostangeln auf der britischen Insel, und Stifter des Klosters Lagny in der Nähe von Paris, wurde in Irland geboren, wo er ein Kloster gründete und Geistlichen und Laien Buße und Herzensbesserung predigte, und kam unter der Regierung des christlichen Königs Siegebert (630—634) nach Ostanglien, wo er den burgundischen Bischof Felix, den Bekehrer der noch größtentheils heidnischen Ostangeln, im Bekehrungswerke unterstützte und durch die Liberalität des frommen Königs in den Stand gesetzt wurde, die Abtei Knobbersburg zu errichten. Dieser Abtei stand er einige Zeit vor, überließ sie aber nachher seinem Bruder Foillan und begab sich mit seinem andern Bruder Ultan in die Einöde, wo beide ein Jahr in Gebet und Handarbeit zubrachten. Inzwischen fiel der große Christenfeind, König Penda von Mercien, in Ostanglien ein und besiegte die Ostangeln. Furseus

suchte nun ein Asyl in Frankreich und fand bei Chlodwig II. und dessen Hausmeier Erchenbald eine freundliche Aufnahme; unterstützt von ihnen gründete er in der Nähe von Paris das Kloster Lagny. Sein Tod fällt zwischen 650—654. Der genannte Hausmeier ließ den hl. Leichnam nach seiner Besitzung Perrona bringen, wo er in der neuerbauten Basilica seine Ruhestätte fand. Vier Jahre später wurde der hl. Leichnam in einer eigenen daselbst erbauten Capelle von den hl. Bischöfen Eligius von Noyon und Aubert von Cambrai beigesetzt, und bei dieser Gelegenheit derselbe in ganz unversehrtem Zustande gefunden. Später erbaute Erchenbald eine neue und schönere Basilica zu Perrona, wozu Eligius eigenhändig das Mausoleum verfertigte und wozu auch ein Kloster kam. Besondere Berühmtheit erlangte Furseus durch seine Visionen, die in seinen Biographien nachgelesen werden können. S. Boll. in vita S. Fursei ad 16 Jan.; Mabill. Acta SS. Ord. S. B. t. I. ad a. 650; Annal. Mabill. t. I. catol. general. p. 731.; Erstes Jahrhundert der engl. Kirche, Passau 1840, S. 72, 298. [Schrödl.]

Fürstbischof. Unter den politischen Ehrenrechten der Bischöfe findet sich in einzelnen Ländern auch der Titel und Rang von Reichsfürsten. Nach der Verfassung des teutschen Reichs hatten sämmtliche Bischöfe die Fürstenwürde. Gegenwärtig haben nur mehr in Oestreich die Bischöfe von Seckau, Gurk, Lavant, Laibach, Brixen, und Trient; und in Preußen der exemte Bischof von Breslau den Titel und Rang von Fürsten. Helfert, Rechte und Pflichten der Bischöfe &c. S. 182. Andreas Müller, Lexicon des Kirchenrechts, Bd. I. s. v. Bischöfe.

Fürstenconcordate, s. Concordate.

Fußkettchen &c., s. Putzsachen.

Fußkuß. Eine der specifischen Ehrfurchtsbezeigungen, die man unter allen Kirchenprälaten jetzt ausschließlich dem Papste erweist, ist der Fußkuß, Adoratio genannt. Sache und Name (letzterer freilich in nicht ganz adäquater Uebertragung des griechischen *προσκυνεῖν*, immer aber streng unterschieden von *λατρεία*) rühren von der Sitte her, womit die Orientalen den Kaisern, und seit der Herrschaft des Christenthums häufig auch Patriarchen und Bischöfen, ihre Unterwürfigkeit bezeigten. Heutzutage findet dieser Gebrauch nur bei der dem neuen Papste dargebrachten Huldigung und bei feierlichen Audienzen statt. 1) Der Huldigungsact durch den Fußkuß ist ein dreifacher. Unmittelbar nämlich, nachdem der neugewählte Papst die Annahme seiner Wahl erklärt hat, nehmen die zwei ältesten Cardinaldiaconen den hl. Vater in die Mitte, geleiten ihn zum Altare und von da nach kurzem Gebete in die Sacristei, wo ihm die Cardinalkleidung abgenommen und der päpstliche Hausornat angethan wird. Zurückgeführt an den Altar, setzt er sich auf den bereitgehaltenen Sessel und empfängt die erste Adoration. Der Cardinaldecan und die übrigen Cardinäle der Reihe nach küssen knieend das auf dem Pantoffel (Sandalen) eingestickte goldene Kreuz des rechten Fußes zum Zeichen ihrer Unterwürfigkeit, und dann die rechte Hand als Ausdruck ihrer kindlichen Verehrung, worauf der Papst, sich vom Stuhl erhebend, einen nach dem anderen zum Friedenskuße heranzieht. Sobald nun der Name des gewählten Papstes von dem großen Balcon über dem Hauptportal des Quirinals herab dem harrenden Volke verkündet ist, und unter dem Donner der Geschütze auf der Engelsburg und dem einstündigen Festgeläute aller Glocken die Stadt in allgemeinen Jubel sich auflöst, empfängt der neue Papst noch im Conclave aus der Hand des Governatore von Rom den Commandostab, den er sogleich demselben zurückgibt, und läßt den Statthalter und sämmtliche den Cardinälen beigegebene Conclavisten zum Fußkuß zu. Inzwischen werden die vermauerten Fenster und Thüren des Conclave schnell frei gemacht, und die sixtinische Capelle geschmückt; sodann der Papst von dem heiligen Collegium dahin geleitet, und vor dem Altare mit der Inful und den übrigen Pontificalgewändern geschmückt und auf den Altar gehoben; sitzend empfängt er die zweite Adoration der Cardinäle in vorbeschriebener Art und

Weise. Hierauf ordnen sich letztere paarweise, und der Papst wird unter Vortragung des Kreuzes auf einem Tragsessel unter dem großen Baldachin im feierlichen Aufzuge, die Kammermusik an der Spitze, zur Peterskirche getragen, und nachdem er eine Weile knieend vor dem Allerheiligsten gebetet, zum Hochaltar gebracht, und sammt dem Sessel auf denselben gesetzt, wo er unter Absingung des ambrosianischen Lobgesanges die dritte Adoration empfängt. Der Huldigungsact schließt mit der Ertheilung des apostolischen Segens, worauf der hl. Vater in einem geschlossenen Tragsessel von zwölf Palafrenieri in Scharlachmänteln unter großem Gefolge in den Vatican einbegleitet wird. 2) Außerdem ist es Sitte, daß jeder neucreirte Cardinal bei seiner Einführung in das Consistorium dem Papste Fuß und Hand küßt, und dagegen von diesem zur Umarmung herangezogen wird. Sonst findet die Adoration theils von Seite ganzer Collegien, theils von einzelnen Personen nur bei festlichen Aufwartungen, wie am Neujahrstage, und bei feierlichen Audienzen statt, wobei, nach dem bestehenden Ceremoniel, die Patriarchen, Erzbischöfe und Bischöfe dem Papste zuerst den Fuß, dann das Knie, alle Uebrigen, Geistliche und Laien (gekrönte Häupter ausgenommen) bloß den Fuß küssen. Früher unterzogen sich auch Könige und Kaiser dieser Huldigung. Schon Constantin d. Gr. soll dem Papste Sylvester seine Ehrfurcht in solcher Weise bezeigt haben. Der Fußkuß des Kaisers Friedrich Barbarossa ist bekannt. Carl V. brachte zum letzten Male diese Huldigung dem Papste Clemens VII. Wenn aber noch Benedict XIV. vom Könige von Neapel den Fußkuß hinnahm, so liegt der Grund hievon in dem eigenthümlichen Verhältnisse der sicilischen Monarchie zum päpstlichen Stuhle. In neuerer Zeit ist diese Empfangsfeierlichkeit, souveränen Fürsten gegenüber, längst außer Uebung. Der Papst bewillkommt dieselben jetzt regelmäßig in vertraulicher Conferenz, oder kommt ihnen mit der Umarmung entgegen. [Permaneder.]

Fußwaschen bei den Hebräern, s. Reinigungen.

Fußwaschung am grünen Donnerstag. Der Gebrauch, daß in der katholischen Kirche am Donnerstag der Charwoche — am Ende des vormittägigen Gottesdienstes — Zwölfen die Füße gewaschen werden, stammt aus der ältesten Zeit des Christenthums und ist eine liturgische Handlung (vgl. Bernadus in seiner Rede „de coena Domini", und Ambrosius „de mysteriis", cap. 6. n. 32, und „de Sacramentis" lib. III. cap. 1). Die Anordnung davon stammt von Christo dem Herrn selbst (Joh. 13, 5. 14.), der seinen Jüngern nach dem Abendmahl die Füße wusch, und dann diese Fußwaschung befahl. Daher heißt diese Handlung in der Kirchensprache auch Mandatum, Befehl, wie Pedilavium, Fußwaschung. Daß nach dem Beispiel und Befehl des Herrn diese Fußwaschung schon zu den Zeiten der Apostel gebräuchlich war, läßt sich aus den Schriften Justins des Martyrers, Tertullians u. v. A. leicht nachweisen. Für die Feier des hohen, d. i. grünen Donnerstags als eines Festtages findet sich das Zeugniß schon in dem Concilium Carthaginense III. can. 23 (im J. 397), und besonders auch in der Epistola 118 ad Januarium des Kirchenvaters Augustinus (geb. 354, gest. 430), worin ausdrücklich der Fußwaschung an diesem Tage erwähnt wird. In einigen Kirchen hielt man diese Ceremonie für so heilig, daß man sie in eine innige und nothwendige Verbindung mit der Abendmahlsfeier dieses Tages brachte. Die 17te Synode von Toledo schloß sogar Jene vom Empfang der hl. Communion aus, die sich weigern würden, am grünen Donnerstage die Füße zu waschen oder waschen zu lassen (J. A. Binterim, Denkwürdigkeiten der christkathol. Kirche, Bd. V. Thl. I. S. 204). — Mit dieser Ceremonie des Fußwaschens am grünen Donnerstage ist nicht zu verwechseln der Gebrauch, den Täuflingen die Füße zu waschen, welcher eine vorbereitende Reinigungsceremonie der Katechumenen war. In einigen Kirchen findet sich das Fußwaschen (pedilavium) der Täuflinge, in andern das Hauptwaschen (capilavium) derselben, welches sonst am Palmsonntage

als Vorbereitung auf die Ostertaufe üblich war. Daher hieß der Palmsonntag auch Dominica capitilavii. Des Gebrauches, den Täuflingen die Füße zu waschen, erwähnt ausdrücklich Augustinus im Briefe an den Januarius, Cap. 18, und Ambrosius lib. III. de sacram. cap. 1. Diese Ceremonie war besonders in der gallicanischen Kirche verbreitet, deren alte Missale eigene Vorschriften „ad pedes lavandos" der Katechumenen enthalten (Jul. Laur. Selvaggio, antiq. christ. institutiones, lib. III. pag. 82). Die liturgische Handlung des Fußwaschens an Zwölfen am grünen Donnerstage geschieht auf folgende Weise. Der Prälat begibt sich im Pluvial (Rauchmantel, Chormantel) von blauer Farbe zum Altar, begleitet vom Diacon und Subdiacon. Der Diacon singt zuerst laut das Evangelium Joh. 13, 1—14. Der Prälat küßt hierauf das Evangelienbuch, legt den Chormantel ab, wird mit einem weißen, leinenen Tuche umgürtet, begibt sich zu den Zwölfen, denen er die Füße waschen soll, kniet nach dem Vorbild der Demuth des Herrn vor jedem Einzelnen nieder, wascht den rechten Fuß desselben in einem Becken, welches der Subdiacon unterhält, trocknet dem Gewaschenen den Fuß mit einem Tuch ab und küßt hierauf dessen Fuß. Während er den Zwölfen nacheinander auf gleiche Weise die Füße wascht, wird vom Chor das Mandatum „ein neues Gebot gebe ich euch" gesungen, unter Beifügung von Stellen aus den Psalmen. Nach geendeter Fußwaschung legt der Prälat das Leinentuch ab und wird wieder mit dem Chormantel bekleidet, betet das „Vater unser" und einige Verse, auf welche der Chor antwortet. Zum Schluß singt er in feierlichem Tone die Oration des Tages. — In den Klöstern, besonders in jenen der griechischen Kirche, waschen an diesem Tage die Archimandriten oder Aebte zwölf Klostergeistlichen, gewöhnlich den ältesten, die Füße. Auch die katholischen weltlichen Fürsten, z. B. der Kaiser von Oestreich, die Könige von Spanien, Neapel, Bayern u. s. w. nehmen am grünen Donnerstage an zwölf alten armen Männern die Fußwaschung vor, lassen dieselben speisen und beschenken sie mit Almosen, zur dankbaren Erinnerung an die Demuth, Liebe und Gnade unsers Herrn und Erlösers Jesu Christi. [L. Buchegger.]

G.

Gaas, גַּעַשׁ, LXX *Γαάς*, ein Berg auf dem Gebirge Ephraim (Jos. 24, 30. Richt. 2, 9.), nördlich davon war die Stadt Thamnadsare (Thimnath-Serah); die Lage der Stadt und des Berges läßt sich nicht näher ausmitteln (vgl. Keil, Commentar z. Buche Josua, S. 357). Ohne Zweifel sind die 2 Sam. 23, 30. und 1 Chron. 11, 32. erwähnten gleichnamigen Thalschluchten (נַחֲלֵי גָעַשׁ) in der Nähe dieses Berges zu suchen.

Gabaa (Geba), גֶּבַע (Höhe, Hügel), LXX *Γαβαά*, nach Jos. 18, 24. eine der Städte Benjamins, von diesem aber nach Jos. 21, 17. mit seinem Gebiete an die Söhne Aarons abgetreten, bildete nach 2 Kön. 23, 8. die nördliche Grenze des Reiches Juda (daher: von Gabaa bis Bersabee), lag (Euseb. u. Hier.) fünf römische Meilen von Gophna nach Neapolis zu; an seiner Stelle steht jetzt das moslemitische Dorf Dschibia am Wady el Dschib (Robinson, III. 298). Mit diesem Gabaa ist nicht zu verwechseln ein anderes Gabaa (Gibea) (Richt. 19, 12—14.), welches gewöhnlich Gabaa Benjamins (1 Sam. 13, 2.) oder Gabaa Sauls (1 Kön. 11, 14.) genannt wurde und östlich von Rama und südlich von Machmas lag.

Gabaon (Gibeon), גִּבְעוֹן (Hügelstadt), LXX u. Jos. *Γαβαών* oder *Γαβαώ*, 40 oder 50 Stadien (Jos. antiqq. 7, 11, 11, 7; bell. jud. 2, 19, 1), nach Robinson (II. 353) 60 Stadien oder 2½ Stunde nördlich von Jerusalem, auf dem Wege nach Bethoron und Lydda, bildete mit den Städten Caphira, Beroth und Cariathiarim (Kirjath-Jearim) den Gabaonitischen Bundesstaat. Die Einwohner von Gabaon (vom Stamme der Heviter, Jos. 11, 19.) hatten durch eine List (ibid. 9, 3 f.) ein Bündniß mit Josue erwirkt; nachdem der Trug entdeckt, behielten sie zwar auf Verwenden Josue's ihr Leben, verloren aber die Freiheit und wurden dem Stamme Benjamin (Jos. 18, 25.) und hier den Söhnen Aarons zugewiesen (21, 17.). Gabaon, „eine große Stadt, wie eine königliche Stadt" (Jos. 10, 2.), war lange der Ort, wo die Stiftshütte aufgestellt war (1 Chron. 21, 29. 2 Chron. 1, 3.); hier brachte Salomo tausend Brandopfer dar und erbat sich von dem im Traume ihm erscheinenden Jehova statt Reichthum und Ehre ein weises und verständiges Herz (1 Kön. 3, 4—15. 2 Chron. 1, 3—13.). An der Stelle des alten Gabaon steht jetzt, wie Robinson (II. 353) genau nachgewiesen, das Dorf el-Dschib.

Gabathon, גִּבְּתוֹן, LXX *Γαβαθών*, Stadt der Philister im Stamme Dan (Jos. 19, 44.), mit Eltheco den Leviten überlassen (Jos. 21, 23.), blieb aber in den Händen der Philister (1 Kön. 15, 27. 16, 15.).

Gabe, etymologisch und in der weitesten Bedeutung Alles, was gegeben wird; in engerer Bedeutung ein Geschenk. Im theologischen Sprachgebrauche heißt Gabe (donum) nicht allein dasjenige, was dem Menschen als übernatürliches Gnadengeschenk (donum supernaturale) unmittelbar von Gott mitgetheilt wird, oder die im engsten Sinne sogenannten Gnadengaben (gratiæ gratis datæ), wie die Gabe, Wunder zu wirken, in fremden Sprachen zu reden, und andere, deren der Apostel 1 Cor. Cap. 12 Erwähnung thut (s. die Art. Firmung u. Geistes-

gaben): sondern auch was der Mensch von Natur an Fähigkeiten und Vorzügen in physischer und moralischer Hinsicht besitzt (donum naturale), insofern dieses Alles in der religiösen Betrachtung als Geschenk Gottes, des Schöpfers, Erhalters und Herrn der Natur sich darstellt. — Bemerkenswerth ist übrigens hierbei die Bestimmtheit und Schärfe, mit welcher die katholische Schule in der Lehre von dem Urzustande und der paradisischen Vollkommenheit des Menschen sowohl die übernatürliche Stellung und Begabung desselben (das Gnadenbild oder die justitia et sanctitas supernaturalis), als auch die in Verbindung mit dieser dem ursprünglichen Menschen zu Theil gewordene höhere natürliche Ausstattung (Vollkommenheit des Naturbildes, status naturæ integræ sive integritatis) als dargebracht oder ihm aus purer Gnade verliehen (donum superadditum) faßte (vgl. Catech. Roman. ed. Colon. 1565, p. 33), und von der durch den Begriff des Menschen als Vereinwesen von Geist und Natur geforderten und sein Wesen ausmachenden geistigen Organisation und Befähigung (Vernunft und Willensfreiheit) unterschied. Hatte sie nun dadurch, daß sie diese als debitum naturæ, sofort als dem Menschen anerschaffen (concreatum) und unverlierbar bezeichnete, einerseits sich von vorneherein und ein für alle Mal verwahrt vor den in der protestantischen Theologie aufgestellten und verfochtenen extremen Ansichten über die durch den Sündenfall eingetretene Beraubung und Zerrüttung des menschlichen Wesens: so war andererseits durch die entschiedene Geltendmachung der Einsicht, daß die ursprüngliche Gerechtigkeit und Heiligkeit Adams ihm nicht anerschaffen, sondern als ein zu den Naturgaben hinzugegebenes Geschenk (donum supernaturale) dargebracht worden sei, ebenso bestimmt jener aus der mystisch-pantheistischen Grundanschauung des Protestantismus hervorgegangenen Vermengung von Natur und Gnade vorgebeugt. Daß übrigens diese wissenschaftlich vollkommen gelungene Unterscheidung und nähere Erklärung des Dogma von der ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit Adams nicht bloß Ansicht der Theologen, sondern integrirendes Moment des Dogma selbst, und daher selbst auch Dogma sei, beweiset die durch die Päpste Pius V. und Gregor XIII. ausgesprochene Verdammung folgender Sätze: Art. XXI.: Humanæ naturæ sublimatio et exaltatio in consortium divinæ naturæ debita fuit integritati primæ conditionis, ac proinde naturalis dicenda est, non supernaturalis. Art. XXVI.: Integritas conditionis non fuit indebita naturæ humanæ exaltatio, sed naturalis ejus conditio. (Vgl. hierzu die Art. Adam, Bay, Ebenbild Gottes, Erbsünde, und Gnade.) [Stadlbauer.]

Gabler, Johann Philipp, einer der ausgezeichnetsten und consequentesten lutherischen Theologen. Geboren zu Frankfurt a. M. im J. 1753, widmete er sich in Jena von 1772—78 der Theologie mit Vorliebe für Exegese, wofür ihn Griesbach und Eichhorn begeisterten. Durch eine Abhandlung über Hebr. 3, 3—6. erwarb er sich die philosophische Doctorwürde, hielt hierauf philosophische und exegetische Vorlesungen als Repetent in Göttingen, kam von da als Prorector an das Gymnasium nach Dortmund, und 1787 als Doctor und Professor der Theologie nach Altdorf; von da ward er nach Jena berufen, wo er von 1812 an Griesbachs Stelle einnahm und als erster Professor, geheimer Consistorialrath und Director des theologischen Seminars am 17. Februar 1826 starb. Er hinterließ viele academische Abhandlungen, verzeichnet in den Actis Academ. Jenens. ed. Eichstedt. Vol. I. Bemerkenswerth sind von ihm: Entwurf der Hermeneutik des neuen Testaments, 1788; Entwurf einer histor.-krit. Einleitung, 1789; neuer Versuch über die mosaische Schöpfungsgeschichte aus der höheren Kritik. In diesen Schriften tritt bereits der in Strauß, Baur &c. vollendete Mythicismus unverkennbar hervor, ein Beweis, daß rationalistischer Standpunct consequent so weit führen muß. Gabler war nicht nur ganz Rationalist, sondern gab seiner Richtung auch dem Supranaturalismus gegenüber zuerst die Benennung „Rationalismus“. Mehr Verdienste erwarb er sich um die Kritik des neuen Testamentes und Heraus-

gabe der Griesbachi Opuscula academica, 1825. Den Unionsversuchen seiner Zeit (von Frankreich nach Teutschland gezogen) zwischen Katholiken und Protestanten war er nicht gewogen, weil er die Gegensätze tiefer und klarer aufgefaßt hatte und den Zeitpunct überhaupt für ungünstig dazu hielt. [Haas.]

Gabriel (גַּבְרִיאֵל = גֶּבֶר אֵל, Mann Gottes, nicht „Kraft Gottes"), einer der höhern Engel (Erzengel, archangeli, s. Engel), erscheint im alten und neuen Bunde als Ueberbringer froher Botschaften und Interpret höherer Offenbarungen. Dem Daniel deutet er das Gesicht vom Widder und Ziegenbock (Dan. 8, 15 ff.) und gibt ihm Aufschlüsse über die 70 Jahrwochen (Dan. 9, 20 ff.). Dem Zacharias kündet er im Tempel bei der Darbringung des Rauchopfers die Geburt Johannes des Täufers (Luc. 1, 11—20.), und der seligsten Jungfrau zu Nazareth die Geburt des Weltheilandes an (Luc. 1, 26—38.). Wo ihm Zacharias nicht glauben will, nennt er ihm ausdrücklich seinen Namen und bezeichnet sich damit als denjenigen, der schon dem Propheten Daniel in göttlichem Auftrage wichtige und für das Volk Gottes erfreuliche Offenbarungen überbracht habe, und für dessen Wohl besorgt sei. Weßhalb er auch als ein Schirm- und Schutzengel des auserwählten Volkes betrachtet wird (cf. Maldonat. in Luc. 1, 19.). Die Kabbalisten machen den Gabriel zum Lehrer des Patriarchen Joseph, und nach der islamischen Ueberlieferung hat Mohammed von ihm seine Offenbarungen erhalten und ist durch ihn in den Himmel getragen worden (cf. Calmet. diction. bibl. s. v.).

Gad (גָּד, Glück). 1) So hieß der siebente Sohn Jacobs, der erste von der Silpa, der Magd Lea's (Genes. 30, 9—11. 35, 26.), weil letztere bei dessen Geburt ausgerufen: בָּגָד (mit Glück). Er hatte sieben Söhne; Ziphjon und Haggi, Schuni und Ezbon (Osni, Num. 26, 16.), Eri und Arodi und Areli (Gens. 46, 16.), und wurde Urheber und Haupt des nach ihm genannten israelitischen Stammes, der unter Moses schon 45,650 waffenfähige Männer zählte (Num. 1, 25. 2, 15.). Ueber seine sonstigen Lebensverhältnisse und Schicksale meldet die Schrift nichts Näheres, und die Angaben im Testament der zwölf Patriarchen (s. Apocryphen Bd. I. S. 339) sind eben apocryphische. Der von ihm herrührende und nach ihm genannte Stamm Gad erhielt noch unter Moses, nach Besiegung der Könige Og und Sihon, sein Stammgebiet im Ostjordanlande, westlich vom ammonitischen Gebiet, nördlich vom Stamme Ruben und südlich von Halb-Manasse (Num. 32. Jos. 13, 24—28.), unter der Bedingung jedoch, daß er zugleich mit Ruben und Halb-Manasse die übrigen Stämme bei Eroberung des Westjordanlandes unterstützte, was er versprach und auch that (Num. 32, 16 ff. Jos. 22, 2 ff.). Sein Stammgebiet, auch Land Gad (אֶרֶץ גָּד 1 Sam. 13, 7.) genannt, war demnach ein Theil von Gilead (Galaad) und hatte, wie das ostjordanische Gebiet überhaupt, in den Ebenen und Thälern sehr gute Weideplätze, weßhalb es eben von dem heerdenreichen Stamme gewünscht worden war (Num. 32, 1 ff.). Es heißt auch „die Hälfte des Landes der Ammoniten" (Jos. 13, 25.), was sich darauf bezieht, daß die Ammoniten diese Gegend schon in der vormosaischen Zeit in Besitz gehabt, sie aber an die Emoriten verloren hatten (s. Ammoniten). Die Gaditen waren ein streitbarer Stamm, worauf schon im Segen Jacobs (Genes. 49, 19.) und Mose's (Deut. 23, 20 f.) angespielt wird, und auch häufigen Angriffen von ihren Nachbarvölkern ausgesetzt (1 Chron. 5, 18.). Viele Angehörige des Stammes hielten sich zu David und unterstützten ihn, als er vor Saul flüchtig war (1 Chron. 12, 14. 37 f.). Zur Zeit Jehu's wurden die Gaditen vom syrischen König Hasael geschlagen (2 Kön. 10, 32 f.). Nach ihrer Wegführung in's assyrische Exil bemächtigten sich die Ammoniten (Jer. 49, 1.) und Moabiten (Jer. 48, 18—24.) ihres Gebietes. Der Bach Gad's (נַחַל הַגָּד 2 Sam. 24, 5.) ist der Jabbok, der

das gaditische Gebiet eine Strecke weit im Osten gegen Ammon, im Norden gegen Halb-Manasse abgrenzt; doch ist er nicht durchweg Grenzfluß zwischen Gad und Halb-Manasse, denn das gaditische Gebiet zog sich auf dem östlichen Jordanufer hinauf bis zum See Genesareth (Jos. 13, 27.). 2) Ein Prophet und Vertrauter Davids, der letztern auf seiner Flucht vor Saul eine Zeit lang begleitete und mit seinem Rath unterstützte (1 Sam. 22, 5.). Er heißt auch geradezu der Seher (חֹזֶה) Davids (2 Sam. 24, 11.), wahrscheinlich weil er demselben häufig höhere Weisungen im Auftrage Gottes zu überbringen hatte, wie er ihm z. B. auch die Strafe wegen der untheocratischen Volkszählung ankündigte und nachdem sie eingetreten war, ihn zur Errichtung eines Altares und Darbringung eines Opfers aufforderte, um ihr Ende zu beschleunigen (2 Sam. 24, 10—25.). Nach 1 Chron. 29, 29. hat auch Gad, gleich Samuel und Nathan, Schriften hinterlassen, die als Quelle der davidischen Regierungsgeschichte dienten. 3) Bei Jesaja 65, 11. kommt Gad (גַּד) neben Meni (מְנִי) als eine babylonische Gottheit vor, die auch von den götzendienerischen Israeliten mit Lectisternien verehrt wurde. Die neuern Gelehrten haben darüber sehr verschiedene Ansichten aufgestellt (vgl. Gesenius zu Jes. 65, 11.). Die mittelalterlichen Rabbinen Mose Hakkohen, Abenesra und Kimchi denken an Gestirne und zwar bei Gad an den Jupiter. An Gestirne zu denken hat jedenfalls den astrologischen Charakter des babylonischen Cultus für sich. Und da גַּד auch als Beiname Baals vorkommt (Jos. 11, 17. 12, 7.), so ist darunter ohne Zweifel der babylonische Hauptgötze Bel (בֵּל Jes. 46, 1. = בַּעַל) gemeint, welcher der Glücksstern Jupiter ist und auch von den Arabern das große Glück (السعد الاكبر) genannt wird. Und daß dem Bel Lectisternien geopfert wurden, erhellt aus Dan. 14, 5—21. (Vulg.). Bei מְנִי entscheiden sich Gesenius (l. c.), Winer (Realw. s. v.) u. A. für die Venus, wogegen Movers (die Phönizier S. 650), Knobel (zu Jes. 65, 11.) u. A. an die Luna denken. Letzteres möchte den Vorzug verdienen, da die Luna als Glücksgöttin auch sonst neben Baal vorkommt, und besonders durch Libationen (Jer. 7, 18. 44, 17.), und auch von den Aegyptiern als ἀγαθὴ τύχη verehrt wurde (Selden. de diis Syris. p. 85). [Welte.]

Gadara (Gerasa, Gergesa). Γάδαρα, Hauptstadt von Peräa, südöstlich von der Südspitze des See's Genesareth, 60 Stadien ($2^1/_2$ Stunden) von Tiberias, berühmt durch seine warmen Bäder, meist von Heiden bewohnt, gehörte zur Decapolis (s. d. A. Bd. III. S. 57, und Plin. hist. n. 5, 15). In diesem Bezirk (Marc. 5, 20.) und zwar in der Umgegend von Gadara ereignete sich das (Matth. 8, 28 f. Marc. 5, 1 f. Luc. 8, 26 f.) erzählte Wunder der Heilung der Dämonischen. Die Leseart Γαδαρηνῶν ist jedoch die seltenere (BCM. etl. Minuscc. Syr. utr. Perss.); häufiger ist Γερασηνῶν. Die Stadt Gerasa lag an der östlichen Grenze Peräa's, ihre Lage von dem See Genesareth zu entfernt, um bloß als πέραν τῆς θαλάσσης bezeichnet zu werden. Eine dritte Leseart, von den Codd. am meisten bezeugt (CL, die meisten Minuscc. Copt. Arm. Aeth. Syr. Goth. Slav.), ist Γεργεσηνῶν (Origenes, comment. in Joh. opp. IV. 148); einer Stadt Gergesa wird aber sonst nirgends erwähnt, auch Origenes hat keine Zeugnisse, sondern nur topographische Gründe für seine Behauptung aufzuweisen; da jedoch die meisten kritischen Autoritäten ihm gefolgt sind, wird seine Leseart auch von Neueren (Griesbach, de Wette zu Matth. 8, 28.) für mehr denn eine „bloße Conjectur" gehalten.

Gailer (Geiler, Gayler und Geyler in den alten Drucken), Johann, im J. 1445 in Schaffhausen geboren, von seinem Großvater im elsäßischen Kaisersberg erzogen und daher oft Dr. Johannes Kaisersberg auf dem Titel seiner Schriften genannt. Er machte seine Studien in der Philosophie und Theologie zu

Freiburg im Breisgau und Basel, wurde nach Beendigung derselben in Freiburg, Würzburg, bald aber (1478) an dem Münster zu Straßburg als Prediger angestellt, und blieb in letzterer Stellung bis zu seinem Tode 1510. An Gailers Namen knüpft sich gewöhnlich nur die Erinnerung, daß er über Seb. Brands Narrenschiff gepredigt, und so steht er fast nur als ein Curiosum in der Predigtliteratur verzeichnet. Es ist auch nur zu natürlich, daß man über ein so auffallend benanntes Hauptwerk Gailers leicht seine übrige Thätigkeit vergißt und das Grotesk-Komische, was für uns in dem Gedanken liegt, über ein Narrenschiff zu predigen, als Hauptcharakterzug seiner Werke ansieht. Gailer's Thätigkeit ist aber eine weit umfassendere, seine Bedeutung eine weit tiefere, die Einseitigkeit, womit man ihn beurtheilt hat und die Vergessenheit, in die er versunken ist, eine in Anbetracht der bedeutungsvollen tiefbewegten Zeit, in der er wirkte, um so beklagenswerthere. Aus seiner zweiunddreißigjährigen Wirksamkeit in Straßburg kennen wir, die lateinischen ungerechnet, zweiundvierzig teutsche Schriften (vgl. Lud. Frid. Vierling, dissert. de Joh. Geil. script. germ. Argent. 1786), aus moralischen Abhandlungen und größtentheils Predigten bestehend. Selbst gab Gailer nur die Werke seines Lieblingsauctors, des Kanzlers Johann Gerson heraus (Straßburg 1488). Seine eigenen Werke, insbesondere seine Predigten, die er bald lateinisch, bald teutsch niedergeschrieben, wurden zum Theil bei seinen Lebzeiten, zum Theil nach seinem Tode von Verwandten und Freunden aus seinen Handschriften, (zuweilen nach der Erinnerung an seine mündlichen Vorträge in's Teutsche übersetzt) zum Druck befördert. In allen diesen Schriften bezeugt sich ein hoher sittlicher Ernst freilich oft in dem energischen Ausdruck und dem derben Humor jener Zeit, der für uns etwas Groteskes hat. Es ist eine jener Stimmen, wie damals viele, wenn gleich selten mit ähnlicher Kraft, in der Kirche laut wurden, die auf Reform, zumal auf Reform im sittlichen Leben aller Stände drangen; eine jener Stimmen aus der vorlutherischen Zeit, die man hören muß, um die nachfolgenden Stürme zu begreifen. Für die Geschichte der Sitten und der Sittlichkeit aller Kreise damaliger Zeit bis zur anschaulichsten Einzelheit ist Gailer Hauptquelle und an der Wärme und Kraft seines Ausdrucks, an der seinem Jahrhundert eigenen Naturwüchsigkeit der Sprache, an der concreten Popularität seiner Bilder und seiner ganzen Darstellung könnte sich auch in unserer Zeit noch jeder, der auf das Volk in weitern Kreisen homiletisch einzuwirken berufen ist, mit Vortheil schulen. Was Gailers Verhältniß zu der bald nach ihm eintretenden Reformation betrifft, so hat man sich protestantischerseits gewöhnt, ihn als eine Art von Vorläufer derselben zu betrachten, weil er über die im kirchlichen Leben eingerissenen Mißbräuche sich scharf ausläßt, und insbesondere mehrfach gegen die entartete Klostergeistlichkeit mit Ernst und sarcastischem Witz zu Felde zieht. Abgerissene Stellen aus seinen Werken geben von Gailer leicht ein falches Bild, und es ist übrigens wohl zu beachten, daß sein Neffe und Amtsnachfolger Peter Wigkram aufmerksam darauf macht, daß die Schriften seines Oheims, die ja nicht von ihm selbst herausgegeben wurden, mit Ausnahme des Pilgers, des Vaterunsers und der Passion vielfach interpolirt seien. Außerdem wissen wir, daß Gailer einmal selbst, als Predigten von ihm in Druck erschienen, die beleidigende Aeußerungen gegen die Franciscaner enthielten, zu einem Briefe an letztere sich veranlaßt sah, worin er die Unächtheit der injuriösen Stellen darthat. Wir lernen Gailer aus seinem Leben kennen als einen würdigen, sittlich strengen, allen Pflichten eines katholischen Geistlichen gewissenhaft nachlebenden Mann, trotz seines Gegensatzes gegen die clericalische Verderbtheit als einen vertrauten Freund der bessern Ordensmänner, und hochgeehrt von seinem Bischof; in seinen Schriften sehen wir überall keinen Gegensatz gegen das katholische Dogma und die ächte Kirchenordnung, wie später bei den Reformatoren, sondern ein reines Hervorheben des katholischen Glaubens und der katholischen Sitte gegenüber der in seiner Zeit allerdings weit

verbreiteten Trübung und Entartung bei dem Volke und selbst einem Theile der Geistlichkeit. Hierüber vergleiche man selbst die in der Schrift von Ammon (siehe unten) gewiß nicht im katholisirenden Interesse gemachte Zusammenstellung von Sätzen aus Gailers Schriften, betitelt: „Gailers Theologie.“ — Wir lassen ein Verzeichniß der Hauptschriften Gailers, die zum Theil jetzt zu den größten typographischen Seltenheiten gehören, folgen: Epistolæ de modo praedicandi dom. passion. Argent. 1508. Predigten teutsch und viel gutter leeren 2c. Straßb. 1508. Das Buch Granatapfel (Predigten und Abhandlungen) Augsb. 1510. Das irrig Schaf 2c. 1510. Der Seelen Paradies, von waren und volkumen tugenden sagend 1510. Navicula seu speculum fatuorum in sermones juxta turmarum seriem divisa 1511; dieß Werk erschien teutsch bearbeitet von dem geistesverwandten Franciscaner Johannes Pauli, dem Verfasser des Volksbuches „Schimpf und Ernst“ unter dem Titel: des hochwürdigen Doctor Keisersperg's narenschiff, so er gepredigt hat zu Straßpurg 2c., uß Latin in Tütsch gebracht. Straßb. 1520; eine spätere Uebersetzung „Weltspiegel oder Narrenschiff“ von Höninger. Basel 1574. Es sind 110 Predigten. — Navicula penitencie (es soll dieß nach Gailer eine navicula non stultorum sed sapientium sein). Es sind Fastenpredigten; Augsb. 1510 und Straßb. 1512; übersetzt erschien das Werk, Augsb. 1514 und in einem Auszuge als „Schiff des Heils“ Straßb. 1512. De arbore humana, von dem menschlichen Baum, Predigten aus den Jahren 1494 und 95, lateinisch und teutsch mehrfach gedruckt. Christenlich bilgerschafft zum ewigen Vatterland Bas. 1512 und lateinisch unter dem Titel Peregrinus 1513 Passion des Herrn Jesu (übersetzt von Joh. Adelphus) 1514. Das Evangelibuch geprediget von Geiler von Kaisersperg, von Joh. Pauli behalten und aus seinem Munde uffgeschrieben 1515. Postill, (eine Predigtsammlung) Straßb. 1522. Davon verschieden: „Evangelia“ 1522. Die Emeis, dis ist das Buch von den Omeisen 1516. Das Buch von den Sünden des Munds und 23 Predigten von dem Baum des ewigen Lebens 1518. Pater noster, Auslegung über das Gebet des Herrn, lateinisch und ins Teutsche übersetzt durch Adelphus 1515. Die Brösamlein Doctoris Keiserspergs uffgelesen von Joh. Pauli 1517. Speculum consolationum (auch teutsch als „Trostspiegel“) — de decem praeceptis — de septem peccat. mortalibus, u. a. m. Ueber Gailer vgl. seine Vita von Beatus Rhenanus, im Anhang zur navicula fatuorum. Riegger, amoenitates literariæ Friburgenses; Bierling's angeführte Dissertation. Ammon, Geiler von Kaisersberg's Leben, Lehren und Predigten (Erlangen 1826). [J. G. Müller.]

Gajaner, s. Apthardoketen.

Gajus, Papst, s. Cajus.

Galaad (Gilead) גִּלְעָד, *Γαλαάδ*, Name einer Landschaft und eines Gebirges. 1) Die damit bezeichnete Landschaft (אֶרֶץ הַגִּלְעָד) umfaßt das ganze ostjordanische Palästina, die Ebenen Süd-Belkas vom Arnon bis zum Gebirge Galaad und Basan; eine klare Bestimmung hierüber gibt 2 Kön. 10, 33.: „Das ganze Land (כָּל־אֶרֶץ) Galaad der Gaditer, Rubeniter, Manassiter von Aroër an, das am Bache Arnon liegt, bis nach (dem Gebirge) Galaad und Basan.“ — In demselben umfassenden Sinne ist die Bezeichnung gebraucht Deut. 34, 1. und überall da, wo das Land Galaad als Land des Besitzes der Söhne Rubens, Gads und Halb-Manasse's im Gegensatz des westjordanischen Canaans genannt ist, so Jos. 22, 9, 13, 15, 32; Richt. 5. 17. 20, 1. 2 Sam. 2, 9. 1 Kön. 4, 19. ist das Land Galaad gleichbedeutend mit dem Lande Sehons des Königs der Amoniter und Ogs des Königs von Basan. Dieß die weitere Bedeutung des Namens. Im engern Sinne bezeichnet Galaad 2) das auf der Nord- und Südseite des Flusses Jabbok gelegene Gebirg (הַר גִּלְעָד). In dieser Bedeutung

ist der Name oft gebraucht im Deuteronomium und im Buche Josue (vgl. Deut. 3, 8—10. Jos. 12, 2.). Von dem „Gebirge Galaad" wird aber im Norden Basan, im Süden die Ebene Bella immer bestimmt unterschieden, während das „Land Galaad" Beides noch in sich faßt (s. oben). Ueber die südlich vom Jabbok gelegene Hälfte herrschte Sehon (Jos. 12, 2.); diesen Theil erhielt dann Ruben und Gad; Og besaß die Nordhälfte, welche nebst Basan dem halben Stamm Manasse zufiel (Deut. 3, 12, 13. Jos. 12, 5 ꝛc.). Herrliche Triften schmückten das Gebirg (Hohesl. 4, 1. 6, 4. Jer. 50, 19.) und Land Galaad (Num. 32, 1.), aromatische Kräuter, aus welchen Salben bereitet wurden (Jer. 8, 22. 46, 11.), sproßten in Fülle (Jos. bell. jud. 4, 5, 2). Der Name Galaad erscheint auch nach dem Exil noch als geographische Bezeichnung (1 Macc. 5, 9, 17 u. a.), aber in anderer Bedeutung. Genesis 31, 47 u. 48 wird ein Berg Galaad genannt und der Ursprung des Namens nachgewiesen (גַּלְעֵד = גַּל־עֵד, Hügel des Zeugnisses; über das Etymologisiren der Bibel siehe den Art. Galgal; nahe legt sich die Verwandtschaft mit dem arab. جلعد durus); der Zusammenhang nöthigt nicht, einen bestimmten Berg anzunehmen, er gestattet eher, die Scene nach Maspha (Mizpa) in Galaad zu verlegen (vgl. Tuch, zu d. St. Commentar zur Genesis, S. 461). Irrthümlich wurde zuletzt noch durch Bohlen (Richt. 12, 7.) eine Stadt Galaad angenommen (Raumer, Paläſtina, S. 70, 228, 229). [König.]

Galater, Briefe an die, s. Paulus.

Galatien, *Γαλατία*, auch Gallograecia und Graecogalatia wegen der Umgebung von griechisch redenden Völkern (Liv. 37, 8. 38, 12. Pauſ. 1, 4. 8.), Landschaft in Kleinasien, östlich begrenzt von Pontus Cappadocien, südlich von Cappadocien und Phrygien, westlich von Phrygien und Bithynien, nördlich von Bithynien und Paphlagonien. Dieser Landstrich, ein Theil des alten Phrygiens, erhielt den Namen Galatien von seinen spätern, aus dem fernen Westen eingewanderten, dem großen Volke der Kelten angehörenden Bewohnern. Als ihre Anführer werden genannt Leonorius und Lutaris; sie waren nach keltischer Art in drei Stämme gegliedert (Tolistoboji, Trocmi und Tectosages); Livius XXXVIII. 16.) beschreibt ihren Zug nach Asien; ein Haufe von 20,000 Mann, nur zur Hälfte Kämpfer, zuerst gegen Antigonus Gonatas unglücklich, drangen sie dann (279 v. Chr.) über den Hellespont, zum Theil auf eigene Faust, zum Theil wurden sie durch Nicomedes I. von Bithynien, mit dem sie ein Freundschaftsbündniß geschlossen, am thracischen Bosporus nach Kleinasien übergesetzt (Str. XII. p. 390). Jeder der drei Stämme legte sich ansehnliche Besitzungen bei, und ganz Asien diesseits des Taurus war ihnen tributpflichtig (Liv. l. c.); erst Attalus I., König von Pergamum, vermochte mit Nachdruck ihnen entgegenzutreten; er beschränkte sie auf den nach ihnen benannten Theil Großphrygiens. Sie behielten ihre Gaueinrichtung bei (Str. XII. 5), und ihre Abtheilung in drei Völkerschaften; die Tolistobojer wohnten im westlichen Theile, ihre Hauptstadt war Pessinus, die Trocmer östlich, die Tectosager südlich mit der Hauptstadt Ancyra; jeder Stamm bildete für sich eine Republik, die in Tetrarchien abgetheilt war; einer jeden Tetrarchie stand ein Tetrarch vor, ein Dicostes (Richter), ein Stratophylax (Heerführer) und zwei Hypostratophylaken. Außerdem hatten sie noch einen Senat von 300 Mitgliedern, dessen Versammlungsort Dryänetum (Eichenhain) hieß (Schlosser, universalhist. Uebers. II. 1. S. 154 f. Wernsdorf, de republ. Galatarum, Norimb. 1743, p. 297—320. Diefenbach, Celtica II. p. 237—87). Die Galater waren tapfere Krieger, sie traten häufig in auswärtigen Sold; durch solche fremde Berührung kam allmählig griechische Bildung zu ihnen; der eigentliche Stamm des Volkes behauptete jedoch immer seine nationalen Sitten und Sprache; letztere soll der Sprache der Trevirer geglichen und sie sich darin Gomaris (d. h. vom kymrischen Stamme der Kelten) genannt haben (Hieron. pro-

legg. in epist. ad Gal.; Adelung, älteste Geschichte der Teutschen, S. 98 f.). Ueber Sitten, Religion, welche mit griechischen und phrygischen Elementen sich gemischt hatte vgl. Wernsdorf, l. c. 6ten Abschnitt. In dem Kriege des Antiochus d. Gr. gegen die Römer wurden die Galater als Söldlinge des erstern mitbesiegt, 189 v. Chr. (Liv. 38, 12); der Consul Cn. Manlius Vulso behandelte sie sehr schonend, sie behielten ihre Tetrarchen und standen seitdem in freundschaftlichem Vernehmen mit den Römern. Unter Sulla, der sie gegen Mithridates schützte, wurden sie römische Bundesgenossen; Pompejus gab dem Tetrarchen Dejotarus einen Theil von Pontus und den Königstitel; sein Nachfolger Amyntas, Günstling des Antonius und Augustus, besaß außer Galatien und Pisidien auch Districte von Lycaonien und Pamphylien (Dio C. 49, 32. Strab. 12, 569). Nach seiner Ermordung wurden (25 n. Chr.) alle diese Länder unmittelbare römische Provinzen, Galatien und Lycaonien erhielten einen römischen Statthalter (Dio C. 53, 26). — Der Apostel Paulus kam zweimal nach Galatien und wurde der Gründer einer christlichen Gemeinde (Gal. 4, 19.), das erste Mal mit Silas und Timotheus (Apg. 16, 6.), nachdem er sich von Barnabas getrennt (Apg. 15, 35.). Bei diesem ersten Besuche fand er die freudigste Aufnahme; nach wahrscheinlicher Berechnung fällt die Belehrung der Galater in das Jahr 51—52 n. Chr. Etwa drei Jahre später, als Paulus von seiner macedonischen Reise und seinem Aufenthalt in Corinth nach Jerusalem zurück und von hier nach Antiochien gekommen war (Apg. 18, 21—23.), besuchte er Galatien und Phrygien und blieb hierauf längere Zeit in Ephesus; von da aus schrieb er den Brief an die Galater. Nach 2 Tim. 4, 10. geht sein Gehilfe Crescens nach Galatien; an diese Gemeinde richtet neben Andern auch Petrus sein erstes Sendschreiben (1, 1.). [König.]

Galbanum, חֶלְבְּנָה (v. חֵלֶב Fett), LXX *Χαλβάνη*, Vulg. Galbanum, wird Exod. 30, 34. unter den Ingredienzien aufgeführt, aus welchen das Räucherpulver für das Heiligthum bereitet werden sollte; nach griechischen und römischen Botanikern das Harz eines in Abyssinien, Arabien und Syrien wachsenden Strauches, einer Art Gartenkraut (ferula, bei Plinius stagonitis), welches durch einen Einschnitt in die Rinde gewonnen wird; es ist fett (daher der hebräische Name), zäh, körnig, zuerst weiß, später gelb mit weißen Flecken, von scharfem bitterlichem Geschmack (*ὀσμὴ βαρεῖα*, Dioscor. 2, 97.) und Geruch (Plin. 12, 56. 24, 13.). Virgil (Georg. III. 415) und Calpurn (ecl. V. 90.) empfehlen seinen übelriechenden Qualm als Vertreibungsmittel gegen Schlangen rc. Andern Essenzen beigemischt, verstärkt es und erhält es deren Wohlgeruch (Plin. 13, 2.); aus diesem Grunde ist es ohne Zweifel an unserer Bibelstelle dem Mose zum Gebrauche verordnet.

Galea, s. Meßkleider.

Galerius, Kaiser, s. Diocletianus.

Galfried von Monmuth. Galfredus Monumetensis, Arturus beigenannt, ist geboren in Britannien und war zuerst Archidiacon an der Kirche zu Monmuth und wurde später um das Jahr 1152 Bischof von Asaph. Als in Wales politische Unruhen ausgebrochen waren, hielt er sich nicht mehr für recht sicher, verließ deßhalb seinen Posten und fand sofort bei König Heinrich II. eine sehr gute Aufnahme, wie denn dieser ihm auch die Aufsicht und Leitung des Klosters Abindon übertrug. Auf einer Synode zu London im J. 1175 stellte aber die Clerisei von Asaph an den Erzbischof von Canterbury die Bitte, er möge den Galfried zur Rückkehr auf seinen bischöflichen Sitz veranlassen oder einen Nachfolger aufstellen. Galfried verzichtete nun alsbald auf sein Bisthum und ein Magister Adam trat an seine Stelle, aber auch die Abtswürde des genannten Klosters erhielt bald ein Mönch. Doch war auch so unser Galfried nicht unthätig; er schrieb in zwölf Büchern eine Geschichte von Britannien, erschienen zu Paris 1517 in 4.

Er verfolgt darin die Geschichte des brittischen Volkes von dessen Ursprunge an bis auf seine Zeit herab, bringt aber dabei Schilderungen so eigenthümlicher Art, daß es begreiflich wird, wenn spätere Schriftsteller ihm nicht durchgängig Glauben schenkten. Doch verliert sein Werk Viel des Fabelhaften, wenn man nicht von der ungegründeten Annahme ausgeht, die Sitten, Einrichtungen und Gebräuche des brittischen Volkes hätten von Anfang an eben so beschaffen sein müssen wie um die Mitte des zwölften Jahrhunderts. Sonst schrieb er noch: de exilio ecclesiasticorum; de corpore et sanguine Domini; carmina diversi generis; commentaria in prophetias Merlini und eine Biographie Merlins. Mehrere seiner Schriften sind übrigens nicht auf uns gekommen. Wie die Zeit seiner Geburt so ist auch die seines Todes nicht genau bekannt. Cfr. Cave, hist. lit. Iselin, historisch-geographisches Lexicon 2ter Thl. Basel 1728. [Fritz.]

Galgal (Gilgal), גִּלְגָּל (Abwälzung), LXX und 1 Macc. 9, 2. *Γάλγαλα*. 1) Name des Lagerplatzes der Israeliten im Jordanthal, östlich von Jericho, so genannt, weil Josue auf Befehl Jehova's die während des Zuges durch die Wüste unbeschnitten gebliebenen Söhne Israels beschnitt und so die Schande Aegyptens von ihnen abgewälzt wurde (Jos. 5, 2—9.). Die rationalistische Exegese hat sich an dieser Etymologie gestoßen und andere Erklärungen versucht (vgl. Keil, Commentar zum Buche Josue, S. 77). Wie in den meisten Etymologieen des alten Testaments ist auch hier nicht sowohl eine lexicalisch erschöpfende Worterklärung als vielmehr eine auf die Bedeutung des Wortes anspielende Benennung beabsichtigt, wodurch das Andenken an das merkwürdige Ereigniß sich erhalten sollte. Dieses Galgal wird nur noch Jos. 4, 20. und Mich. 6, 5. erwähnt und war nie eine Stadt. 2) Eine Stadt mit diesem Namen lag auf dem Gebirge in der Nähe von Bethel (2 Kön. 2, 1. 2.), den Bergen Ebal und Garizim gegenüber (Deut. 11, 30.), oft genannt im Buche Josue 9, 16. 10, 6. 7, 8 u. a., von Josue als Lager (nach moderner Bezeichnung zum Hauptquartier) erwählt, weil es in der Mitte des bereits eroberten Gebietes und auf einer steilen Hochebene sehr günstig gelegen war; wird dieses Galgal als identisch mit dem 5, 9. genommen, so läßt man Josue wieder an die äußerste Ostgrenze des Landes zurückgehen, alle errungenen Vortheile wieder aufgeben und den Canaanitern freien Spielraum gewähren; dieser Irrthum wurde von den Exegeten bis auf die neueste Zeit festgehalten (vgl. Keil, Commentar über die Bücher der Könige zu 2 Kön. 2, 1 f.; desselben Commentar zum Buche Josue zu Cap. 9). Unter Samuel war diese Stadt Sitz der Stiftshütte, er opferte hier (1 Sam. 10, 8.), ebenso Saul (13, 7—9.). Unter den jüdischen Königen Usias, Jotham und Ahas bestand daselbst Götzencult (Hos. 4, 15. 9, 15. 12, 12. Amos 4, 1. 4, 5). An seiner Stelle liegt jetzt das Dorf Dschildschilia (Robinson, III. 299 ff.). 3) Galgal in Samarien, dessen König mit dem Könige von Naphath Dor von Josue besiegt wurde (Jos. 12, 23.). [König.]

Galiläa, s. Palästina.

Galiläer. Diese Benennung der Christen ist unter der Pharisäerpartei in Jerusalem entstanden, die damit ihre Verachtung gegen die ungelehrten Bewohner Galiläa's auf die Jünger Jesu übertrug, welcher gemeinhin als ein geborner Galiläer angesehen wurde (vgl. Joh. 7, 52.). Durch den abtrünnigen Julian kam dieser Name auch bei den Heiden in Uebung, indem er ihn durch ein ausdrückliches Gebot einführte (Greg. Naz. orat. 3); wahrscheinlich that er dieß den Juden zu lieb, die er begünstigte, um sie gegen die Christen aufzureizen.

Galiläi, Galileo, wurde am 18. Februar 1564 in Pisa geboren, erhielt von seinem Vater, einem florentinischen Edelmanne, eine sorgfältige Erziehung und zeichnete sich schon früh, kaum 19 Jahre alt, durch die Auffindung des Gesetzes der Pendelschwingungen aus. Nachdem er zu Pisa Arzneiwissenschaft und

insbesondere Mathematik studirt, wurde er 1589 daselbst Professor der Mathematik, 1592 erlangte er dieselbe Stelle an der Universität zu Padua. Namentlich der Aufenthalt daselbst und in dem benachbarten Venedig, wo für Geographie und Seefahrt immer so viel geschah, scheint seinen erfinderischen Geist gestählt zu haben. Er wandte das Fernrohr von der Beobachtung der See auf die Erforschung des Himmels an, bereicherte bald (schon 1610 in seinem Werke: nunzio sidereo) die Astronomie mit der Entdeckung der Sichelgestalt der Venus, der Mondflecken, der vier Trabanten des Jupiter, und reihte sich so an die großen Gelehrten an, die, wie Nicolaus von Cusa im 15ten, wie Copernicus im 16ten Jahrhunderte, die Kunde des Himmels und der Erde reichlich erweitert hatten. Von Padua begab er sich, der Einladung des Großherzogs Cosmo II. von Toscana folgend, nach Florenz, ließ 1613 sein Werk über die Sonnenflecken in Rom drucken, das seit der Verbesserung des Kalenders und dem Schutze, welchen die Forschungen des Copernicus gefunden, an der Spitze der mathematischen Doctrinen stand; allein der rücksichtslose Eifer für das Copernicanische System, welches auch jenseits der Alpen noch heftige Gegner fand, verwickelte ihn in den ersten Streit mit der Inquisition, welche durch ein Decret vom 15. März 1616 den Satz von dem Stillstande der Sonne und der Bewegung der Erde als falsch und philosophisch absurd, dogmatisch irrig, zu lehren verbot. Galiläi machte sich in Folge dessen anheischig, einem Ausspruche Gehorsam zu leisten, auf dessen Ueberschreitung, wie er wußte, Gefängnißstrafe ruhte. Man wollte, nachdem die Ueberzeugung vorwaltete, daß die fraglichen Sätze der hl. Schrift zuwider seien, so lange ferner über die Sache selbst auch vom wissenschaftlichen Standpuncte aus eine große Controverse stattfand, ein unbedingtes Behaupten ihrer Wahrheit beseitigen, damit die Naturwissenschaft selbst von einer etwaigen Oppositionsstellung zu dem geoffenbarten Glauben ferne halten, und diesen, bis der wissenschaftliche Streit zu einem sichern Resultate gediehen, den Fluctuationen individueller Ansichten entreißen, zugleich eine Gewährschaft haben, daß Galiläi für seine Person der Kirche die Treue noch leiste, die ihr jeder katholische Christ schuldig ist und auch er stets beobachtete. (Vgl. hiezu den Art. **Bellarmin**, Bd. I. S. 759). Galiläi verhielt sich auch seinem Versprechen gemäß bis 1632, wo er, nachdem mittlerweile sein saggiatore herausgekommen war, den berühmten dialogo de' due massimi sistemi del mondo, Tolemaico e Copernicano erscheinen ließ, in welchem das alte Ptolemäische System ebenso aller Verachtung Preis gegeben, als das Copernicanische unmäßig erhoben wurde. Da nun dadurch eine an und für sich selbst noch mangelhafte Lehre, gegen welche sich Tycho de Brahe, Baco von Verulam und Cartesius erklärten, durch das ganze Ansehen eines so ausgezeichneten Mannes, wie Galiläi, getragen wurde, konnte es nicht anders sein, als daß dieser aufs Neue vor das hl. Officium vorgeladen wurde. Anstatt aber, wie irrthümlich noch in der neunten Originalauflage des Conversationslexicons, Bd. V. S. 695 (1844), mit traditioneller Lüge behauptet worden, einige Monate lang im Gefängnisse zu schmachten, wurde Galiläi, wie er selbst Ende 1633 schrieb, von dem Papste „wie ein seiner Achtung würdiger Mann" behandelt; vierzehn Tage lang befand er sich nicht in einem Gefängnisse, sondern in der Wohnung des Fiscals des hl. Officiums, dann wurde ihm als Haft „der köstliche Palast von Trinita' de' Monti" angewiesen, in der schönsten und gesündesten Lage von Rom, hierauf ihm die Rückkehr nach Toscana gestattet und nur das Abhalten größerer Versammlungen verboten. Den Satz, „daß die Sonne der Mittelpunct der Erde und unbeweglich, und die Erde nicht Mittelpunct des Erdkreises sei und sich bewege", schwor er am 22. Juli 1633 kniend ab, und man ist es dem ehrenwerthen Charakter Galiläi's schuldig, anzunehmen, daß, was er that, nicht im Gegensatze zu seiner Ueberzeugung stand. Hat er, als er sich von dem Knieen erhob, die Worte: e pur si move ausgerufen, so möchte ihnen kein größerer Werth beigelegt werden dürfen, als, ich glaube Scheridans Versiche-

rung, als er wegen einer injurirenden Behauptung gegen das Haus der Gemeinen zu kniefälliger Abbitte verurtheilt worden und nun sich von dem Boden erhebend und den Staub abschüttelnd ausrief: das ist doch das schmutzigste Haus der Welt. Galiläi lebte seitdem fortwährend erst in Siena, dann auf dem Lande bei Florenz, thatsächlich seines Ungehorsams wegen zum Gefängnisse verurtheilt, dem aber als Gefängniß die freie Natur Toscana's zugewiesen war. Er setzte ruhig seine großen astronomischen Entdeckungen fort, wie 1637 die der Libration des Mondes, bis er 1638 in Folge zu großer Anstrengungen und des schon hohen Alters erblindete. Gicht, Schlaflosigkeit und Taubheit gesellten sich dazu; jedoch erheiterte die Pflege treuer Schüler seine letzten schmerzenvollen Jahre. Er starb am 8. Januar 1642, unstreitig einer der größten Mathematiker und Astronomen, groß gleich Newton auch dadurch, daß er im Besitze außerordentlicher Gaben und Kenntnisse die tiefste Wissenschaft mit lebendigem Glauben zu paaren wußte, und so der Nachwelt ein Beispiel hinterließ, das würdiger war, befolgt zu werden, als im confessionellen Parteigeiste die Schmach zu ignoriren, welche das Lutherthum in Teutschland Galiläi's großem Zeitgenossen Kepler anthat und dafür jenen als vermeintlichen Martyrer der Denkfreiheit und katholischen Intoleranz zum Mythos zu machen. Galiläi's Schriften wurden 1808 in dreizehn Bänden in Mailand herausgegeben; höchst interessante Beiträge enthalten Venturi's memoria e lettere inedite finora e disperse di Galileo Galilei. Modena 1818—21. Das Beste, was in Teutschland über ihn herauskam, befindet sich in den historisch-politischen Blättern 1841, Bd. IX. [Höfler.]

Gall (Gallus, Hahn), Nicolaus, einer der eifrigsten Anhänger Luthers und des reinen Lutherthums, wurde 1516 zu Cöthen geboren, wo sein Vater Bürgermeister war, studirte zu Wittenberg unter Luthers und Melanchthons Anleitung und ward nach vollendeten Studien zum Rector in Mansfeld aufgestellt. Auf Luthers Empfehlung wurde er 1543 zweiter Superintendent zu Regensburg, das dadurch bald nach der Religionsveränderung für den teuschen protestantischen Süden eine allgemeinere Bedeutung erlangte. Als jedoch Regensburg das Interim annahm, verließ er 1548 mit andern Predigern sein Amt, wurde zuerst Schloßprediger zu Wittenberg und bald darauf Superintendent zu Magdeburg, von wo er in gleicher Eigenschaft wieder nach Regensburg 1554 zurückkehrte. Gall stand in dem Streite der reinen lutherischen Theologen wider die Melanchthonianer und Adiaphoristen auf Seite des Flacius und verließ ihn selbst dann nicht, als selbst ein Theil seiner Schüler gegen ihn sich kehrte. Durch sein großes Ansehen hielt er, so lange er lebte († 1570 im Zeller-Bade am Schlagflusse), alle Reactionen gegen die Flacianische Predigerschaft in Regensburg nieder, und wurde durch ihn Regensburg das zweite Asyl der überall verfolgten Flacianer. Auf ihn blickten auch die allenthalben zerstreuten ächten Lutheraner Teutschlands, ihn betrachteten sie als eine feste Säule des lautern, von aller Synergie und allem Calvinismus ledigen Evangeliums, ihn haßten daher auch die Melanchthonianer, gegen die er nie den Harnisch ablegte, und wie erbittert Melanchthon selbst über ihn war, kann man daraus abnehmen, daß er ihn den „Regensburger Thersites" nannte. Der Geist des Flacianismus, der ihn beherrschte, der ihn auch zu einem eifrigen Apostel des Stocklutherthums für die östreichischen teutschen Lande machte, wie zum Bußprediger der protestantischen Fürsten, spiegelt sich auch in seinen Schriften ab. Er half dem Flacius in Verfertigung der Centurien, schrieb ein Bekenntniß von der Erbsünde, verfaßte Streitschriften wider seine Gegner, ein Buch über den freien Willen, Annotationen über den Brief an die Galater, eine Schrift über den Kampf des Geistes und Fleisches, und einige Predigten und verschiedene Briefe. Merkwürdig sind mehrere seiner Aeußerungen über den tiefen Sittenverfall der Evangelischen: man denke an keine Buße und Besseruung mehr, es sei so hoch gekommen, daß es nicht mehr höher kommen könne, man verachte epicu-

räisch das Wort, Sacrament, Amt und Diener, kirchliche und bürgerliche Disciplin und der Gebrauch der Schlüsselgewalt werde völlig verachtet, die weltliche Obrigkeit knechte Kirchen und Prediger, die geistlichen Güter seien verschwunden, Niemand kümmere sich um den Untergang der Religion, die Wächter Israels seien in den tiefsten Schlaf versunken, schier Niemand mehr wolle in Gottes Wort studiren ꝛc. Vgl. Döllinger, die Reformation, ihre innere Entwickelung und ihre Wirkungen, Bd. II. S. 571 ꝛc., Regensburg 1848. [Schrödl.]

Gallen, St., Kloster, mit besonderer Beziehung auf künstlerische und wissenschaftliche Thätigkeit der St. Gallenser. Es war das Jahr 614, da Gall mit seinen zwei Jüngern Mang und Theodor die nachher sogenannte St. Gallenzelle zu errichten begann (s. d. Art. Gallus, der hl.), und noch bei seinen Lebzeiten aquirirte er für dieselbe durch Schenkungen des Pfarrherrn Willimar von Arbon, des königlichen Kämmerers Talto und des Austrasischen Hofes die bezogene Wildniß. Nach Galls Hintritt setzten seine Schüler unter Mangs Vorstandschaft die Columbanische Lebensweise fort. Nach Mang, der bald nach Füßen (wie Theodor nach Kempten) abreiste, standen zuerst der Diacon Stephan und darauf der scotische Priester Magulph dem Kloster vor. Unter diesen Vorständen kommen schon Vergabungen an das Kloster aus dem Breisgau und aus Schwaben vor, so daß ein gewisser Graf Victor von Rhätien den Entschluß faßte, Galls hl. Leib zu rauben, um durch dessen Besitz die frommen Geschenke auf eine ihm angehörige Kirche zu leiten; doch ward er an der Ausführung dieses Planes durch die Wachsamkeit der Klosterleute gehindert. — Nach Gall war der ausgezeichnetste Abt St. Audemar oder Othmar, der nach einer rühmlichen Regierung von 40 Jahren im J. 759 starb. Die Schenkungen nahmen zu, die Zahl der Mönche mehrte sich, für diese wurden neue Gebäude aufgeführt. Und schon war der Ruf des Klosters so groß, daß die Gründer des Klosters Tegernsee in Bayern die ersten Mönche ihrer Stiftung aus St. Gallen holten und Pipins Bruder Carlmann auf seiner Reise nach Montecasino zu St. Gallen einkehrte, worauf Pipin auf Carlmanns Empfehlung den Gallensern die freie Abtswahl zugestand und seinen Beamten untersagte, sich eine Gewalt über das Kloster anzumaßen. Für die innere Ordnung des Klosters wurde die Regel des hl. Benedict eingeführt und wirkte außerdem Othmars heiliges Beispiel. Denn Othmar war wie ein tüchtiger Abt, so auch ein frommer, demüthiger und mildthätiger Herr, der viel betete, viel wachte und fastete, die freiwillige Armuth liebte und die irdische Ehre nach Möglichkeit floh, weßhalb er auch in Klosterangelegenheiten verreisend auf einem unansehnlichen Esel zu reiten pflegte. Im Almosengeben kam ihm Niemand zuvor. Oft kehrte er ohne die Tunica, die er einem Armen geschenkt, mit der bloßen Cappa bedeckt nach Hause. Nicht weit vom Kloster außerhalb der Mansionen für die Armen erbaute er für die Leprosen ein Spital, und er selbst bediente da oft die Unglücklichen und verrichtete die niedrigsten Dienste. Doch wachte er auch über der Erhaltung des Klostergutes gegen die Raubsucht der Grafen Warin und Rudhart. Dafür nahmen ihn diese, einverstanden mit dem Bischof Sidonius von Constanz, gefangen; ein Verräther mußte vor dem bischöflichen Gerichte den Unschuldigen des Ehebruches beschuldigen, und so wurde Othmar zu ewiger Einsperrung verurtheilt, starb aber nach halbjährigem Gefängniß 759 auf der Rheininsel bei Stein. Worauf es seine Feinde abgesehen, trat gleich nach seiner Verurtheilung zu Tage: Warin und Bischof Sidonius theilten die Abteigüter unter sich; Letzterer verleibte sie der bischöflichen Kammer ein, schaltete damit nach Belieben, und gab dem Kloster den Mönch Johann von Reichenau zum Abte, obschon das Kloster selbst tüchtige Leute und viele vornehme Rhätier hatte. Da die Gallenser über so himmelschreiende Unthaten ihren Unmuth zeigten, eilte Sidonius zur Bestrafung dieses Ungehorsams herbei; da überfiel ihn am Grabe des hl. Gallus eine schmerzliche Kolik, die nach einigen Tagen

sein Leben endete. Gleichzeitig erlahmte am ganzen Leibe der gegen Othmar aufgestellte falsche Zeuge und gestand sein Vergehen. Daher holten nun die Gallenser-Mönche den Leichnam ihres seligen Othmar und brachten ihn im feierlichen Zuge 769 nach St. Gallen, wo sie ihn als einen Martyrer begruben. Nach 104 Jahren wurde Othmar durch den Bischof Salomo von Constanz heilig gesprochen. Isanbert, Graf Warins Sohn, suchte den durch seinen Vater dem Kloster zugefügten Schaden wieder zu ersetzen. Anstatt des mit Warin verbündeten Grafen Rudhart leisteten seine spätern Abkömmlinge König Conrad I. und Graf Rudolph dem hl. Othmar feierliche Abbitte und reichen Schadenersatz (s. Othmars Leben von Walafr. Strabo bei Pertz II, S. 40—47; de miraculis S. Galli, Pertz ibid. S. 21—31; Ratperti casus S. Galli, Pertz t. II. S. 59 ꝛc.). — Dagegen ließen sich die Bischöfe von Constanz nicht herbei, dem Kloster die von Sidonius an sich gezogene Befugniß der freien Abtswahl und der Selbstverwaltung seiner Güter herauszugeben und verschmähten weder Gewalt noch List, um sich als frei über alles Klostergut disponirende Abtbischöfe zu erhalten (Episcopi et Abbates, Episcopi et Rectores). Doch gestalteten sich die Verhältnisse endlich so, daß Bischof Wolfleoz von Constanz ganz gegen seinen Plan die Ursache wurde, daß Ludwig der Fromme eine von seinem Vater 780 erlassene Urkunde bestätigte, wonach dem Kloster gegen die jährliche Entrichtung einer Unze Goldes und eines Pferdes an den Bischof von Constanz — die freie Abtswahl und Klostergutsverwaltung zugesprochen ward. Vollkommen aber glichen sich die Streitigkeiten zwischen den Bischöfen von Constanz und St. Gallen erst 854 aus, da Ludwig des Teutschen Erzkanzler und zugleich Abt von St. Gallen, Grimald, die Ablösung der erwähnten Abgabe an Constanz durch Ueberlassung verschiedener Liegenschaften an die Bischöfe bewirkte, wogegen König Ludwig der Teutsche vom Kloster, weil es nun ein königliches wäre, das herkömmliche Jahresgeschenk von zwei Pferden, zwei Schilden und zwei Lanzen forderte (Ratperti casus; Gesch. von St. Gallen von Arx, Bd. I. S. 32—36, 67—69). — Wie man sieht, genossen die St. Gallenser seit den Eingriffen des Bischofs Sidonius nicht immer gute und ruhige Tage und auch vorher hatte das Kloster in Folge von Kriegen Manches zu leiden gehabt. Dennoch und obwohl das Kloster in materieller Beziehung bis in die Anfänge des neunten Jahrhunderts für eines der kleinsten und armseligsten im fränkischen Reiche galt, erlosch das von St. Gall hier angezündete Licht der Kenntnisse und Wissenschaften nicht, sondern nahm selbst unter den bemeldeten ungünstigen Umständen zu. Denn man las zu St. Gallen in lateinischer Sprache die heilige Schrift, die Väter, den Seneca, Donats Grammatik ꝛc. und schrieb ein leidentliches Latein, wie solches theils aus den im achten Jahrhundert von den Gallenser-Mönchen Andoin, Sylvester, Marcus, Wald gefertigten Urkunden, theils aus den vier von Winithars Hand geschriebenen und noch vorhandenen Handschriften hervorgeht. Dieser Winithar, der im J. 766 als Decan und Priester sich unterzeichnet, machte teutsche Glossen zu den Paulinischen Briefen (s. R. v. Raumers Einwirkung des Christenth. auf die althochteutsche Sprache, Stuttgart 1844, S. 83—85), und redet in einer an seine Mitbrüder gehaltenen Predigt einen Theil derselben als gelehrte und unterrichtete Männer an, verspricht auch noch Mehreres zu schreiben, wenn ihm dazu das Pergament gereicht werde (s. Arx in den Berichtig. u. Zusätzen zur Gesch. von St. Gallen, Bd. I. S. 8). Selbst Abt Othmar konnte es nicht unterlassen, eine kurze Anleitung (eigentlich einen Beichtspiegel) zur Verrichtung der Ohrenbeicht niederzuschreiben, welche bei Neugart (episc. Constant. t. I. S. 81—82) abgedruckt ist. — Aus der Erneuerung der Urkunde Carls des Großen durch Ludwig den Frommen, wonach das Kloster wieder die freie Abtswahl erhielt, ging die Wahl des Abtes Gozbert hervor. Unter diesem eifrigen Vorstand kamen nicht bloß viele dem Kloster entrissene Güter an dasselbe zurück, sondern wurden das Kloster und die Kirche von St. Gallen neu gebaut. Zu die-

sem Behufe ließ Gozbert durch den königlichen Architecten Gerung einen Riß, der noch vorhanden ist, entwerfen. Den Bau führten die Mönche von St. Gallen selbst auf; an dessen Spitze standen die Mönche Winidhar, der Baumeister, Isenrich, ein guter Arbeiter in Holz, und Ratger, ein solcher in Stein; die übrigen Mönche machten die Maurer, Zimmerleute und Steinmetzen (Analect. Vet. Mabill. Parisiis 1723, p. 421). Die nachfolgenden Aebte bestrebten sich, den Neubau innerlich immer mehr zu verschönern; so z. B. ließ Abt Hartmot für Galls Gebeine eine in Form eines Sacells gefertigte silberne Tumba machen, die Absida hinter dem Gallsaltar und die Wände der Kirche mit Kronleuchtern aus Silber und „pictura deaurata“ zieren (Ralp. casus S. G. Pertz II, 70—72; Basnage-Canisii lect. antiq. t. 2. p. 3. pag. 206). Abt Gozbert überließ 836 die Abtei dem Decan Bernwick, der als Lothars Anhänger 841 von Ludwig dem Teutschen entsetzt wurde und den Pförtner Engelbert zum Nachfolger bekam. Doch blieb auch dieser nicht lange im Amte, indem Ludwig der Teutsche seinen Erzkaplan Grimald, einen Weltpriester, dem Kloster zum Abte gab. Ueber diese Eingriffe wurde die Klostergemeinde sehr bestürzt. Allein Grimald linderte bald den Kummer. Er wirkte bei Ludwig aus, daß sie schon jetzt aus ihrer Mitte einen Nachfolger wählen durfte, den Decan Hartmot aus vornehmer Abkunft, einen Mann von großem Wissen, der, weil doch Grimald sich meist am Hofe aufhalten mußte, dessen Amts-Stellvertreter war. Doch ließ sich Grimald bei anrückendem Alter nur mehr selten bei Hof sehen, und hielt sich, frommen Uebungen und großer Mildthätigkeit ergeben, lieber in St. Gallen auf, wo er die Phalanze (später Pfalz genannt) bewohnte, welche Hartmot durch seine Mönche nach Weisung von Hof gesendeter Baumeister hatte aufführen und durch Reichenauer Mönche ausmalen lassen. Grimald starb 872; er, selbst gelehrt, zeigte sich stets als einen Gönner der Gelehrten und stand mit den berühmtesten Männern der damaligen Zeit, Rhaban Maurus, Otfried von Weissenburg, Walafrid Strabo in Verbindung; ihm hatte St. Gallen einen großen Theil seines Ruhmes und seiner geistigen Ueberlegenheit zu danken. Nicht weniger machte sich Grimalds Vicar und nunmehriger Abt Hartmot um St. Gallen verdient. Nachdem er 895 als Reclusus gestorben und sein Nachfolger, der noch junge Abt Bernard, von König Arnulph bald abgesetzt worden war, erhielt der aus hoher Abkunft stammende ehemalige Zögling des Klosters St. Gallen, Salomon († 920), Hofcaplan unter Ludwig dem Teutschen, Abt von Elwangen und Kempten, die Abtei und beinahe gleichzeitig auch das Bisthum Constanz (Salomon III), ein merkwürdiger Mann, in allen damaligen Fächern der Gelehrsamkeit wohl bewandert, ein guter Prediger, welcher seine Zuhörer zu Thränen rührte, ein geschätzter Staatsrath unter fünf Königen, großer Wohlthäter St. Gallens, Verfasser einer metrischen Erzählung der Unfälle seiner Zeit und einer Elegie auf den Tod seines Bruders (beide bei Basnage-Canis. lect. antiq. t. 2. p. 3. pag. 236). Was nun unter der Verwaltung dieser Aebte für Künste und Wissenschaften geschah, die geistige Regsamkeit, die zum Heile für ganz Südteutschland damals zu St. Gallen herrschte, ist wahrhaft bewundernswerth. Einmal brachten die Gallensischen Baukünstler, wie bemerkt, merkwürdige Bauten zu Stande. Nachdem die Klosterkirche des Stifts gebaut war, fing der Neubau des Stifts an, welches in Form einer Villa aufgeführt wurde, so daß das eigentliche Kloster, der Speisesaal, das Dormitorium, das Noviciat, der Krankensaal, die Apotheke sammt der Wohnung der Aerzte und dem botanisch-medicinischen Garten, die innere und äußere Schule (jene war für die, welche Mönche werden wollten, diese für die auswärtigen Zöglinge des geistlichen und weltlichen Standes), die Häuser für die Armen und Gäste, die verschiedenen Werkstätten, Scheunen, Ställe rc., alle von einander durch Zwischenräume getrennt, doch ein großes zusammenhängendes Ganze bildeten (s. Mabill. Annal. II. p. 870; Basn.-Canis. lect. ant. t. II. p. 3. pag. 225 etc.). Eben-

falls noch im neunten Jahrhunderte, in der zweiten Hälfte desselben, wurden dem hl. Othmar und dem hl. Mang schöne Kirchen erbaut. Die erstere bot dem Eintretenden ein besonderes Schauspiel: ihre bemalten Wände stellten die Sapientia, die sieben Weisen und die Schaaren der Heiligen dar, und belehrende Inschriften unter den Bildern gaben dazu die Erklärung; so hieß es bei der Darstellung der sieben Weisen: „Continet hic paries veterum monumenta sophorum, Claro qui totum docuerunt tramite mundum" (Basn.-Canis. t. II. p. 3. pag. 228). Dazu kamen auch (wie in der Folge) die vielen andern Kirchen und Capellen, welche das Kloster auf seinen vielen Besitzungen erbaute und wodurch es den geistlichen Bedürfnissen sowohl seiner Leute, wie der ganzen Umgegend abhalf. Merkwürdig sind gleichfalls die Leistungen St. Gallens in Gesang und Musik. Man weiß, welche Mühe sich Carl der Große um die Einführung des reinen Gregorianischen Kirchengesanges in seinem Reiche gab. Er verschaffte sich vom Papst Hadrian abermals zwei römische Sänger, den Petrus und Romanus, welche der Papst mit zwei Antiphonarien nach Metz sendete. Peter kam nun zwar nach Metz, aber Roman erkrankte auf dem Weg, und konnte mit Mühe St. Gallen erreichen, wo er mit Carls Erlaubniß bleiben durfte. Jetzt begann hier für den Kirchengesang eine wahre Blüthezeit. Zwischen Peter und Roman entstand ein edler Wettstreit; jener verfaßte zu Metz Singweisen zu den Sequenzen, Roman andere liebliche Singweisen, zu denen später Notker der Stammler entsprechende Hymnen und Tropen dichtete; auch versuchte dieser nach dem Muster Romans eigene Weisen zu componiren, die je nach den verschiedenen Tonarten und Melodien römische, frigdorische und occidentalische hießen. Das von Roman nach St. Gallen gebrachte Antiphonar, welches wie ein Prüfstein für alle spätern Zeiten in der St. Galluskirche aufbewahrt wurde, bildete fortan die Richtschnur für die Kirchen und Klöster eines großen Theils des Abendlandes. Ueber die darin vorkommenden Notenzeichen verfaßte Notker eine Erklärung. Wie hoch damals der Choral zu St. Gallen gehalten wurde, bezeugen auch die 13 Singpulte im Chor, die mit 13 kostbar gezierten und in Goldbuchstaben geschriebenen Psalterien versehen waren. Ein großer Theil Europa's, namentlich Teutschland, begann seitdem nach dem Muster St. Gallens den Kirchengesang einzurichten. Indeß ward hier allmählig auch die Melodie der Kirchenhymnen und das Fest- und Volkslied ausgebildet und Musik gelehrt und betrieben. Musik lehrte z. B. der Irländer Marcellus, der Lehrer des berühmten Notker des Stammlers; Notker, der große Gelehrte seiner Zeit und eifrige Chorallehrer, verfaßte Hymnen und Sequenzen mit den Melodien dazu; Notkers Freund Ratpert, der Geschichtschreiber St. Gallens, verfaßte gleichfalls Hymnen, Sequenzen, Litaneien und Anreden an die das Kloster besuchenden Fürsten sammt den Melodien dazu; Ratperts und Notkers Genosse und Freund Tutilo machte Hymnen, Tropen und Sequenzen mit lieblichen Arien, verstand sich auf den Psalter, die Flöte, die Rota und alle Arten der damaligen Blas- und Saiteninstrumente, und unterwies darin die Söhne des Adels (s. besonders Cantuarium Sti Galli oder R. Choralgesang der St. Gallischen Stiftskirche, St. Gallen 1845, S. 1—12). — Wo möglich standen die St. Gallenser in Betreff der andern Kenntnisse und der Wissenschaften noch höher. Schon im achten Jahrhundert, wie oben bemerkt worden, herrschte im Kloster literärische Thätigkeit; man schrieb damals viele jetzt noch vorhandene Bücher ab; ein Gallenser Mönch dieser Zeit verfaßte eine sehr schätzbare, treue und bieder geschriebene Biographie des hl. Gallus (s. Pertz II, 1—34); sogar machten einige Mönche schon Versuche, teutsch zu schreiben, in Vocabularien nämlich und Glossen, lateinische Wörter in ihrer teutschen Bedeutung erklärend (Arx, Gesch. des Cantons St. Gallen, Bd. I. S. 191); doch gehören diese Versuche noch mehr dem neunten Jahrhundert an, mit dessen Anfang der Mönch Kero einen Theil der Regel des hl. Benedict in das Teutsche übersetzte (ibid.; Goldast, script. rer. Alem. Frankf. 1730, t. 2.

p. 71—95; Einwirkung des Christenthums auf die althochteutsche Sprache, von R. v. Raumer. S. 42, 123). Ein anderer Mönch von St. Gallen, Ruodpert, machte bereits die teutsche Sprache zum Gegenstand eines Briefwechsels (Goldast, T. II. p. 65). Und wie man damals zu St. Gallen im Zusammenhange teutsch schrieb, predigte und betete, sieht man aus dem Vaterunser, dem apostolischen Glaubensbekenntniß und einer Predigt, welche v. Arx in seiner Geschichte des Cantons St. Gallen Bd. I. S. 203 etc. eingerückt hat. Andere St. Gallenser verlegten sich auf andere Zweige der Geistescultur, während die Aebte, namentlich Gozbert, Grimald, Hartmot und Salomon die Klosterbibliothek vermehrten (Pertz II, 66, 70—72). Höchst Dankenswerthes leisteten sowohl zur Vergrößerung der Bibliothek wie überhaupt für die Nachwelt die fleißigen Bücherabschreiber. Man schrieb zu St. Gallen Bücher der mannigfaltigsten Art ab, Bibeln, Väter, Kirchen- und Profanhistoriker, liturgische Bücher, Predigten, Legenden, Klosterregeln, Gesetzsammlungen, Gedichte, Grammatiken, griechische und lateinische Classiker, medicinische Werke etc. Die Bücher, die man abschreiben oder vergleichen wollte, wurden oft weit her verschrieben. Man schrieb auf Pergament, welches man mit solcher Kunst zuzurichten verstand, daß man es noch jetzt in den Urkunden oft so weiß und dünner als das feinste Postpapier findet. Bei Verfertigung von Prachtwerken bediente man sich einer silbernen oder goldenen Dinte, färbte das Pergament mit Purpurfarbe und zierte die Anfangsbuchstaben und Titel reich mit Gold und verschiedenen gemalten Figuren, und noch heute hat sich an den Ueberresten solcher Meisterarbeiten Gold, Silber, Dinte und Farben so schön erhalten, als wären diese Bücher erst gestern geschrieben worden. Ueberhaupt lieferte damals St. Gallen die schönsten geschriebenen Handschriften (s. Arx l. c. S. 185 etc.). Und wie viele berühmte Namen flochten im Lehramte und in Schriften an den Ruhmes-Kränzen St. Gallens! Da schrieben die Lehrer Werinbert († 884) und Rihbert Vergabungs-Urkunden (Arx I. 88, 89); da verfaßte der Diacon Gozbert, Neffe des Abtes Gozbert, ein Buch über die Wunder des hl. Gallus und die Biographie des hl. Abtes Othmar (Pertz II, 21—31 und 40—47); da lehrte der berühmte Iso († 871), Verfasser der zwei Bücher: Wunder des hl. Othmar (s. Pertz II, 47—54), und stand im Ansehen so hoch, daß sich's Viele schon zum Ruhme rechneten, ihn auch nur eine Stunde gehört zu haben; er verstand sich auch auf die Medicin und bekam zuletzt einen Ruf nach Granvall in Burgund, dort eine Schule zu errichten (Ekkeh. IV. bei Pertz II, 93—94); da ertheilte der in allen göttlichen und menschlichen Kenntnissen wohl bewanderte Scote Möngal (Marcellus) Unterricht in den sieben freien Künsten und der Musik (ibid. 78 u. 94); da schrieb ein Mönch, dessen Namen man nicht kennt (Einige rathen, wohl mit Unrecht, auf Notker den Stammler), im Auftrage Kaiser Carls des Dicken die so ergötzlich zu lesenden Gesta Karoli (bei Pertz II, 726 etc.). Zumal zeichneten sich die drei Mönche und innigsten Freunde Ratpert, Tutilo und Notker der Stammler aus. Ihrer ist zum Theil oben schon gedacht worden, aber ihre ruhmvollen Namen gehören auch hieher und glänzen vor den meisten andern. Ratpert oblag den Studien und dem Lehramte mit einem Eifer, der ihm kaum gestattete, im Jahre einmal die Schwelle des Klosters zu überschreiten, daher hatte er auch mit einem Paar Schuh im Jahre übergenug; selbst den Chor und Gottesdienst versäumte er öfters, sich damit entschuldigend, daß man gute Messen höre, wenn man lehre, wie sie gefeiert werden müßten. Erst kurz vor seinem Tode ließ er sich vom Diacon zum Presbyter weihen. Selbst schon dem Tode nahe konnte er vom Lehren nicht abstehen, und als er 897 starb, sah er sich von 40 alemannischen Priestern, seinen ehemaligen Schülern, umgeben, welche zufällig eben zu einer kirchlichen Feier nach St. Gallen gekommen waren und ihrem geliebten Meister versprachen, daß jeder von ihnen für seine abgeschiedene Seele 30 Messen lesen werde. Unter Ratperts Schriften

nehmen die „Casus S. Galli“ (bei Pertz II, 59—74) den ersten Platz ein, die, wie alle seine andern Schriften, in einem bessern Latein abgefaßt sind, als damals gewöhnlich war. Leider ist sein teutsches Lied über den hl. Gallus verloren gegangen (s. ibid. 59, 60, 95, 100; Basn.-Canis. lect. ant. T. II. p. 3. pag. 195 etc. Arx I, 95—96). Tutilo († 912), von athletischer Stärke und heiterem Naturell, Dichter, Sänger, Compositeur und Virtuos in der Musik, der lateinischen und griechischen Sprache kundig, Lehrer zu St. Gallen, erwarb sich großen Ruhm durch seine Erfahrung in der Baukunst, Malerei, in der Kunst, halb erhobene Arbeit in jedem Metall zu machen und solche Bilder zu schnitzen und wurde deßhalb nach allen Gegenden hin in Anspruch genommen. Noch sind einige seiner Goldschmid- und Schnitzarbeiten in St. Gallen zu sehen (Ekkeh. IV. bei Pertz II, 94—101; Arx I, 97—100). Was Notker den Stammler († 912) anbelangt, den Meister des Gesanges, den allgeliebten Lehrer, den trefflichen Gelehrten und Schriftsteller, den demüthigen, frommen und edlen Mönch, läßt sich nicht in Kürze fassen, sondern verdient einen eigenen Artikel (siehe Notker). Unter den andern Zierden St. Gallens bis zu Abt Salomons (III) Tod (920) möge nur noch Waltram und Sintram angeführt werden. Ersterer, in allen Fächern der damaligen Gelehrsamkeit wohl bewandert, Prediger und Pfarrer im Stifte und Gewissensrath der hl. Einsiedlerin Wiborada, schrieb Elegien und mehrere Hymnen (s. Bolland. in vit. S. Wiborad. ad 2. Maji; Basn. Canis. lect. ant. t. 2. p. 3.); des letzteren schöne Handschrift bewunderte ganz Teutschland, und sein Schreiberfleiß setzte beinahe alle berühmten teutschen Stifte in den Besitz eines von ihm abgeschriebenen Buches (Ekkeh. IV. bei Pertz II, 89; Arx I, 100). Und dem Fleiße und der Belesenheit aller dieser Männer, setzt Arx I, 101 hinzu, ist das unter dem Namen „Salomons Wörterbuch“ bekannte encyclopädische Werk zu verdanken, welches die Wörter und Gegenstände aller Wissenschaften aus den Werken der Väter, Historiker, Redner, Dichter, Aerzte, Naturkundigen und der christlichen und heidnischen Classiker in alphabetischer Ordnung abhandelt. Dieses für die damalige Zeit höchst wichtige Werk ist in St. Gallen noch vorhanden, erschien im 15ten Jahrhunderte im Druck, ist aber nun eine große Seltenheit (s. Raumers Einwirkung des Christenth. 2c. S. 128). Bei diesen staunenswerthen Leistungen des Klosters, welches dabei ein Muster guter Zucht war, kann es nicht Wunder nehmen, wenn weltliche und geistliche Große dessen gesegnete Räume gerne und häufig besuchten. (Vgl. Ralp. casus S. G. Pertz II, 73; Ekkeh. IV. bei Pertz II, 81, 84—85, 91; Arx I, 74, 113, 124). — Nach dem Hintritte des Abtbischofs Salomon im Jahr 920 regierte der gelehrte und wie auf die Schule so nicht weniger auf die Klosterzucht bedachte Abt Hartmann, starb aber schon 923 und hatte den Abt Engelbert zum Nachfolger. Unter dem letztern Abte kam ein Hunnenschwarm nach St. Gallen, ohne jedoch dem Stifte einen großen Schaden zu verursachen, indem Engelbert auf Antrieb der hl. Klausnerin Wiborada, die seit 915 an der Mangkirche bei St. Gallen sich auf ewig in einer Hütte hatte einsperren lassen, (eine damals vielverbreitete Sitte, die schon vor, wie noch mehr nach Wiborada auch zu St. Gallen von Frauen und Männern Nachahmung fand) Sicherheitsanstalten getroffen hatte und mit einer Schaar der Beherztesten und Stärksten seiner Klostergeistlichen von einem neuerbauten Schlosse aus den Hunnenhaufen in die Flucht trieb. Leider wurde Wiborada bei dieser Gelegenheit von den Hunnen in ihrer Zelle getödtet († 925), eine ungemein fromme, erleuchtete, merkwürdige Jungfrau, welche den Zögling der Klosterschule zu St. Gallen, den nachherigen großen Bischof Ulrich von Augsburg in der Frömmigkeit unterwies und ihm voraussagte, daß er Bischof werden würde (s. Bolland. in v. S. Wibor. ad 2. Maji). Abt Engelbert resignirte 933, ihm folgte Abt Thieto (933—940). Zu seiner Zeit nahm ein Klosterknabe, als ihm die Schulaufseher befahlen, zu seiner Bestrafung Ruthen zu holen, im

Vorbeigehen am Ofen Feuer aus demselben und zündete damit Schule und Kloster an. Thieto baute das Kloster und die Schule wieder auf. Im Jahr 940 dankte er an Abt Kralo ab. Dieser entwich vor Ludolph dem rebellischen Sohne Kaiser Otto I., und Ludolph setzte dafür Kralo's Bruder Anno dem Kloster vor. Anno begann das Kloster zu befestigen, starb aber darunter 954 und nun trat Kralo wieder in sein Amt ein. Nach Kralo's Tod 959 wurde der noch junge Graf Burkhard zum Abte gewählt. Unter seiner Regierung kamen zu den alten Wunden, welche Kriege, Feldzüge und der Klosterbrand geschlagen hatten, jetzt noch Mißwachs und die Räubereien der Saracenen hinzu, und so gerieth die Wirthschaft in St. Gallen in eine solche Zerrüttung, daß Abt Burkhard seinen Geistlichen gestattete, sich um ihre Lebensbedürfnisse selbst umzusehen, wodurch einige Unordnungen im Kloster entstanden und üble Gerüchte veranlaßt wurden. Kaiser Otto I. ließ daher durch eine aus Bischöfen und Aebten bestehende Commission das Kloster einer Untersuchung unterstellen, welche das Resultat lieferte, daß die Stiftsherrn in Folge der zerrütteten finanziellen Lage des Stifts durch Fleisch-, Geflügel- und Alleinessen allerdings die Regel des hl. Benedict überträten, im Uebrigen aber ganz tadellose und ausgezeichnete Männer wären (Ekkeh. IV. Pertz II, 127—133). Demungeachtet schickte Otto I. den bei ihm im Geruche großer Heiligkeit stehenden Mönch Sandrat von Cöln zum Zwecke der Wiederherstellung der Klosterzucht nach St. Gallen, allein wider Willen gab gerade Sandrat dem Kloster das glänzendste Zeugniß, da er sich im Capitel nur über das viele Beten und Singen, über die mit Schweinschmalz gekochten Speisen, über die kleine Portion Wein, über den immerwährenden Sonntag in der Kirche und den beständigen Freitag in dem Speisesaal beschwerte, und sich auf Uebermaß im Trunke, auf geheimen Fleischessen &c. ertappen ließ (Ibid. 144—145). Zuletzt überzeugte sich der Kaiser durch persönlichen Besuch des Klosters 972 selbst von der guten Disciplin der St. Gallenser, und besonders sprach es ihn an, daß, als er absichtlich während des Chorgesanges seinen Stock fallen ließ, keines einzigen Geistlichen Kopf noch Auge sich bewegte (Ibid. 134, 147). Unterdeß hatte Burkhard, der große Wohlthäter der Armen und Reisenden, 971 die Abtei resignirt und war Notker an seine Stelle getreten. Den neuen Abt setzten gesegnete Jahre und die wirthschaftlichen Talente des Propstes Richer in den Stand, sich auf verschiedene Unternehmungen einzulassen. Er vollendete die von Abt Anno angefangenen Mauern der Stadt St. Gallen, errichtete für Söhne seiner Vasallen und Edelknechte (die immer zu größerm Einflusse kamen, s. Arx I, 483 u. 485) eine adelige Academie, baute ein prächtiges Behältniß für wilde und seltene Thiere und Vögel, ließ sich an der Tafel von seinen Edelleuten aufwarten, ließ dem Hausgesinde, das aus 170 Leibeigenen bestand, statt des bisher gewöhnlichen Habers Roggen reichen (s. über die Leibeigenen zu St. Gallen Arx I, 54, 161), hielt gute Zucht unter den Geistlichen, zugleich auch für deren Bedürfnisse, väterlich sorgend (Ibid. 235). Nach Notkers Tod 975 ließ sich Abt Immo die Verschönerung der Kirche recht angelegen sein. Obwohl er selbst und mehrere seiner Geistlichen kunsterfahrene Meister waren, verschrieb er doch zur Verherrlichung des Gotteshauses auch noch fremde Künstler. Mit diesen verfertigte er für den Hochaltar ein sehr künstliches goldenes Altarblatt; er stickte Meßgewänder auf Purpur, deren Stickereien biblische Geschichten darstellten, ließ die Kirchenwände mit Gemälden aus dem Leben des hl. Gallus schmücken &c. (Ibid. 237). Immo starb 984, fünf Jahre darauf sein Nachfolger Ulrich und nun folgte Abt Gerard (990—1001), der erste unter den Gallenser-Aebten, den die Klostergeschichte als unwürdigen Vorstand brandmarkt und der durch sein ärgerliches Leben, durch seinen Pfründenverkauf, durch Verschwendung des Klostergutes das Stift, so viel an ihm lag, zu Grunde richtete. Abt Burkhard II. († 1022) gab dem Stifte seinen frühern Glanz wieder zurück, ihm folgten bis 1076 die Aebte

Dietbald † 1034; Norbert, der erste unter St. Gallens Aebten, welcher Privatkrieg, und zwar mit seinem eigenen Bischofe führte; nach Norberts Resignation (1072) Abt Ulrich II. († 1076). — Im zehnten Jahrhunderte also und im eilften bis gegen Ende desselben stand St. Gallen noch immer, wie man aus dem eben Gesagten ersieht, in großem Flor und noch immer nahm es unter den Klöstern des Abendlandes einen der ersten Plätze ein. Zahlreich waren während dieser Epoche die Professoren und Schriftsteller, welche dem Stifte große Ehre machten. Ueber die vier dieser Zeit angehörenden Ekkeharde (Ekkehard I. † 973, Ekkehard II. † 990, Ekkehard III. † ?, Ekkehard IV. † 1036, Fortsetzer der casus S. Galli) s. den Artikel: Ekkeharde. Der Abt Hartmann († 923), der die Wissenschaft dergestalt liebte, daß zwischen den Schulen und dem Kloster keiner oder kaum ein Unterschied war, verfaßte eine Geschichte des Klosters St. Gallen und geistliche Lieder (s. Ekkeh. IV. bei Pertz II, 102; Basn. Canis. lect. antiq. t. 2. p. 3. pag. 185 etc.). Die Mönche Waning und Hartmann der Jüngere waren die Lehrer des hl. Ulrich von Augsburg; dieser Hartmann verfertigte auch eine gut geschriebene Biographie der hl. Wiborada (s. Pertz t. 6. p. 386; vita S. Wibor. Boll. 2. Maji; Ekkeh. IV. bei Pertz t. 2. p. 113, 116 u. 140). Der Lehrer Adelhard bildete den Gallenser-Mönch Dietmar, welcher später Abt zu Hirschau wurde (Arx I, 271). Victor, Professor unter Abt Kralo, starb 991 als Lehrer zu Straßburg, wo er, obwohl blind, unter großem Zulaufe Vorträge hielt (Ibid. S. 224). Professor Gerald (Gerolt, Gerard) brachte sein ganzes Leben mit Lehren zu und mußte sich als beliebter Prediger auch vor den Bischöfen hören lassen (Ekkeh. IV. bei Pertz t. II, p. 136). Cunibert that sich als Maler, Schönschreiber und Lehrer so hervor, daß ihn Herzog Heinrich in Bayern vom Abte Kralo († 959) für die Schulen zu Salzburg verlangte und zum Abte von Niederaltaich machte (Ekkeh. IV. bei Pertz t. II, p. 138). Notker der Arzt (physicus, piperis granum), Mitschüler des hl. Ulrich erwarb sich als Lehrer, Dichter, Maler, Arzt großes Ansehen (Ibid. p. 136; Arx I, 275). Notker, der berühmte Bischof von Lüttich, Verfasser des Lebens des hl. Remaclus, war früher Propst in St. Gallen gewesen, † 1008 (Arx I, 276). Notker (labeo), gleich berühmt wie Notker der Stammler, in der Bibel, den Kirchenscribenten, Vätern, der lateinischen, griechischen und teutschen Sprache wohl bewandert, ein Theolog, Philosoph, Dichter, Musicus, Astronom, Mathematiker, stand lange Zeit der Schule von St. Gallen vor und erwarb sich namentlich durch seine in teutscher Sprache herausgegebenen Werke unsterblichen Ruhm. Unter den Quellen der althochteutschen Sprache nehmen seine Arbeiten dem Umfange nach die erste Stelle ein. Notker starb 1022; er befahl bei der Annäherung seines Todes, den Armen vor seinem Bette eine Mahlzeit zu geben und verschied unter dem Lärme der vor ihm speisenden Hungrigen. Leider sind Notkers Werke zum Theil zu Grund gegangen; erhalten haben sich, außer mehreren lateinischen Abhandlungen, folgende teutsche Arbeiten von ihm: 1) die Psalmen, übersetzt und erläutert. 2) Eine Anzahl anderer lyrischer Stücke des alten und neuen Testaments, ähnlich behandelt wie die Psalmen. 3) Althochteutsche Bearbeitung katechetischer Stücke. 4) Althochteutsche Uebersetzung und Erklärung des Boëthius de consolatione philosophiæ. 5) Aehnliche Bearbeitung des Martianus Capella de nuptiis Mercurii et philologiæ. 6) Aristotelis κατηγοριαι und περι ἑρμηνειας althochteutsch (S. Arx, I. 276; R. von Raumers Einwirk. des Christth. auf die althochteutsche Sprache S. 38, 51, 55, 56, 72—73, 202). Mit Uebergehung anderer verdienter Männer mag noch Hepidan angeführt werden, welcher im Jahr 1072 das Leben der hl. Wiborada beschrieb und auch eine Chronik (708—1044) abgefaßt haben soll, allein es ist gewiß, daß diese Chronik schon 965 geschrieben und hernach vom J. 965 bis 1056 von Verschiedenen, vielleicht auch von Hepidan fortgesetzt worden ist (s. Arx, I. 279; Pertz, I. 72—85).

Welchen Einfluß solche Männer auf die Bildung der Zeit haben mußten, kann man leicht ermessen und ersieht man auch daraus, daß viele Jünglinge, welche zu St. Gallen ihre Studien machten, nachher zu hohen Würden gelangten. Ganz besondere Hervorhebung verdienen die großen Verdienste der St. Gallenser dieser wie der vorigen Zeit um unsere teutsche Muttersprache, worüber man in R. Raumers Werk (S. 36, 38, 42, 51—56, 62—64, 68, 72—74, 83, 85, 86, 88, 95, 100, 104—130, 134 ꝛc.) und vorzüglich in dem Werke: St. Gallens altteutsche Sprachschätze, von Heinrich Hattemer, St. Gallen 1844, Bd. I—III. reiche Aufschlüsse erhält. — Fünfhundert Jahre hatte bereits das Stift St. Gallen geblüht und weit herum Segen verbreitet, als es nach dem Tode des Abtes Ulrich II. († 1076) rasch von seiner Höhe herabsank, ein Unglück, welches damit anhob, daß nach Ulrichs Hintritt einerseits K. Rudolph einen Abt in der Person Lütolds von Nellenburg aufstellte, andererseits K. Heinrich IV. einen seiner Verwandten als Abt eindrängte, in Folge dessen sich die Aebte gegenseitig bekriegten. Seit dieser Zeit und unter dem Einflusse der allgemeinen, der Wissenschaft und Klosterzucht sehr ungünstigen Wirren wich St. Gallen immer mehr von seiner ursprünglichen Bestimmung ab, wenn es auch in anderer Weise immer noch mannigfachen Nutzen schaffte, von Zeit zu Zeit sich eines wackern Abtes erfreute (Ulrich IV. † 1199, Ulrich VI. † 1220, Jörg von Wartenberg † 1379), auch noch eine Zeitlang einige literarische Thätigkeit zeigte (der Gallenser Burkard setzte den Ekkhard IV. von 971—1198 und Conrad von Fabaria den Burkard von 1200—1232 fort; Ekkehard V. verfertigte unter Abt Ulrich IV. das Leben Notkers des Stammlers; Abt Ulrich VI. war selbst ein gelehrter Herr), den Gottesdienst, die Seelsorge und die Schule wenigstens durch auswärtige Stellvertreter besorgen ließ und neue Kirchen und Capellen errichtete. Vorzüglich war es der kriegerische Geist der Aebte und Conventsherrn, die häufigen zwiespältigen von gegenseitigen Befehdungen begleiteten Abtswahlen, Nepotismus, Verschwendung oder ungeistliche Härte in Handhabung der Gerechtsame des Stiftes, nicht selten mit crasser Unwissenheit und Unsittlichkeit verbunden — wodurch das Stift jetzt eben so sehr herabkam, wie es früher durch den Adel des Geistes sich erhoben hatte. Was half es da, daß K. Philipp dem übrigens gelehrten und würdigen Abte Ulrich VI. den Fürstentitel und Papst Innocenz III. im J. 1212 das Privilegium der Infel ertheilte? Was half es, daß Papst Innocenz IV. den Abt Berchtold von Falkenstein († 1271) gleichfalls mit der Infel sammt Ring und Sandalien auszeichnete? Aebte wie Conrad von Bußwang († 1239) und der genannte Berchtold, wahre Soldaten-Aebte ohne deren ritterlichen Muth freilich die Abtei dem Faustrechte unterlegen wäre — Aebte wie der blödsinnige Hildebold († 1328), der unsittliche Cuno von Stoffeln († 1411) und der ihm ähnliche Heinrich von Gundelfingen, sein Nachfolger, nahmen sich in den bischöflichen Gewändern nur um so tadelswürdiger aus. Verderblich wirkte es besonders, daß vorschriftsmäßig die Stiftsmitglieder vom Adel sein mußten und alle Unadeligen ausgeschlossen waren. Die Bewohner der Abtei lebten demgemäß wie Edelleute, welche in der Kutte die Sitten und Lebensart des damaligen Adels treu sich zum Muster nahmen; alles Communleben hörte auf; die Stiftsherrn wirthschafteten in eigenen Häusern; sie mußten zu den höhern Weihen gezwungen werden; sie sahen das Klosterleben nur wie eine Pfründe an; sie waren so unwissend, daß im J. 1291 das ganze Capitel mit seinem Abte nicht schreiben konnte, dagegen brachten sie ihr rohes Leben in Pferdeställen, auf der Jagd, bei Gastmählern und auf Kriegszügen zu und trugen zuletzt keine Spur ihres geistlichen Lebens mehr an sich (s. Arx, Bd. I. Bd. II. besonders Bd. I. S. 325 und 470, Bd. II. S. 187). Diesem Zustande setzte endlich der päpstliche Stuhl ein Ziel. Heinrich von Gundelfingen, der zwar Kinder aber weder Wissenschaft noch Weihen besaß und daher von dem gelehrten Chorherrn zu Zürch, Felix Hämmerlin, ein „gekrönter Maulesel und

Kapaun" genannt wurde, mußte auf dem Concil zu Constanz die Abtei resigniren, und Papst Martin V. übergab sie dem Abte Conrad von Pegau, der jedoch bald daran satt hatte und sie mit päpstlicher Erlaubniß einem seiner Klostergeistlichen von Pegau, dem Heinrich von Mansdorf, übertrug. Zwar brachte auch Heinrich IV. († 1426) noch keine Reform zu Stande, denn einerseits bestand das Stift nur mehr aus einem Stiftsherrn, andererseits blieben alle Versuche Heinrichs, neue Stiftsmitglieder herbeizuziehen, fruchtlos. Indeß, was ihm mißlang, gelang dem von ihm bezeichneten und vom Papste eingesetzten Abte Eglolph aus St. Blasien. Dieser fand theils Mönche aus andern Klöstern, theils junge Leute auf, welche sich ins Kloster aufnehmen ließen, baute ihnen zum Behufe des gemeinsamen Lebens neben der Kirche ein Conventhaus und begann eine Reform, wie der Kirchenrath von Constanz und Basel sie befohlen, nur sich selbst wollte er bei der Reform unbetheiligt haben (Arx, II. 246 ꝛc.; Gesch. des Schweizerlandes von D. Nüscheler, Bd. II. S. 277—79, Schaffhausen 1847). Eglolph starb 1442 und erhielt den Caspar von Breitenlandenberg zum Nachfolger, unter welchem 1451 das St. Gallstift der Eidgenossenschaft beitrat. Ein großer Segen für das Stift sowohl in wirthschaftlicher als geistlicher Beziehung war dann der ausgezeichnete Abt Ulrich Rösch (1463—1491), der die Zahl der Stiftsherrn wieder auf 20 brachte und das Münster wieder mit Kanzel, Chor- und Beichtstühlen, Orgel und andern Geräthschaften zur Ausübung der äußern Seelsorge herrichten ließ (s. Arx, II. 7—10 Hauptstück). — Abt Eglolph sowohl, wie Ulrich Rösch führten auch Kenntnisse und Wissenschaft wieder in das Stift zurück (Arx, II. 643 ꝛc.). — Es war Joachim von Watt (Vadian), geboren 1484 zu St. Gallen und 1518 zu Wien zum Doctor der Medicin promovirt, welcher bei seiner Rückkehr nach St. Gallen in diesem Jahre zuerst die Lehre Luthers nach der Schweiz brachte. Kaum trat zu St. Gallen das neue Gotteswort in die öffentliche Erscheinung, als sich Abt Franz Geisberg (1504—1529) demselben standhaft widersetzte und deßhalb 1522 von Papst Hadrian VI. ein Belobungsschreiben erhielt. Demungeachtet kam es so weit, daß der Rath zu St. Gallen 1525 den katholischen Gottesdienst abschaffte; aus der Stadt verbreitete sich die neue Lehre auch über das Land aus; zugleich mit dem alten Glauben lösten sich auch überall, unter dem Einfluß der wüthenden Prädicanten und der Zürcher und Berner, die Bande des Gehorsams gegen die Stiftsherrschaft; Kirchen, Bilder, Altäre wurden überall zerstört, das Stift St. Gallen selbst, dessen Geistliche alle, mit Ausnahme der vier jungen, dem katholischen Glauben treu blieben, im J. 1529 gräulich verwüstet (s. über die canibalische Heldenthat Arx, II. 534—535), der Abt in seinem Schlosse Rorschach gefangen gehalten, wo er 21. März 1529 starb. Vergebens bemühte sich der neue Abt Kilian German, seine Abtei und deren Lande zurückzubekommen; man hielt ihm gegen sein Recht, gegen alle Siegel und Briefe „Gotteswort" entgegen, dem Alles weichen müsse; die Kutte aber sei gegen Gotteswort, das Klosterleben gegen Gotteswort, der weltliche Besitz der Geistlichen gegen Gotteswort; endlich erklärten die vorzugsweise begnadigten Vollstrecker des Gotteswort, die Zürcher, denen das Gotteswort in Gestalt erweiterter Herrschaft und irdischer Vortheile besonders gefiel, das Stift für aufgehoben und gaben den Stiftslanden eine revolutionäre Verfassung (1530). Aber der Sieg der katholischen Stände in der Schlacht bei Kappel, in welcher der Lügenprophet Zwingli seinen Tod fand, hatte unter andern für die Sache der katholischen Kirche erfreulichen Wirkungen die Wiedereinsetzung des Abts Diethelm von St. Gallen in seine Lande und die Wiederherstellung des Stiftes zur Folge, was die protestantischen Bürger von der Stadt St. Gallen so demüthigte und ärgerte, daß sich nach dem Rathe ihres Bürgermeisters Joachim von Watt bei dem Einzug des Abtes in das Stift (1532) Niemand aus ihnen und ihren Familien an den Fenstern sehen ließ. An diese Wiederherstellung des Stiftes und der Stiftsherrschaft knüpfte sich auch, theils

freiwillig, theils erzwungen die allmählige Wiedereinführung der katholischen Religion in einem großen Theil der Stiftslande. Eine von den Ursachen, warum die Aebte in ihrem Lande keine Protestanten dulden wollten, war das Beispiel von Zürch, Bern und der Stadt St. Gallen, welche keine Katholiken in ihrem Gebiete litten und sie wie Heloten behandelten; nebstdem sprachen sich die Aebte auch ganz aufrichtig den Zürchern gegenüber dahin aus „im Punct des Anlockens (zur katholischen oder protestantischen Religion) sei kein Fried zu machen oder zu hoffen, da jeder Theil vermeint, er thue einen Gotteslohn, wenn er eine Seele von der andern Seite auf seine bringt" (Arx, III. 169), dennoch standen sie in dieser Beziehung immerhin den Protestanten noch nach; Abt Pius sagte sogar oft, er erschrecke, so oft er höre, daß ein St. Galler katholisch werden wolle. Die Abtei selbst erholte sich in kurzer Zeit von den Wunden, die ihr die Reformation geschlagen, weil sie das Glück hatte, jetzt von lauter vortrefflichen Aebten regiert zu werden. Mit Recht nennt man den Abt Diethelm († 1564) nach Gall und Ulrich Rösch in Rücksicht auf die Wiederherstellung des Stifts, der Wissenschaften und der gesetzlichen Ordnung den dritten Stifter. Sein Nachfolger Othmar Kunz (1564—1577) wird noch heute von den Armen wegen Errichtung eines Armenfondes gefeiert. Abt Joachim Opser (1577—1594), der zu Paris von den Jesuiten seine Bildung erhalten hatte, ein in der teutschen, lateinischen, griechischen und hebräischen Sprache wohl bewanderter Herr und Beförderer der Wissenschaften, starb in freiwilliger Pastorirung der Pestkranken. Ihm folgte der eifrige und unermüdet thätige Bernhard Müller (1594—1630), der in eigener Person dem Volke wie seinen Stiftsherrn predigte, in den Sprachen und Wissenschaften sich auszeichnete, bis zu seinem Tode ein Tagbuch führte (was nach ihm alle Aebte thaten) und seinen Geistlichen als Testament wichtige Lehren hinterließ. Bernhards Nachfolger Pius Reher (1630—1654) war ein Herr von allgemein anerkannter Frömmigkeit und Tugend, handhabte eifrigst die Klosterzucht, schrieb ein Erbauungsbuch („Trigesimus virtutum", St. Gallen 1690), mahnte noch am Todbette mit sterbender Stimme die Stiftsherrn zur ausdauernden Beobachtung der Disciplin „Servate disciplinam et ipsa servabit vos" und wurde nach seinem Tode von dem Volke wie ein Heiliger behandelt. Der Abt Gallus Alt (1654—1687) wurde durch seine Erhebung so wenig geändert, daß er noch immer eine Freude hatte, wenn er, von dem ganzen Hofstaate umgeben, seinen Bruder, einen einfachen Bauern, bewillkommnen konnte. Den innern Geschäften des Klosters vollkommen gewachsen, betraute er mit der Landesregierung den Baron Fidelis von Thurn, der auch noch nach Galls Tod unter dessen Nachfolgern eine große Rolle spielte. Ließ Abt Gallus vor lauter Eifer für die Klosterdisciplin die Wissenschaft zu kurz kommen, so wurde diese Verkürzung unter seinem gelehrten Nachfolger Cölestin Sfondrati wieder vollkommen hereingebracht. Noch Capitular ragte er in den Wissenschaften unter Allen hervor, kam 1666 als Lehrer der Theologie nach Kempten, wo er 1668 „Secretum D. Thomæ revelatum" drucken ließ, ward hierauf Professor zu St. Gallen, dann Official daselbst und erhielt 1679 die Sendung, als Professor des canonischen Rechtes nach Salzburg zu gehen. Hier edirte er 1681 die „Dispensatio de lege" und 1684 das Werk „Regale Sacerdotium Romano Pontifici assertum" welches eine Wiederlegung der von der französischen Geistlichkeit gegen die päpstliche Gewalt aufgestellten Säze war, und dem Papste Innocenz XI. sehr gefiel. Als Abt gab er 1688 „Gallia vindicata" und 1689 „de Regalia" heraus, worin noch weiter die päpstlichen Rechte vertheidigt werden, verdarb es aber dadurch immer mehr mit dem französischen Hofe, der ohnehin mit der Politik des Fidelis von Thurn unzufrieden war. Außerdem schrieb Sfondrati noch verschiedene Bücher „Nodus praedestinationis dissolutus" etc. worüber in dessen Biographie von P. A. Rütiman 1741 berichtet ist. Im J. 1695 machte ihn Papst Innocenz zum Cardinal, aber

er starb schon 1696 und hinterließ den Ruf nicht nur eines gelehrten, sondern auch frommen und wohlthätigen Fürsten (s. Arx, III. 207—222). Alle diese Fürstäbte, unterstützt von den päpstlichen Legaten, waren eifrigst bestrebt, nach den Decreten des Concils von Trient den Zustand ihres Stiftes und der Stiftslande zu reformiren und sie konnten sich auch mit den erfreulichsten Erfolgen trösten. Nicht wenig wirkten eine strenge Sittenpolizei, Christenlehren und Predigten, die allmählig verbesserten Klöster und Geistlichen des Landes (s. Arx, III. 246 2c., 258 2c.). Das St. Gallenstift selber stand nun wieder im Glanze der Zucht und geistiger Thätigkeit da, Kenntnisse und Wissenschaften hatten die trefflichen Aebte dadurch wieder im Stifte einheimisch gemacht, daß man die Fähigsten unter den jungen Klostergeistlichen an die katholischen Universitäten Rom, Paris, Dole, Ingolstadt, Dillingen, Freiburg 2c. schickte. Bald war aber das Stift im Stande, selbst eine gelehrte Schule zu eröffnen und andern Klöstern ihre dahin gesendeten Novizen und Studenten in Zucht und Unterricht zu nehmen. Und schon im 16ten und wie nachher im 17ten Jahrhundert geschah es oft, daß Gallensische Stiftsherrn zu Aebten und Reformatoren anderer Klöster geholt oder aufgestellt wurden (Arx, III. 115, 194). Als Schriftsteller dieser Zeit verdienen besondere Erwähnung die Stiftsherrn: Moritz Enk † 1575, Jodoch Metzler † 1639, Magnus Brüllisauer † 1646, Hermann Schenk † 1706 (Arx, III. 269 2c.). — Uebrigens stand die weltliche Regierung des Stifts über seine Lande, besonders seit der Reformation, seitdem der protestantische Theil an den protestantischen Cantonen auswärtige Stützpuncte hatte, allerdings auf schwachen Füßen, und doch ist die lange Dauer dieser Regierung ein Beweis theils der Liebe, des Zutrauens und der Sittlichkeit des Volkes, theils der Gelindigkeit der Regierung. Aber der Ruhe des Landes war diese Schwachheit nicht gedeihlich. Namentlich machten die Toggenburger der Stiftsherrschaft immer viel zu schaffen. Unter Abt Leodegar Bürgisser († 1717) arteten die Toggenburger-Händel in die Fortsetzung des früheren Religionskrieges aus und führten die Einnahme des St. Gallischen Landes durch Zürch und Bern herbei. Der gleich eifrige aber minder eigensinnige Abt Joseph von Rudolfi († 1740), ein gerechter und wohlthätiger Herr und Gönner der Wissenschaft, schloß zwar 1718 einen Frieden ab, kam nach St. Gallen zurück und erhielt die Huldigung von Toggenburg, aber es entstanden bald wieder neue Händel, die erst unter dem Abte Cölestin Gugger († 1767) eine Beilegung 1755 fanden. Dieser Abt Cölestin setzte sich noch viele andere Gedenksteine in der Geschichte St. Gallens; er konnte in Folge seiner weisen Sparsamkeit die vierhundertjährigen Schulden des Stiftes abzahlen, gab viel für Stiftungen und zu des Landes Besten aus, baute das neue Münster und einen Theil des Klosters 2c. (Arx, III. 612 2c.). Dagegen führte sein schwacher Nachfolger Beda Angehen († 1796) eine heillose Wirthschaft und brachte durch sein beharrliches Schuldenmachen, durch eine unglaubliche Vernachläßigung der Wirthschaft und seiner Regierungspflichten und durch sein alles Tactes und aller Festigkeit entbehrendes Benehmen gegenüber dem allmählig immer weiter um sich greifenden Geiste des Aufruhrs die Stiftslande in einen Zustand, der gerade der rechte war, um den Fall des Stiftes und der Stiftsherrschaft zu beschleunigen. Bedas Nachfolger, Pancratius Forster, war dazu bestimmt, die Herrschaft an die von Frankreich her berauschten Unterthanen sich nehmen lassen zu müssen (1798) und der helvetische Directorialbeschluß vom 17. Sept. desselben Jahres erklärte die Auflösung des fürstlichen Stifts St. Gallen. Im J. 1805 kam die Aufhebung des Stifts zur Ausführung. So unterlag, bemerkt Arx, der ausgezeichnete Capitular und Geschichtschreiber St. Gallens, dem Strome der Zeit auch diese in der Schweiz noch einzig übrig gebliebene Urobrigkeit, nachdem sie über tausend Jahre ihr Volk so beherrscht hatte, daß es ihr im Zustande der Besonnenheit nie übel nachreden wird! So unterlag ein Stift, das so viel ge-

wirkt, aber es fiel in Ehren, denn nicht im Zustande der Auflösung, sondern der Gesundheit und Thätigkeit wurde es von den Zeitstürmen niedergeschmettert! — Später eröffneten sich wieder gute Aussichten zur Wiederherstellung des Stiftes sammt der Erhebung des Abtes zum Bischof von St. Gallen, jedoch ohne die fürstliche Herrschaft, worauf leider Abt Pancratius nicht einging. Nach lange gepflogenen Unterhandlungen zwischen der Regierung von St. Gallen und Rom wurde sodann durch den päpstlichen Stuhl J. 1823 ein eigenes St. Gallisches Bisthum errichtet und mit dem Bisthum Chur (s. d. A.) verbunden. Allein diese Verbindung der beiden Bisthümer erregte bald den Wunsch nach ihrer Trennung und nach dem Tode des Fürstbischofes Carl Rudolph von Chur († 19. Oct. 1833) wurde durch Regierungsgewaltstreich nicht nur die Verbindung mit Chur aufgelöst, sondern von Regierungswegen für den Canton ein Bisthumsverweser aufgestellt, die Dotation des Bisthums eingezogen und das Domcapitel aufgehoben. Nach vergeblichen Bemühungen des päpstlichen Stuhles eine Ausgleichung herbeizuführen, bestellte Gregor XVI. den Capitelvicar Bossi zum Bischof von Chur und St. Gallen, allein es wurde diesem in St. Gallen die Ausübung aller bischöflichen Jurisdiction versagt. Endlich sprach der Papst 1836 die Trennung St. Gallens von Chur aus und wurde vor der Hand bis zur Reorganisirung des Bisthums St. Gallen Joh. Peter Mirer zum apostolischen Vicar von St. Gallen aufgestellt, doch stand es noch zehn Jahre an, bis die Reorganisation wirklich zu Stande kam (1847). Zum ersten Bischof von St. Gallen ward dann der frühere apostolische Vicar J. P. Mirer eingesetzt. [Schrödl.]

Gallicanismus (die gallicanischen Freiheiten, die declaratio cleri Gallicani [1682], die gallicanischen Artikel). Es gibt keine Landeskirche, welche sich seit der Zeit der fränkischen Könige so großer Verdienste um die Kirche überhaupt rühmte und sich so viel auf ihre „alten Rechte und Freiheiten" beriefe, als die Kirche von Frankreich. Der bekannte Nationalcharakter, der diesem Volke den Namen „Franken" (Freie) bewirkt hat, der immer rege und eifersüchtige Freiheitssinn verbunden mit selbstgefälliger Ruhmredigkeit, hat sich auf dem kirchlichen Gebiete so wenig verläugnet, als auf dem politischen, hat dort wie hier seine guten, aber auch seine schlechten Früchte getragen. Seit dem Ende des achten Jahrhunderts war in Folge der neuen Staatenbildungen im Abendlande, bei denen die Kirche mehr oder minder mitgewirkt hatte und über welche sie fortwährend eine Art erziehender Vormundschaft führte, ein weit innigeres Verhältniß zwischen dem Oberhaupte der Kirche und den Häuptern der abendländischen Reiche eingetreten, als dieß früher der Fall gewesen war. Durch dieses innigere Verhältniß der beiderseitigen Gewalten, der geistlichen und der weltlichen, durch die moralische Oberleitung, welche die Päpste über die ganze abendländische Völkerfamilie, theils aus historischer Nothwendigkeit, theils aus Pietät und Dankbarkeit der Völker, erhalten hatten, ist den Päpsten allmählig auch Einfluß in politischen Angelegenheiten der Reiche erwachsen und ist ebenso den Königen eine namhafte Betheiligung an den äußern Angelegenheiten der Landeskirchen zugefallen. Dieß Letztere um so mehr, als durch das Lehnwesen in allen germanischen Staaten die Bischöfe und Aebte als Inhaber von Lehngütern enger an den Landesherrn angeschlossen und insofern von ihm abhängig geworden waren. Bei diesem gegenseitigen Einwirken der beiden Gewalten waren Uebergriffe der einen in das Gebiet der andern schwer zu vermeiden; und es ist historisch ausgemacht, daß zuerst die Freiheit und Selbstständigkeit der Kirche durch Eingriffe der weltlichen Macht gefährdet wurden, und daß die Päpste oft in die Nothwendigkeit versetzt waren, solchem Thun der Könige sich zu widersetzen und nöthigenfalls das geistliche Schwert gegen sie zu wenden. In solchen Fällen ist es dann öfter vorgekommen, daß Landesbischöfe aus Abhängigkeit oder Furcht vor dem Landesherrn, sich auf dessen Seite gegen die Päpste gestellt haben, und diese sich genöthigt

sahen, eben im Interesse der kirchlichen Freiheit, auch die Haltung der Bischöfe schärfer zu überwachen, hier und dort eine unmittelbare Jurisdiction in ihren Sprengeln auszuüben. Da bei Verleihung von Beneficien, Besetzung der Bisthümer öfter Simonie stattfand, suchten die Päpste durch Reservationen die Vergebung mehrer Beneficien an sich zu ziehen; sie entschieden manche Rechtsstreitigkeiten in Decretalbriefen, zogen wichtige Angelegenheiten vor ihr Forum, machten die Geltung von Particularsynoden abhängig von der Genehmigung des apostolischen Stuhles, begünstigten die Appellationen an denselben. Auf diese Weise ist, in Folge veränderter Zeitverhältnisse, factisch die päpstliche Macht in einer Ausdehnung in's Leben getreten, wie sie weder in den Canones noch in den Gewohnheitsrechten der acht ersten Jahrhunderte bestanden hatte. Namentlich aber ist dieß geschehen, seit gegen die Mitte des 9ten Jahrhunderts die falschen isidorischen Decretalen aufgekommen waren, in denen das päpstliche Ansehen, zum Nachtheile der bischöflichen Rechte, systematisch erhoben wurde. Als diese veränderte Rechtspraxis und Rechtstheorie bemerklich wurde, haben die Bischöfe Frankreichs, der Machtvergrößerung der Päpste gegenüber, sich auf „das alte Recht, die alten Canones der allgemeinen Kirche, auf die den Bischöfen und Synoden der einzelnen Länder und Reiche nach der Praxis und der Theorie der frühern (acht) Jahrhunderte zustehenden Rechte und Freiheiten" berufen, und wollten neuere Gesetze, Decrete und Entscheidungen nicht anerkennen, als nur insofern sie mit dem ältern Rechte und den in Frankreich bestehenden Rechtsgewohnheiten übereinstimmten. Diese Berufung auf den usus canonum und die observantia juris antiqui und dieses Festhalten an jenen Rechten, welche die Bischöfe eines Landes einzeln und auf Synoden nach der Praxis der frühern Jahrhunderte, wo die potestas ecclesiastica noch weniger am päpstlichen Stuhle centralisirt war, ausgeübt hatten, war der Kern, aus welchem danach die sogenannten libertates ecclesiæ Gallicanæ hervorgegangen sind. Die ersten Spuren dieser Berufung auf die observantia juris antiqui zeigen sich in der Weigerung der fränkischen Bischöfe, das Pallium von Rom anzunehmen zur Zeit des hl. Bonifacius und in den Remonstrationen gegen die Rechtsgültigkeit der (neuen) isidorischen Decretalen, ohne von deren Unächtheit Kenntniß zu haben, in der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts. Von irgend welchen Freiheiten der gallicanischen Kirche aber war damals und noch lange danach keine Rede, sondern man berief sich nur, dem Papste gegenüber, auf den usus canonum. Selbst noch gegen Ende des 13ten Jahrhunderts ist nur Rede von diesem usus canonum, indem Ludwig der Heilige, bei Bekanntmachung seines allgemeinen Landrechtes, wo er auf diesen Gegenstand zu sprechen kommt, sagt: „um in dem Reiche das gemeine Recht und die Gewalt der Diöcesanbischöfe nach Vorschrift der Generalconcilien und den Institutionen der hl. Väter gemäß aufrecht zu erhalten" (1268). Als dann aber in der Zeit des heftigen Streites zwischen Papst Bonifacius VIII. (s. d. A.) und dem Könige Philipp dem Schönen von Frankreich die beiden Gewalten sich einander in Maßlosigkeiten überboten, und der Papst sich zu der Behauptung hinreißen ließ, der König möge wissen, daß er ihm in geistlichen und weltlichen Dingen unterworfen sei und zugleich die Bischöfe Frankreichs auf eine Synode nach Rom beschied zur Berathung und Entscheidung des obschwebenden Streites zwischen ihm und dem Könige, setzte der König ihm die Erklärung entgegen, daß der Papst ihm in weltlichen Dingen nichts zu befehlen habe, und appellirte vom Papste an ein allgemeines Concilium, womit also die Superiorität dieses über jenen ausgesprochen war, und verbot den Bischöfen seines Reiches, der Bescheidung des Papstes nach Rom Folge zu leisten. Und als nun weiter in der Zeit des abendländischen Schisma's die Päpste in Frankreich allerlei Reservationen von Beneficien, Exspectativen, Annaten und dgl. einführten, ver-

langten die Bischöfe dringend, ut ad suam libertatem antiquam et juris communis dispositionem restituerentur (1407), und König Carl VI. gab verschiedene Edicte und Constitutionen gegen jene Reservationen und päpstlichen Annaten. Es folgten bald darauf die großen Synoden zu Pisa, Constanz und Basel (s. d. A.), wo, zur Heilung der großen Gebrechen in der Kirche, die päpstliche Macht in engere Grenzen zurückgewiesen wurde: namentlich wurde dort die Superiorität des allgemeinen Concils über den Papst ausgesprochen, die Appellationen an den päpstlichen Stuhl wurden beschränkt und viele andere Beschlüsse gefaßt, welche dem Uebermaße der Centralisation der geistlichen Gewalt in den Händen der Päpste ein Ziel setzen sollten. Sobald die Synode zu Basel beendigt war, machte König Carl VII. die Beschlüsse derselben durch seine sanctio pragmatica (1438) zum Reichsgesetze, und es gewann in eben jenen Beschlüssen der Baseler Synode die Berufung der Bischöfe Frankreichs auf das allgemeine Recht und die Ablehnung aller Neuerungen der Disciplin, die mit jenem Rechte nicht vereinbar wären, einen neuen und kräftigen Halt. In den beiden hier dargelegten Vorgängen, dem Streite zwischen Bonifacius VIII. und König Philipp dem Schönen, und sodann in den Beschlüssen der Constanz-Baseler Synode hat die bisherige allgemeine Berufung der französischen Kirche auf den usus canonum, und die observantia juris antiqui einen bestimmtern Ausdruck gefunden, und zwar in den zwei Sätzen, die als das Fundament und Princip aller der nachherigen sogenannten gallicanischen Freiheiten zu betrachten sind. Diese Sätze waren nun aber: 1) Die königliche Gewalt ist ganz selbstständig und unabhängig und der Papst hat weder direct noch indirect irgend eine Gewalt über weltliche Dinge des Königs und des Königreiches. 2) Die päpstliche Gewalt ist nicht unumschränkt, sondern muß innerhalb der Grenzen der Canones der allgemeinen Kirche ausgeübt werden und ist der Papst dem Urtheile eines allgemeinen Concils unterworfen. Bis zum Schlusse des 15ten Jahrhunderts konnten nun diese Grundsätze und die Haltung der französischen Kirche als ein heilsames Gegengewicht gegen mißbräuchliche Ausschreitungen der päpstlichen Gewalt und als nothwendiges Heilmittel für einen krankhaften Zustand der Kirche zur Zeit des großen Schisma's betrachtet werden. Allein es trat nun die Reformation und damit auch ein neues Stadium der Entwicklung jener sogenannten Freiheiten ein. Die Reformation führte überall eine Schwächung der geistlichen Gewalt herbei und in demselben Verhältnisse ein Vorwiegen der weltlichen Macht, und hat auch der Calvinismus in Frankreich nie den Thron erreicht, so haben dennoch die französischen Könige, namentlich aber der herrschsüchtige Ludwig XIV., die bisherige Haltung der französischen Kirche gegenüber dem Papste zur eigenen Machtvergrößerung und zum Nachtheile der Freiheit der Kirche Frankreichs ausgebeutet. Schon in dem Concordate zwischen Papst Leo X. und Franz I. (1517) war die Vergebung von Beneficien, auf welche der Papst Verzicht leistete, nicht in die Hände der Geistlichkeit gekommen, sondern dem Könige zugefallen, und hat der französische Episcopat vergebens ein Jahrhundert hindurch sich dieser Bestimmung widersetzt. Ebenso hat dieser Episcopat nach Beendigung des Trienter Concils den König wiederholt gebeten, die Reformationscanones des Concils auch für Frankreich anzunehmen und zu publiciren; aber auch hier immer vergebens, indem der König durch Annahme der Beschlüsse auf die Ausübung mancher hergebrachten Rechte in geistlichen Dingen hätte verzichten müssen. Schon durch diese Nichtannahme der Trienter Disciplinarsatzungen hat Frankreich gleichsam das Gepräge einer kirchlichen Sonderung angenommen, und sicher nicht zum Vortheile der Freiheit der französischen Kirche. In der Ausbeutung dessen, was man jetzt Freiheit der gallicanischen Kirche nannte, haben danach die Parlamente, die weltlichen Gerichtshöfe Frankreichs, in die sich allmählig calvinische und darnach auch jansenistische Elemente eingeschlichen haben, beide feindselig gegen das Ansehen des apostolischen Stuhles, und endlich einzelne Rechtsgelehrte

den Königen die Hände geboten. Gegen Ende des 16ten Jahrhunderts verfaßte Peter Pithou einen Tractat über die Freiheit der gallicanischen Kirche und hat aus den oben angegebenen zwei Principien über die geistliche und weltliche Gewalt und ihr Verhältniß zu einander eine Menge Folgesätze, alle als ebenso viele Freiheiten der gallicanischen Kirche gezogen, und damit ein System von Freiheiten aufgestellt, welches wir mit dem Namen Gallicanismus benennen. In diesem System war allerdings noch die Anerkennung der Nothwendigkeit der Gemeinschaft und Vereinigung mit dem Papste als dem Haupte der Kirche und Mittelpuncte der Einheit ausgesprochen und festgehalten: allein die Ausübung päpstlicher Rechte überhaupt war für Frankreich der Art von der Genehmigung des Königs abhängig gemacht, daß in der Wirklichkeit der Primat nahezu als bloßes Ehrenprärogativ erscheinen konnte. Diesem Systeme gemäß haben die „allerchristlichsten" Könige von Frankreich Provincial- und Nationalsynoden versammelt und Gesetze für die Landeskirche unter ihrem Namen und unter ihrer Autorität geben lassen. Der Papst kann keine Legaten a latere nach Frankreich schicken, um zu reformiren, zu richten, zu dispensiren u. s. w., wenn nicht auf Verlangen oder mit Zustimmung des Königs. Die Prälaten von Frankreich dürfen nicht, wie immer vom Papste berufen, aus dem Reiche gehen ohne Auftrag oder Erlaubniß des Königs. Der Papst kann von keinem Beneficium in Frankreich irgend eine Abgabe oder Steuer was immer für Namens fordern ohne Zustimmung des Königs; er kann die Unterthanen nicht vom Eide der Treue gegen den König entbinden, und thut er es, so sind die Unterthanen nicht schuldig, dem Papste zu gehorchen; er kann Beamte des Königs nicht excommuniciren wegen irgend etwas, das sie als Amtsverrichtung vornehmen; er kann Geistlichen und Religiosen nicht gestatten, zu testiren, als nur nach den Landesgesetzen; er kann in keinerlei Weise Geldstrafen, weder gegen Laien noch Geistliche, verhängen. Die Regeln der apostolischen Canzellarie werden in Frankreich nicht befolgt, als nur wenn einzelne ausdrücklich aufgenommen sind. Bullen, Rescripte des Papstes, weß Inhaltes sie auch sein mögen, werden in Frankreich nicht ausgeführt ohne lettres patentes des Königs. Der Papst muß in den auf ihn devolvirten Rechtssachen Richter im Lande ernennen: ebenso bei Appellationen an ihn. — Zu diesen und andern ähnlichen die päpstliche Gerichtsbarkeit beschränkenden Sätzen hat sodann 1639 Peter Dupuy sogenannte preuves (Beweisstücke) herausgegeben, indem er aus der Geschichte Frankreichs von den Zeiten der ersten christlichen Könige bis auf seine Zeit alle Maßnahmen und schriftliche Erklärungen der französichen Könige gegenüber dem Papste, gleichviel ob rechtlich begründet oder aus leidenschaftlicher Uebertreibung hervorgegangen, als ebenso viele Beweise für den historischen Besitz jener Freiheiten hinstellte. Das auf diese Weise entstandene Werk bildete von da an die Rüstkammer des Gallicanismus und machte die schon an und für sich gefährlichen Sätze des Pithou noch gefährlicher, indem nun auch aus nicht zu Rechte bestehenden Thatsachen Rechtsnormen für ähnliche Fälle hergeleitet wurden. Die französischen Bischöfe erkannten auch sofort das Gefährliche dieses Werkes, protestirten dagegen, und der König unterdrückte dasselbe. Später aber erschien solches neuerdings, und der König nahm es in Schutz. Der herrschsüchtige Ludwig XIV., der unumschränkt über die Kirche Frankreichs schalten wollte wie im Staate, der während seiner ganzen Regierung den Papst zu demüthigen und zu kränken suchte, benützte einige zwischen dem französischen Clerus und dem päpstlichen Stuhle ausgebrochene Reibungen, um den „gallicanischen Freiheiten" die Sanction des französischen Episcopates geben zu lassen. Die französischen Könige besaßen unter dem Titel jus regaliæ in Betreff vieler Kirchen des Reiches das Recht, während der Sedisvacanz die Einkünfte zu beziehen und den Nachfolger zu ernennen. Ludwig XIV. dehnte auf einmal willkürlich dieses Recht auf alle Kirchen Frankreichs aus; Innocenz XI.

verwarf in einem Breve diese Ausdehnung als rechtswidrig; die französischen Bischöfe aber, gelehrter als freimüthig, stellten sich auf Seite des Königs gegen den Papst. Ferner in einem Rechtsstreite des Erzbischofs von Paris mit dem Kloster Charonne hatte das Parlament einen offenbar ungerechten Beschluß gefaßt; der Papst, das Kloster dagegen in Schutz nehmend, hatte unter Strafe der Excommunication diesen Beschluß zu lesen verboten und die Bischöfe zum Verbrennen desselben aufgefordert. Dieß galt den Anhängern des Gallicanismus aber als Ausübung einer directen Jurisdiction des Papstes und wurde abgelehnt. Endlich hatte Gerbais 1679 ein Werk geschrieben de causis majoribus, ganz im Geiste des Gallicanismus und der Papst Innocenz XI. hatte dasselbe als schismatische und für den päpstlichen Stuhl verletzende Lehren enthaltend condemnirt und hiedurch die Anhänger jener Lehre in dem Clerus beleidigt. In Folge dieser Vorgänge trafen die Wünsche des Königs, die „gallicanischen Freiheiten" durch den Clerus sanctioniren zu lassen, und die Wünsche des Episcopats, sich dieselben zu sichern und durch schärfere Formulirung gegen willkürliche Ausdehnung derselben von Seite der weltlichen Gerichte zu schützen, zusammen; und es stellte nun der Clerus auf der Versammlung des Jahres 1682 die declaratio cleri Gallicani in folgenden vier Artikeln auf: 1) Dem hl. Petrus und seinen Nachfolgern als Stellvertretern Christi und der Kirche überhaupt ist bloß Gewalt über geistliche und das Seelenheil betreffende Angelegenheiten gegeben, keine über weltliche und bürgerliche Dinge und können daher die Könige und Fürsten weder direct noch indirect durch die Schlüsselgewalt abgesetzt oder ihre Unterthanen vom Eide der Treue entbunden werden. 2) Die geistliche Vollgewalt wohnt der Art den Päpsten als Stellvertretern Christi inne, daß zugleich die Decrete der Constanzer Synode (über die Superiorität des allgemeinen Concils über den Papst) allgemeine Gültigkeit haben und Anwendung finden und nicht bloß für den Fall eines Schisma's. 3) Die Ausübung der päpstlichen Gewalt muß sich innerhalb der Grenzen der Canones der allgemeinen Concilien halten, wie auch (für Frankreich) in den Gebräuchen, Sitten und Einrichtungen, welche in Frankreich und in der Kirche dieses Reiches bestehen. 4) Auch in Glaubenssachen ist die Entscheidung des Papstes nicht unfehlbar, nicht irreformabel; es muß noch die Zustimmung der ganzen Kirche hinzukommen. Mit diesen vier Artikeln verhält es sich nun wie mit den beiden oben besprochenen Principien über die beiden Gewalten: es können aus ihnen eine Menge Folgesätze, als ebenso viele Freiheiten, wie Fleury sagt, abgeleitet, es kann die mannigfaltigste Anwendung davon gemacht werden. Namentlich finden sie häufig Anwendung auf Appellationen ad sedem Romanam, an ein allgemeines Concil und ab abusu d. i. von dem geistlichen Richter an die weltliche Gewalt. Der König that Alles, um die in jener declaratio enthaltene Lehre zur ausschließlichen in Frankreich zu machen; er verbot allen Unterthanen und Fremden im ganzen Reiche, geistlichen und weltlichen Standes, etwas mit jenen Artikeln nicht Uebereinstimmendes zu lehren oder zu schreiben: die Lehrer der Theologie und des Rechtes an allen Lehranstalten mußten auf jene Artikel schwören; den Bischöfen wurde auferlegt, jene Artikel überall in ihren Diöcesen lehren zu lassen und bei Promotionen mußte jedesmal wenigstens einer derselben defendirt werden. Dieser offenbare Zwang, durch welchen jene Artikel zu politisch-kirchlichen Dogmen für Frankreich erhoben werden sollten, mußte das Aufsehen steigern, das die Declaration bei ihrem Erscheinen gemacht hatte. Flandern, Spanien und Italien haben sich laut gegen jene Artikel erhoben: der Papst Alexander VIII. erklärte dieselbe 1690 für null und nichtig; Clemens XI. verwarf sie ebenfalls (1706) und Pius VI. hat (1794) bei Gelegenheit der Condemnation der Synode von Pistoja die Verwerfung wiederholt. Zwar hat Ludwig XIV. auf einen Brief des sterbenden Papstes Alexander VIII. sein Edict in Betreff der Declaration in soweit zurückgenommen,

als er befehlen ließ, dasselbe solle nicht zur Ausführung kommen: allein die Zurücknahme war nicht förmlich genug, war wenig bekannt, wurde kaum beachtet und jene Declaration blieb factisch in Kraft. Hatte aber der scharfsichtige Bossuet (s. d. A.) sich nur mit Widerwillen an den Verhandlungen über die päpstliche Gewalt betheiligt und mit noch größerem innern Kampfe danach die defensio declarationis cleri Gallicani geschrieben, die ohne seinen Willen in die Oeffentlichkeit getreten ist, so hat sich auch allmählig der übrige französische Clerus von der Verderblichkeit der „gallicanischen Freiheiten" überzeugen können. Die Parlamente, die Gerichtshöfe beuteten jene Freiheiten nur für die weltliche Macht aus, gingen immer weiter in Verletzung der kirchlichen Freiheit, und dieß um so leichter, als der schützende Arm des Papstes gelähmt war, so daß nun jene „Freiheiten" nahezu eben so viele Knechtschaften der gallicanischen Kirche wurden. In den Jahren 1755, 1758, 1760, 1762 und 1765 erhoben die französischen Bischöfe laute Klagen über Beeinträchtigungen der geistlichen Gewalt, namentlich in Spendung der Sacramente, durch die weltlichen Gerichte. Daher ist es denn gekommen, daß die gelehrtesten und geistreichsten Anhänger jener „gallicanischen Freiheiten" in der Theorie die nachtheiligsten Wirkungen derselben in der Wirklichkeit zugestanden und so dem Gallicanismus das Urtheil gesprochen haben. „Es ist die ausschweifende Ausdehnung der weltlichen Gerichtsbarkeit, welche die Knechtschaft der Kirche herbeigeführt hat; man könnte ebensowohl eine Abhandlung über die Servituten der gallicanischen Kirche schreiben, als man eine über ihre Freiheiten geschrieben hat... Die Appellationen wegen vorgegangener Nullität richteten endlich die geistliche Gerichtsbarkeit völlig zu Grunde." (Fleury.) „In der Ausübung ist in Frankreich der König mehr das Oberhaupt der Kirche als der Papst. Freiheit gegen den Papst, Knechtschaft gegen den König. Gewalt des Königs über die Kirche, welche jetzt den weltlichen Richtern anheimgefallen ist. Die Laien beherrschen die Bischöfe... Weltliche Richter untersuchen sogar die bloß Glaubensartikel betreffenden päpstlichen Bullen." (Fenelon.) Bossuet selbst sagt, daß man „jene Freiheiten der Kirche stets gegen die Kirche selbst und zu ihrem Nachtheil in Anwendung bringe." Sollen wir noch einen Beweis für die Verderblichkeit des Gallicanismus anführen, so ist es die Thatsache, daß der bekannte Febronius (der trierische Weihbischof von Hontheim) sein ganzes System den Werken der Gallicaner entnommen hat, wie er dieß selbst eingestanden und wofür die Beweise noch jetzt in seiner Bibliothek zu sehen sind; daß also der Febronianismus nur eine neue Auflage des Gallicanismus gewesen ist und daß endlich der Josephinismus, durch welchen die Kirche Oestreichs bisher in ungewöhnlicher Weise vom Staate in Abhängigkeit gehalten worden ist, nur ins Leben eingeführt hat, was in den Schriften der Gallicaner und des Febronius grundsätzlich ausgesprochen war. Aus diesem Allem erklärt sich nun auch die Thatsache, daß der jetzige französische Episcopat mit wenigen Ausnahmen von jenen Freiheiten der gallicanischen Kirche nichts mehr wissen will, daß er mit ausgezeichneter Treue und Ergebenheit dem apostolischen Stuhle ergeben ist und die Freiheit der Kirche für besser geborgen hält in den Händen des Papstes, als in denen der weltlichen Machthaber. (Vgl. den Art. Frankreich.) An diesem Resultate haben allerdings großen Antheil gehabt die Schriften des geistreichen de Maistre über den Papst und die gallicanische Kirche. (Cf. Zallwein, jus eccles. tom. IV. p. 307—357. de Maillane, les libertés de l'église gallic. Lyon 1771 V. vol. 4. Exposition de la doctr. de l'église gall. Génève 1757. J. Graf von Maistre, von der gall. Kirche, übersetzt von M. Liber. Frankf. 1823.) [Marx.]

Gallicanische Liturgie, s. Liturgie.

Gallien, s. Fränkisches Reich in Gallien.

Gallienus, P. Licinius, römischer Kaiser, Sohn und Nachfolger Valerians (260—68). Während die Christen des römischen Reichs unter Valerian schwere Verfolgung traf, genossen sie unter seinem Sohne eine Ruhe, die bald unter seinen beiden nächsten Nachfolgern ihren begeisterten Eifer einschläferte, aber auch schon unter Diocletian auf eine gräßliche Weise gestört wurde. Für die christliche Kirche ist die Regierung des Gallienus besonders deßwegen merkwürdig geworden, weil er gleich im Anfange derselben Schonung gegen sie befahl, ihr die unter Valerian entrissenen heiligen Stätten zurückgab und sie zum ersten Male als religiöse Corporation (religio licita) staatlich anerkannte (Euseb. hist. eccles. VII. 13). Sonst war Gallienus ein weichlicher, allen Wollüsten ergebener Mann, unter dessen Regierung innere und auswärtige Feinde das Reich zerrütteten, ohne daß er ihnen kräftig entgegen zu treten wagte. Den Uebeln des Krieges folgten Hunger und Pest.

Gallim, גַּלִּים (Quellen), eine Stadt, welche 1 Sam. 25, 44. Jes. 10, 30. zu den Ortschaften des Stammes Benjamin, Jos. 15, 59. dagegen zu Juda gerechnet wird.

Gallio, *Γαλλίων*, nach Apg. 18, 12. ff. römischer Proconsul in Achaja, schützte den Apostel Paulus gegen die gesammte, ihn anklagende Judenschaft. Ein Bruder des L. An. Seneca (Tac. ann. 15, 43.) hieß er eigentlich Mrc. An. Novatus, war aber von dem Rhetor L. Jun. Gallio adoptirt und ebenfalls als ausgezeichneter Rhetor berühmt; Seneca dedicirte ihm die Schrift de ira; wie sein Bruder wurde auch er auf Befehl Nero's hingerichtet (Dio Cass. 62, 25.).

Gallus, Vibius Trebonianus, römischer Kaiser, kam durch einen an Kaiser Decius begangenen Verrath auf den Thron (251—53). Im Verhältnisse zu der harten Verfolgung, die unter seinem Vorgänger die Christen getroffen hatte, gewährte seine Regierung unter den vielen Wirren, in die das Reich durch die Kriege mit den Gothen, Persern und Scythen verfiel, diesen einige Ruhe. Alle seine gegen die Christen getroffenen Maßregeln sind noch als Fortsetzung des kirchenfeindlichen Systems seines Vorgängers zu betrachten, beschränkten sich aber, wenn nicht manche Gewaltthätigkeiten unter seiner Regierung mit der Decischen Verfolgung verwechselt werden, auf Verfolgung der Geistlichen. So wurden in weniger als einem Jahre die beiden Päpste Cornelius und Lucius (s. d. AA.) verbannt und nachher hingerichtet. Indeß konnten weder die Siege der Feinde, noch die Leiden des Landes, welche alle vom heidnischen Pöbel den Christen zur Last gelegt wurden, ihn zu härtern Maßregeln vermögen. Vgl. Eusebius, hist. eccl. VII. 10 sq. Cyprianus, epist. 82.

Gallus, der heilige, wird in den alten Urkunden bald Gallus, bald Gallunus, Gallianus, Gallo und in irischer Mundart Callehc genannt, was nach der Meinung Ermenrichs von Reichenau und Anderer eigentlich Milch bedeuten soll. Allein aus dem Celtischen läßt sich dieß keineswegs erweisen, und wahrscheinlich hat jener Mönch dem Worte das griechische Etymon *γάλα* unterlegt. — In Irland geboren, Sohn frommer und angesehener Eltern, wurde Gallus frühzeitig dem Dienste des Herrn geweiht und ins Kloster Bangor dem hl. Columban zur Erziehung übergeben. Mit ihm und mehreren andern seiner Schüler ging er am Ende des sechsten Jahrhunderts nach Gallien, theilte seine Schicksale zu Anegray und Luxeuil, begleitete ihn nach ihrer Vertreibung aus Burgund an die Ufer des Zürchersees (J. 610), steckte hier einen Tempel der heidnischen Landleute in Brand und warf ihr Opfer in den See. Deßhalb vertrieben gingen die Missionäre nach Arbon zu dem Pfarrherrn Willimar, darauf nach Bregenz, wo sie gegen drei Jahre verweilten. Gallus war eben am Fieber krank, als sein Meister im J. 612 von da nach Italien abreiste; Columban aber glaubte, Gallus habe den bisherigen Wohnort zu lieb gewonnen, um ihn verlassen zu wollen, und

erlaubte ihm deßhalb, zu bleiben, unter der Bedingung, er dürfe, so lange Columban lebe, keine Messe mehr feiern (vgl. d. Art. Columban). Nach der Abreise seines Meisters und seiner Freunde schiffte Gall nach Arbon zu Willimar, erzählte ihm unter Thränen, was vorgefallen, und bat um Pflege. Mit aller Liebe nahm ihn der Pfarrer auf, wies ihm ein Haus nahe bei der Kirche an und gab ihm zwei seiner Cleriker bei, Magnoald oder Magnus (Mang), und Theodor, welche später Galls Werk nach Füßen und Kempten verbreiteten. Nachdem sich Gallus von seiner Krankheit wieder erholt hatte, dachte er an die Wahl eines Ortes für seine künftige Niederlassung. Nun lebte bei und unter Willimar ein Diacon Namens Hiltibold, der alle Wege und Plätze der Berg- und Waldgegend kannte, denn er war ein Fischer und Vogelsteller und durchstreifte deßhalb häufig die Einöden. Von ihm geleitet suchte jetzt Gall einen passenden Platz für eine Zelle, und nachdem sie fast einen ganzen Tag vergebens umhergegangen, kamen sie endlich an das Flüßchen Steinach (Petrosa), fingen darin Fische und der Diacon begann sie zu backen. Gallus ging seitwärts, um zu beten, blieb aber in einem Dorngesträuch hängen und fiel zur Erde. Dieß betrachtete er als einen Wink Gottes, hier seine künftige Wohnung aufzuschlagen, machte aus zwei Hölzern ein Kreuz, steckte es in die Erde, hing einige Reliquien daran, warf sich mit seinem Begleiter davor nieder und betete um Segen für sein Unternehmen. Hierauf genossen sie gemeinsam das Mahl, legten sich dann neben einem Feuer zur Erde und schliefen. Gall aber stand während der Nacht wieder auf, um zu beten. Jetzt, fügt der alte Biograph bei, sei ein Bär herbeigekommen, um die noch übrigen Reste der Mahlzeit zu verzehren, Gall aber habe ihm befohlen, Holz zum Feuer herbeizutragen, und er habe dieß alsbald willig gethan. Seitdem wird Gallus gewöhnlich mit einem Bären abgebildet. Am andern Tage bestimmte Gall den Platz, wo er seine Zelle bauen wollte, noch genauer und weihte ihn durch Gebet ein (J. 613), sandte darauf seinen Begleiter nach Arbon zurück, um dem Willimar Bericht zu erstatten, kam dann drei Tage später selbst nach Arbon und ging endlich mit Magnus und Theodor wieder an den ausgewählten Platz hinaus, um Bäume zu fällen und die Zelle zu bauen. Damit legte er den Grund zu dem nachmals so berühmten St. Gallen; Galls Grabcapelle aber bezeichnet noch jetzt den Ort, wo vor mehr als 1200 Jahren das aufgestellte hölzerne Kreuz, der kleine Anfang großer, segensreicher Entwicklung, war. — Gall war mit seinen Freunden noch nicht lange in der einsamen Klause, da berief der alemannische Herzog Gunzo ihn und den Pfarrer Willimar von Arbon in seine Villa nach Ueberlingen am Bodensee, denn seine einzige Tochter Frideburge war krank. Frideburge war an König Sigibert, den Sohn Theoderichs, so erzählt der alte Biograph, verlobt, war aber seit einem Monat von einem bösen Geiste besessen. Ihr Bräutigam hatte bereits zwei fränkische Bischöfe geschickt, um den bösen Geist zu beschwören, aber sie wurden von Frideburge äußerst übel empfangen und mußten von ihr (dem Dämon in ihr) die Reihe ihrer eigenen geheimen Sünden hören. Dagegen erklärte der Dämon, nur Gallus, der Mann Gottes, sei im Stande, das Mädchen zu heilen. Gall wollte jedoch Anfangs den Bitten des Herzogs nicht entsprechen, flüchtete vielmehr, um dem Ansinnen zu entgehen, mit zweien seiner schon ziemlich zahlreichen Schüler ins rhätisch-churische Land, überstieg den Sennwald (Sennia), kam nach Grabs (Quaradaves), traf hier einen braven, gottesfürchtigen Diacon, Johannes, wurde von ihm freundlich empfangen und hielt sich eine Woche bei ihm auf. Mittlerweile hatte Willimar die Flucht seines Freundes erfahren, fuhr zum Herzoge hinüber, setzte ihn von dem Vorfall in Kenntniß, und suchte dann auf dessen Befehl den Gallus wieder auf. Nachdem er ihn endlich gefunden, willigte jetzt Gallus ein und begab sich mit ihm zu dem Herzoge. Gunzo aber führte Gall'n sogleich in das Zimmer seiner kranken Tochter, die eben im Schooße ihrer Mutter lag mit geschlossenen Augen und offenem Munde, die Glie-

der verrenkt und gestreckt, wie bei einem Leichnam. Gall sprach zuerst auf den Knieen ein rührendes Gebet, stand dann auf, legte seine Hand segnend auf das Haupt des armen Mädchens, sprach nochmals ein Gebet über sie, und von der Stunde an war Frideburge gesund. Außer vielen andern Beweisen der Dankbarkeit wollte der beglückte Vater den hl. Gallus zum Bischof von Constanz erheben, aber Gall schlug diese Würde aus und kehrte, vom Herzoge reichlich beschenkt, in seine Zelle zurück. Am meisten erfreute ihn der Befehl des Herzogs an den Präfecten von Arbon, dem Missionäre jede nöthige Unterstützung zur Errichtung klösterlicher Gebäude zu leisten. Nach seiner Zurückkunft rief Gall den Diacon Johannes von Grabs bleibend zu sich, las mit ihm eifrig in den heiligen Schriften und führte ihn in das Verständniß dieser und der ganzen Heilslehre ein, denn Gall besaß tiefe und umfassende Kenntnisse. Unterdessen hatte König Sigibert die Wiedergenesung seiner Braut erfahren und rief sie mit Bewilligung ihres Vaters zu sich, um jetzt die Vermählung zu feiern. Schon waren die Festlichkeiten angeordnet, da erklärte Frideburge ihren ernstlichen Willen, in ein Kloster zu gehen, Sigibert aber gab auf Zureden des Bischofs Cyprian von Arles seine Zustimmung, und erhob sie zur Oberin des Klosters St. Peter zu Metz, während er dem hl. Gallus durch einen Schutzbrief für seine Zelle dankte. — Diese ganze Erzählung haben Mabillon (Annales Benedict. T. I. p. 277) und Rettberg (Kirchengesch. Teutschlands, Bd. II. S. 43) für sehr unwahrscheinlich erklärt und namentlich darauf Gewicht gelegt, Sigibert II., Theoderichs II. Sohn, der damals (613) König von Austrasien war, sei erst zwölf Jahre alt gewesen und habe eher an Alles, als an eine Vermählung zu denken gehabt; denn gleich nach dem Tode seines Vaters (613) mußte er sicherheitshalber nach Teutschland flüchten, kehrte darauf nach Burgund zurück, um ein Heer zu sammeln, wurde aber von den Seinen verlassen und verrathen, von seinem Vetter, König Chlotar II. von Soissons, gefangen und hingerichtet. In meiner Schrift: „Geschichte der Einführung des Christenthums im südwestlichen Teutschland" S. 284, suchte ich zwar diese Bedenken zu heben, kann aber dabei doch nicht in Abrede ziehen, daß einzelne weitere Angaben des alten Biographen seine Nachricht allerdings zweifelhaft machen. Wie konnte z. B. der landflüchtige Sigibert seine Braut zur Aebtissin in Metz erheben, und wie dem hl. Gallus einen Schutzbrief ertheilen? Dazu kommt, daß den Metzer Catalogen zufolge damals eine Waldrade, nicht Frideburge, Aebtissin von St. Peter war, und daß sich auch kein Bischof Cyprian von Arles in jener Zeit nachweisen läßt. Die Hypothese Mabillons aber, es sei in dieser Geschichte wohl nicht der fränkische, sondern der englische König Sigibert gemeint, der sich damals als flüchtig in Gallien aufhielt, hat das gegen sich, daß der Engländer in Frankreich keine Regierungshandlungen hätte vornehmen können, wie die Ertheilung eines Schutzbriefs und die Bestellung einer Aebtissin. Aber wenn auch diese ganze Geschichte in einigen Nebendingen und Namen unrichtig ist, so kann sie doch, nach einem allgemeinen kritischen Grundsatz, in der Hauptsache richtig sein. — Doch kehren wir jetzt zur weitern Geschichte des hl. Gallus wieder zurück. Beinahe drei Jahre waren seit dem Tode des Bischofs Gaudentius von Constanz verflossen, und Herzog Gunzo wollte den Stuhl nicht mehr länger unbesetzt lassen. Er berief deßhalb die Bischöfe von Augustodunum (d. i. Autun in Frankreich, aber wahrscheinlich ist richtiger an Augst bei Basel zu denken) und Speier, nebst dem zahlreichen alemannischen Clerus, sowie auch den hl. Gallus nach Constanz zur feierlichen Wahl eines neuen Bischofs. Dieß geschah im J. 614 oder 615, und der Clerus verlangte feierlich den hl. Gallus zum Bischof. Dieser aber wies die Stelle auf's Neue zurück und erklärte: „Es ist ein Diacon bei mir, mit Namen Johannes, dem das gute Zeugniß gebührt, das Jene (die Cleriker) mir geben; zudem ist er ein Eingeborner dieser Gegend. Diesen wählet." In der That auch wurde jetzt Johannes erwählt und sogleich von den anwesenden Bi-

schöfen consecrirt. Gall aber beschloß die heilige Handlung mit einer erbaulichen Predigt, blieb sodann noch sieben Tage bei dem neuen Bischofe, schied endlich, vom bischöflichen Segen geleitet, blieb aber fortan des Bischofs Rath und Beistand in allen Angelegenheiten der Kirche. — Auch gegen diese Erzählung sind einzelne Bedenken erhoben worden, sie finden aber ihre Beseitigung in meiner citirten Schrift S. 290 ff. — Einige Zeit nach den Ereignissen in Constanz starb der Abt von Luxeuil, Eustasius, ein Schüler Columban's, Gall's Mitschüler, im J. 625. Die Brüder von Luxeuil beschlossen, ihren Freund und ehemaligen Klostergenossen Gallus zurückzurufen und an die Spitze ihres Hauses zu stellen. Deßhalb ging auch eine Gesandtschaft von ihnen an unsern Apostel ab. Er aber nahm auch diese Ehrenstelle nicht an, beherbergte die Abgesandten einige Tage bei sich und entließ sie dann wieder mit dem Kusse des Friedens. In den letzten Jahren seines Lebens scheint Gallus selten mehr seine Zelle verlassen zu haben. Deßhalb kam sein Freund Willimar, der Pfarrherr von Arbon, einmal zu ihm und machte ihm freundliche Vorwürfe, daß er so selten an den See herabsteige und ihn dadurch seines belehrenden und tröstenden Umganges beraube. Jetzt aber möchte er doch mit ihm gehen und durch seine salbungsvollen Worte am nächsten Feste die Gemeinde erbauen. Es war St. Michaelistag. Noch einmal hielt Gall eine kraftvolle Predigt, — es war seine letzte, denn drei Tage darauf wurde er vom Fieber ergriffen und starb zu Arbon in den Armen seines Freundes am 16. October, ein Greis von 95 Jahren. Weniger gewiß, als der Tag seines Todes ist das Jahr desselben. Auf die Vita S. Galli von Walafrid (9tes Jahrh.) gestützt, vertheidigte ich früher die Ansicht Pagi's, Neugart's u. A., Gall's Tod sei, wie Walafrid sage, nec multo post nach dem Tode des Eustasius von Luxeuil, also wohl im J. 627 erfolgt (Gesch. der Einführung des Chr. S. 298 ff.). In der neu aufgefundenen und bei Pertz (Monumenta Germaniæ, Scriptorum T. II.) abgedruckten viel ältern Vita S. Galli (gegenwärtig unsere Hauptquelle), welche Walafrid nur überarbeitete, fehlt diese Zeitangabe nec multo post durchaus, und es ist somit kein Grnd mehr vorhanden, den Tod Gall's mit dem Tode des Eustasius in nahe Verbindung zu bringen. Damit ist auch ein Haupteinwurf gegen die Ansicht Mabillon's, Gall's Tod sei im J. 646 erfolgt, von selber gefallen. Doch ist auch diese Hypothese keineswegs außer Zweifel, und ihr neuester Vertheidiger Rettberg (a. a. O. S. 46. 47. 102. 105) scheint mir keineswegs alle meine Bedenken dagegen gelöst zu haben. — Als Gallus in die Gegenden des Bodensees kam, war ein großer Theil der Einwohner bereits christlich, namentlich höchst wahrscheinlich der Herzog Gunzo selbst, und in Constanz bestand bereits ein christliches Bisthum. Aber neben den Christen und mit ihnen untermischt lebten immer noch Heiden, und Gallus wirkte segensreich zur Bekehrung der Letztern, wie zur Besserung der Erstern. Was er begonnen, setzten seine Schüler und Nachfolger fort und ein großer Theil der Schweiz und des südwestlichen Teutschlands hat der St. Gallenzelle, wenn nicht die erste Gründung so doch die Förderung und Wahrung der christlichen Bildung und des christlichen Lichtes zu danken (vgl. den Art. Alemannen). Die vielen Schenkungen, die schon in ältester Zeit an St. Gallen gemacht wurden (vgl. Neugart, codex diplom.), so wie die vielen Gallus- und Othmarskirchen, die sich in den genannten Gegenden finden, beweisen noch jetzt, wie weit sich schon in alten Zeiten der civilisirende und pastorirende Einfluß des St. Gallenklösterleins ausdehnte (vgl. meine Schrift über die Einführung des Christenthums S. 306 ff.). Im Anfange des achten Jahrhunderts sofort wurde der hl. Othmar der Wiederhersteller oder zweite Gründer von St. Gallen ums J. 720. Die Zelle wuchs zu einer Abtei (des Benedictiner-Ordens) heran, neue Gebäude erhoben sich, die Tugenden der Mönche blühten und wurden weitum anerkannt durch reichliche Vergabungen an das Kloster. Damals schon hatte St. Gallen einen gelehrten Mönch, Namens Kero, der unter Abt Othmar über die

Klosterregel des hl. Benedict ein Glossarium fertigte, worin er die lateinischen Ausdrücke ins teutsche übertrug. Es ist dieß zugleich eines der ersten Denkmäler der teutschen Sprache. Bald darauf begann die wissenschaftliche Blüthe von St. Gallen, das in den ersten Jahrhunderten des Mittelalters neben Fulda (s. d. A.) als eine Hauptheimath der Gelehrsamkeit in Teutschland erscheint. Namentlich wurde St. Gallen damals durch seine **Notkere** (s. d. A.) **Ekkeharde** (s. d. A.), durch **Rapert, Tutilo, Hartmot, Iso** u. A. berühmt (vgl. meine Abhandlung über den wissenschaftlichen Zustand im südwestlichen Teutschland &c. während des neunten, zehnten und eilften Jahrhunderts. Tübinger Quartalschrift 1838, Heft 2.). Um das Kloster St. Gallen her entstand bald auch ein Dorf mit dem Namen St. Gallen, das um die Mitte des zehnten Jahrhunderts wegen der Hunnengefahr mit Mauern umgeben und von Kaiser Otto d. Gr. zur Reichsstadt erhoben wurde. Obgleich das Kloster in ihren Mauern lag, war doch die Stadt selbst niemals der Herrschaft des Abtes unterworfen, dagegen besaß das Kloster ziemlich ausgedehnte Besitzungen in der Nähe, so wie in andern Gegenden Helvetiens und Schwabens. Seit 1216 waren die Aebte Reichsfürsten im römisch-teutschen Reiche und von der bischöflichen Gewalt eximirt (sie standen bisher unter dem Bischofe von Constanz) unmittelbar dem Papste unterstellt. Im J. 1451 schloß sich das Kloster, drei Jahre später die Stadt, als sogenannter **zugewandter** Ort, der Eidgenossenschaft an, und bald darauf, im J. 1469 kaufte das Kloster die Grafschaft Toggenburg. Uebrigens lagen Kloster und Stadt vielfach im Streite miteinander, und als letztere die Reformation annahm, vertrieb sie im J. 1525 den Abt mit Gewalt. Sie mußte ihn jedoch im J. 1532 wieder restituiren und entschädigen. Durch die helvetische Revolution im J. 1798 verlor die Abtei ihre Besitzungen, und der Abt Pancratius Forster mußte flüchten. Obgleich aber die Napoleon'sche Mediationsacte vom J. 1803 in einer angehängten Erklärung die Rückstellung der Klostergüter verlangte, so blieben doch die Reclamationen des Abtes erfolglos und die Klostergüter wurden sammt der Stadt in den **Canton** St. Gallen umgewandelt. Zuletzt entschied sogar der Wiener Congreß im J. 1815 gegen den Fürstabt. Schon vorher im J. 1814 trennte der Papst St. Gallen vom Bisthume Constanz und unterstellte es zuerst unter den apostolischen Vicar Göldlin, nach dessen Tod aber (1819) unter den Bischof von Chur (s. d. A.). Um die katholischen Cantonsangehörigen (zwei Drittheile) zu befriedigen, beschloß die St. Galler Regierung im J. 1823 die Errichtung eines eigenen Bisthums, in der Art, daß St. Gallen ein eigenes Capitel &c. haben, der Bischof von Chur aber zugleich auch Bischof von St. Gallen sein sollte. Hiegegen protestirte der Canton Graubündten, als Schirmherr des Bisthums Chur, und ließ, als der seitherige Bischof von Chur, Buol-Schauenstein, im J. 1833 starb, keinen neuen Bischof wählen, weil auch das Domcapitel von St. Gallen an der Wahl theilnehmen wollte. Aehnlich wie Graubündten handelte St. Gallen. Auch es wollte die Verbindung mit Chur wieder auflösen, hob darum vor allem das Domcapitel auf und ernannte den Domherrn **Zürcher** zum Bisthumsverweser. Aber der Papst verwarf diese Wahl und ernannte, nachdem der Stuhl von Chur ein und einhalb Jahr erledigt war, jure devolutionis den Canonicus **Johann Georg Bossi** zum Bischof von Chur und St. Gallen, im J. 1835. Von beiden Cantonen wurde zwar Bossi nicht sogleich als Bischof, sondern zunächst nur als Bisthumsverweser anerkannt, und die Bemühungen St. Gallens wegen Lostrennung von Chur gingen fort, und im J. 1836 sprach Gregor XVI. in der That die Trennung aus. Der Decan und Pfarrer von Sargans, **Peter Mirer**, wurde nun zum apostolischen Vicar ernannt, und nachdem alle Schwierigkeiten beseitigt, bestieg derselbe endlich im J. 1847 den neuerrichteten bischöflichen Stuhl von St. Gallen. — Außer den bereits angeführten Werken ist über St. Gallen besonders

wichtig: Ildephons von Arx, Geschichte des Cantons St. Gallen. 3 Bde. 1810—1813. Vgl. hierzu den Art: Gallen, St. [Hefele.]

Gamaliel (Γαμαλιήλ גַּמְלִיאֵל) hieß zur Zeit Moses der Stammfürst der Söhne Manasse's (Num. 1, 10. 2, 20.), von dem nichts Weiteres bekannt ist. Um die Zeit Christi war Gamaliel ein angesehener Gesetzlehrer von der pharisäischen Secte, dessen Schüler auch der Apostel Paulus war (Apg. 22, 3), und der im Synedrium zu Jerusalem in Betreff des Christenthums den bekannten Ausspruch that, wenn es Menschenwerk sei, werde es von selbst untergehen, wenn es aber von Gott komme, so werde der hohe Rath nichts dagegen ausrichten (Apg. 5, 38 ff.). Da dieser Gamaliel als Gesetzlehrer beim ganzen Volk in großer Achtung stand (Apg. 5, 34.), und die jüdische Geschichte nur Einen berühmten Gesetzlehrer dieses Namens aus damaliger Zeit kennt, nämlich den Sohn Simeons und Enkel Hillels, so ist dieser Gamaliel (der Aeltere, הַזָּקֵן) mit jenem ohne allen Zweifel identisch. Er wird im Thalmud öfters mit Lob erwähnt und selbst die Herrlichkeit des Gesetzes (כבוד התורה) genannt, und erscheint als ein Mann von keineswegs engherzigen pharisäischen Grundsätzen. Gegen abweichende Meinungen und Irrlehren z. B. wollte er keine Gewalt angewendet wissen, nur ein Gebet mit einem Fluche gegen absichtliche Verräther der Religion ließ er in die Synagogengebete einschalten. Daß er zu Ptolemais in einem Bade badete, wo eine Aphrodite aufgestellt war, und in seinem Siegel ein Bildniß hatte, dient zum Beweis, daß er jedenfalls kein strenger Pharisäer war. Er soll der erste gewesen sein, der den Titel Rabban (unser Meister) erhielt, und sein Ansehen war so groß, daß es nur von seiner Bestimmung abhing, wann ein Neumond zu feiern, oder das Jahr durch einen Schaltmonat zu verlängern sei (cf. Wagenseil, Sota. 991. — Jost, Geschichte der Israeliten. III. 169 ff. — Creizenach, Dorsche Haddorth. 201). Nach christlichen Sagen hätte Gamaliel sammt Nicodemus sich zum Christenthum bekehrt und wäre eines seligen Todes gestorben (Wagens. l. c. p. 992. Calmet, diction. bibl. s. v.)

Gambacorti, s. Hieronymiten.

Gandersheim, berühmtes adeliges Nonneninstitut. Der erlauchte sächsische Graf Liutolf (Ludolf) und dessen fromme Gemahlin Oda errichteten um 852 auf ihrem Besitzthum zu Brunisteshuson (Brunesteshusen, später Brunshausen genannt, eine halbe Stunde von Gandersheim), das vielleicht von Liutolfs Großvater Bruno, dem Fürsten der Angrarier, seinen Namen trug, ein Nonnenkloster. Liutolf und Oda bildeten mit ihren Töchtern und Söhnen eine in jeder Beziehung, besonders was Religion, Bildung und gegenseitige Liebe belangt, ausgezeichnete Familie. Unter den Töchtern hieß eine Hathumoda, ein Mädchen, das gleichsam von der Geburt her mehr dem Himmel als der Erde anzugehören schien, so fromm war sie schon in den ersten Jahren, so still und sittsam und gerne lernend, so eingenommen gegen jugendliche Eitelkeit, gegen „vestes auro paratas, mitras, vittas, discriminalia, inaures, lunulas, munilia, armillas, dextraliola, strophia, olfactoriola etc.“, wie ihr Bruder Hagius über sie berichtet. Da mit den Jahren ihre Sehnsucht nach dem Himmlischen wuchs, nahm sie mit Erlaubniß der Eltern und des Bischofs Altfrid von Hildesheim den klösterlichen Schleier und wurde hierauf Aebtissin des neuen Klosters, nachdem sie vorher in dem damals blühenden Nonneninstitut zu Heriford im klösterlichen Leben eingeübt worden und ihre Eltern von einer nach Rom unternommenen Wallfahrt zurückgekehrt waren. Diese erhielten zu Rom vom Papste Sergius II. (844—47) Reliquien der hl. Päpste Anastasius und Innocenz für ihr Kloster, und wenn die berühmte Gandersheimer Nonne Roswitha recht berichtet, wurde ihnen auch die Bitte für dasselbe gewährt:

„Utque sit absque iugo regum per secla potentum,
Nec terrenorum patiatur vim dominorum,

Hoc rectoris apostolici solum ditioni
Tradimus ad defendendum pariterque regendum"
(s. Pertz, Monument. t. 6 [script. 4], p. 165—168, 309, 762—63). — Nach vier Jahren seit Errichtung des Klosters zu Brunshausen begannen Liutolf und Oda unter Zuthun des Bischofs Altfrid an einem gelegeneren Orte den Bau eines neuen Tempels und Klosters, nämlich zu Gandersheim. Während des Baues mußte Hathumoda, die unter Leitung ihrer frommen und verständigen Mutter Oda der Abtei vorstand, sammt ihren zwei Schwestern Gerberga und Christina, die gleichfalls dem Nonnenstande sich geweiht hatten, und den übrigen Nonnen, deren Anzahl bald zunahm, im ältern Kloster verbleiben. Wie damals das Leben dieser gottgeweihten Jungfrauen beschaffen war, beschreibt Hagius auf anziehende Weise. Alle Nonnen, erzählt er, hatten bei gemeinschaftlicher Mahlzeit, außer welcher keine etwas genießen durfte, die gleiche Nahrung, alle trugen dieselbe Kleidung, weder zu schön, noch zu geringe, keine durfte mit Eltern oder Gästen speisen und ohne Erlaubniß reden, keine außerhalb des Klosters die Eltern besuchen oder überhaupt ausgehen, keine hatte eine eigene Zelle oder Dienerinnen, für Alle gab es Einen Schlafsaal, alle mit einander hielten das gemeinsame Chorgebet, Geistliche durften nur in Geschäften oder wenn kranke Nonnen zu besuchen waren, das Kloster betreten. Dieses Alles beobachtete Hathumoda selbst auf das genaueste und fügte für sich noch viel mehr hinzu, indem sie z. B. sogar an den erlaubten Tagen kein Fleisch genoß, nur wollene Hemden trug, mit Gästen und Fremden gewöhnlich nur in der Kirche redete ꝛc. Vorzüglich lag es ihr an, daß die Nonnen der Lectüre der hl. Schriften oblagen: „Scripturarum lectioni et ipsa sedula insistebat et insistentes summopere diligebat; negligentiores, quas tamen proficere posse videbat, minori potius familiaritate quam disciplina ad has cogebat" (Pertz a. a. O. S. 169). Liutolf starb 866, ohne die Freude zu erleben, die neue Kirche sammt dem neuen Stifte ganz ausgebaut zu sehen, und Hathumoda überlebte ihn nur acht Jahre. Sie starb 874 im Dienste der Liebe gegen ihre von der Pest ergriffenen Nonnen, an denen sie die liebevollste Wärterin gemacht, umgeben von ihrer würdigen Mutter Oda, ihren Schwestern Gerberga und Christina und ihrem Bruder Hagius (der als gottliebender und kenntnißreicher Mönch damals im benachbarten Kloster Lamspringa lebte), gestärkt durch die Sterbsacramente von dem Bischof Marcward von Hildesheim, unsäglich betrauert von Allen, namentlich den Armen, denen sie eine mildreiche Mutter gewesen. Sie wurde in der alten Kirche neben ihrem Vater begraben. Hagius, ihr Bruder, verfaßte um 875 zum Troste der Seinen und der tiefgebeugten Nonnen eine nach Inhalt und Form vorzügliche Biographie derselben, an die er einen rührenden Dialog anschloß, worin er die den Schwestern und Nonnen schon mündlich ertheilten Trostgründe wiederholte (bei Pertz a. a. O. S. 165 ꝛc.); nicht unwahrscheinlich ist Hagius auch der Verfasser der l. 5 de gestis Caroli M. (s. ibid. a. a. O. u. 311, 762—763). — Nach Hathumoda's Hintritt wurde unter Vermittlung des Bischofs Marcward von Hildesheim ihre würdige Schwester Gerberga Aebtissin, die auch nach dem Zeugnisse des Hagius wegen ihrer Weisheit und Güte dieses Postens ganz würdig war und an ihrer Mutter Oda, welche über ihre Töchter im Kloster und die andern Nonnen eine genaue und strenge Aufsicht führte, einen festen Halt hatte. Aus des Hagius Dialog wissen wir, daß Gerberga, gleich ihrer seligen Schwester Hathumoda, mit ihren Nonnen nach der Regel des hl. Benedict lebte (s. Pertz VI. [IV.], S. 188 v. 660—680). K. Ludwig jun., Sohn Ludwigs des Teutschen, der Gerberga's Schwester Luitgarda zur Gemahlin hatte, erfüllte durch das Diplom dd. 877 (s. Harenbergs Gesch. v. Gandersheim, S. 63—64) die Bitte der Grafen Brun und Otto (Söhne Liutolfs) um den königlichen Schutz des Klosters und um die Aebtissin-Würde für die weibliche Descendenz ihrer Familie auf so lange

„quamdiu in illorum progenie aliqua sanctimonialis femina, quam vitæ religio et sanctarum scripturarum instructio et omnium bonorum morum commendet compositio“ vorhanden wäre. Unter Gerberga wurde der neue Kirchen= und Klosterbau, welchen ihre Brüder Brun (✝ 880) und Otto nach Liutolfs Empfehlung am Sterbebette zur Vollendung brachten, am 1. Nov. 881 unter dem Zusammenfluß einer großen Volksmenge von Bischof Wichbert von Hildesheim feierlich eingeweiht, die Leiber der hl. Päpste Anastasius und Innocentius wie Liutolfs und Hathumoda's dahin übersetzt und das neue Kloster von den Nonnen bezogen. Der Gerberga (✝ 897) folgte die dritte Tochter Liutolfs und Oda's, Christina, ein würdiges Nachbild ihrer seligen Schwestern und ihrer Mutter Oda, welche endlich, 107 Jahre alt, im J. 913 starb, nachdem sie noch 912 ihrem Sohne Otto in das Grab hatte sehen müssen. Christina hatte die Freude, das Stift immer besser befestiget und dotirt zu sehen, indem zu Liutolfs und K. Ludwigs jun. Schankungen nun auch von K. Arnulf, Otto dem Erlauchten und der Oda neue hinzukamen (s. Pertz a. a. O. S. 188, 311, 313—314, 762—763; Harenberg, S. 578—92). Christina starb 919. — Goßen diese drei Schwestern einen himmlischen Zauber über das zur Freude von ganz Sachsen aufblühende Stift aus, so fehlte es auch ihren nächsten Nachfolgerinnen im Amte nicht an den zum Gedeihen ihrer Gemeinde nöthigen Eigenschaften. Christina's Nachfolgerin, Roswitha, wahrscheinlich eine Tochter Otto's des Erlauchten, zur Aebtissin geweiht von Bischof Walbert von Hildesheim, wird als eine kenntnißreiche Frau geschildert und erhielt von K. Heinrich I. Schankungen für das Stift; ✝ 927. Ihr folgte oder stand als Coadjutrix zur Seite Luitgardis I., K. Heinrichs I. Schwester. Windelgardis (✝ 959), aus unbekanntem, sehr vornehmen Geschlechte, unterwies ihre untergebenen Nonnen in der Klosterzucht, hl. Schrift und dem Gesange, und erhielt von K. Otto I. die Bestätigung aller Besitzungen des Klosters sammt einer neuen. In gleicher Weise wirkte die Aebtissin Gerberga II. (✝ 1001), Tochter Herzogs Heinrich I. des Zänkers, eine fromme, verständige und hochgebildete Frau, Lehrerin ihrer Nonnen, Wiederaufbauerin ihres 973 abgebrannten Stiftes, Stifterin einer neuen Nonnenabtei in dem nun schon zu einer Stadt gewordenen Gandersheim. Unter Gerberga's II. Regierung blühte im Kloster die berühmte Dichterin und Schriftstellerin Roswitha, welche nicht verwechselt werden darf mit der oben erwähnten Aebtissin Roswitha. Die Dichterin Roswitha wurde, wie sie selbst erzählt, lange nach dem Tode des Herzogs Otto von Sachsen (✝ 912) in Sachsen geboren, und scheint daher nicht einmal eine Nichte der Aebtissin Roswitha gewesen zu sein. Ihre wissenschaftliche Bildung verdankte sie der sehr unterrichteten und wohlwollenden Riccardis, Lehrerin zu Gandersheim und einiger Stellvertreterinnen derselben, wie auch der Aebtissin Gerberga II. selbst, von welcher sie in der Lectüre mehrerer Autoren Anleitung erhielt. Roswitha fand an der Lectüre hl. Bücher und Classiker großes Gefallen und machte so große Fortschritte, daß sie selbst als Schriftstellerin auftrat. Die ersten schriftstellerischen Versuche machte sie mit einer metrischen Geschichte der jungfräulichen Gottesgebärerin Maria, Gedichten über Christi Himmelfahrt und mehrern Legenden und Martyrien der Heiligen. Die Bemerkung, daß viele Katholiken gerne die Comödien des Terentius lasen und dabei ihre Seelen befleckten, brachte sie auf den Gedanken, den Terentius nachzuahmen und christliche und keusche Comödien zu schreiben, worin die triumphirende Keuschheit christlicher Jungfrauen gefeiert wird. Wir haben sechs solcher von ihr verfaßten Stücke; der Beifall, den sie dadurch einärntete, war allgemein, machte aber ihrem demüthigen Herzen neben der Freude manchen Scrupel. Außerdem schrieb sie auf Bitten des zehnjährigen Otto II. ein Gedicht „de gestis Oddonis I. imperatoris“ in einem einfachen und leichten Style und worin über Otto Manches vorkommt, was man sonst nirgends findet, schade, daß diese Arbeit nur zur Hälfte auf uns gekommen ist. Die Gesta

Oddonis vollendete sie 968 und verfertigte sodann ein anderes für die Geschichte des Klosters Gandersheim wichtiges Gedicht „de primordiis coenobii Gandersheimensis“, welches sie aus den besten Quellen schöpfte (s. über Roswitha Pertz VI. [IV.] S. 302 zc., 317 zc.; Harenbergs historia Ecclesiæ Gandersheimensis, Hannoveræ 1734, p. 1073 etc.; Roswitha's gesammte Werke gab zuerst Conrad Celtes 1501 zu Nürnberg heraus, eine andere Ausgabe ist die zu Wittenberg 1704 von Schurzfleisch; bei Pertz a. a. O. sind die primordia coen. Gand. und die gesta Otto's I. edirt). Solche außerordentliche Erscheinungen in einem Nonnenkloster zogen die kaiserliche Gunst in hohem Grade auf sich, daher es von den drei Ottonen mit verschiedenen Güterschankungen und von Otto III. im J. 990 mit dem Markt-, Münz- und Zollrecht beehrt wurde. Allein noch unter Gerberga II. entspann sich zwischen dem Stifte Gandersheim und den Bischöfen von Hildesheim und Mainz ein arger Streit wegen der Jurisdiction der Bischöfe von Hildesheim oder Mainz über das Kloster Gandersheim. Die Veranlassung zum Ausbruche desselben war, daß Prinzessin Sophia, Tochter K. Otto's II., die dem Stifte sich beigesellt hatte, den klösterlichen Schleier nicht aus der Hand des Bischofs Osdago von Hildesheim, sondern eines mit dem Pallium geschmückten Erzbischofes und zwar des Erzbischofes Willigis von Mainz empfangen wollte, der bei den Ottonen in hohen Gnaden stand. Da bisher die Bischöfe von Hildesheim stets die geistliche Administration des Stiftes geführt, so mußte Osdago durch Sophia's Herbeiziehung des Willigis um so mehr verletzt werden, als dieser nun zugleich die Jurisdiction über Gandersheim ansprach, wogegen Osdago bisher aus dem angegebenen Grund gar nichts anderes glaubte, als daß Gandersheim gleich andern nicht exemten Klöstern unter seiner bischöflichen Jurisdiction stehe. Allein Gandersheim scheint wirklich schon bei seiner Stiftung von jeder bischöflichen Jurisdiction eximirt und nur dem päpstlichen Stuhle unmittelbar unterworfen worden zu sein, was Papst Agapetus II. und nach ihm während des Regiments der Gerberga II. Papst Johannes XIII. bestätiget haben sollen. Hatten demnach bisher die Bischöfe von Hildesheim die geistliche Administration des Stiftes geführt, so konnte das nicht in Folge ihres Diöcesanrechtes geschehen sein, sondern mußte, wenigstens in den Augen des Stifts, als eine Sache nachbarlicher Einladung betrachtet werden, welche dem Rechte der Exemtion keinen Eintrag thun konnte. Andererseits konnte ein Erzbischof von Mainz als solcher schon gar keine Ansprüche auf die Jurisdiction über das Kloster Gandersheim machen, dennoch that er es. Und so kam das Kloster, das übrigens während der langwierigen Streitigkeiten zwischen den Bischöfen von Hildesheim und Mainz auf seine Exemtion von jeder bischöflichen Gewalt wenig bestanden zu haben scheint, sondern vielmehr auf Seite des Erzbischofes Willigis stand, in Kämpfe hinein, die der frühern strengen Klosterzucht einen bedeutenden Abbruch thaten und das gläubige Volk ärgerten. Auffallen mußte es aber immerhin sehr, daß in diesen Kämpfen, wie sie der Presbyter Tangmar im Leben Bernwards (s. Pertz a. a. O. S. 764 zc.) und der Biograph des hl. Godehard (s. Mabill. Annal. ad a. 988 n. 10 etc.) referiren, gar keine Erwähnung von der Exemtion des Klosters geschieht, wenn man nicht zu der Vermuthung berechtiget wäre, die Erzählung der beiden Scribenten, denen nur daran lag, die Vertheidigung der Kirche von Hildesheim zu führen, theilweise wenigstens für einseitig anzusehen. Jedenfalls aber erscheint es noch auffallender, daß im ganzen Verlaufe des Streites weder die litigirenden Bischöfe noch selbst der päpstliche Stuhl von der Exemtion etwas gewußt oder davon Notiz genommen zu haben scheinen, aber daraus möchte denn doch nicht weiter geschlossen werden können, als daß etwa die spätern päpstlichen Bestätigungen der schon von Papst Sergius II. ertheilten Exemtion unächt seien und einerseits im Kloster selbst keine ganz sichere Kunde von derselben mehr vorhanden war, andererseits die Bischöfe und der päpstliche Stuhl von einer Exemtion nichts mehr wußten, welche schon lange über ein

Jahrhundert ertheilt, und indem sich das Kloster stets an die Bischöfe von Hildesheim hielt, scheinbar nicht in Ausübung gebracht worden war. Sei dem wie ihm wolle, der Streit nahm nach Tangmar (a. a. O.) folgende Entwickelung und von seinem eigentlichen Anhaltspunct abgekehrte Richtung. Der wegen der kaiserlichen Prinzessin Sophia entstandene erste Ausbruch desselben wurde noch glücklich beigelegt, doch mußte Sophia, obgleich sie mit Osdago's Erlaubniß den Schleier aus Willigis' Hand erhielt, erklären, daß sie den Bischöfen von Hildesheim den schuldigen Gehorsam leisten wolle. Leider begann aber unter Osdago's Nachfolger Bernward der Zwist in viel ärgerer Weise von Neuem. Als nämlich das 973 abgebrannte Stift wieder hergestellt worden war und nun (1000) consecrirt werden sollte, lud zwar Sophia im Namen der kranken Aebtissin den Bischof Bernward zu dieser Feierlichkeit ein, allein um die Vollziehung der Consecration selbst ging sie den Willigis an, der ihr und dem Kloster lieber war wie der strenge, auf Klosterzucht haltende Bernward. Als daher dennoch Bernward die Kirchweihe vornehmen wollte, hatten die bereits ganz und gar durch Sophia für Willigis gestimmten Nonnen Anstalt getroffen, daß Bernward die Feierlichkeit nicht vornehmen konnte; allein auch Willigis mußte davon abstehen, da Bernward ernsten Protest einlegte. Nun verfügte sich Bernward zu Papst und Kaiser nach Rom, wo ihm das Jurisdictionsrecht über Gandersheim zugesprochen und die Abhaltung einer Synode zu Palithi unter dem Vorsitze des jungen Cardinals und päpstlichen Legaten Friedrich vorgeschrieben wurde. Willigis hatte schon während Bernwards Aufenthalt in Italien eine Synode zu Gandersheim gehalten; auf der zu Palithi (in Sachsen) 1001 war er jetzt zwar auch anwesend, aber entwürdigte durch sein und seiner Anhänger Benehmen, vorzüglich gegen den päpstlichen Legaten, und durch seine Abreise nach der ersten Sitzung, die Synode zu einer tumultarischen Versammlung ohne Resultat. Dafür incurrirte er die Suspension des Legaten und den Zorn des Kaisers und Papstes, welche auf Weihnachten (1001) wieder eine Synode nach Rom ausschrieben. Inzwischen versuchte Bernward die Nonnenrevolution durch sich allein zu dämpfen und die darunter geschädigte Zucht zu verbessern, aber Sophia brachte einen bewaffneten Haufen gegen ihn auf, der die Thürme und die befestigten Plätze um das Stift besetzt hielt und dem Bischof den Eingang wehrte. Die darauf zu Frankfurt und zu Todi in Italien abgehaltenen Synoden (1001) setzten dem Streite ebensowenig ein Ziel. Nur der Zwischenfall von Otto's III. Tod und Heinrichs II. Wahl schob endlich den ärgerlichen Zwist in den Hintergrund, und Heinrichs Vermittlung machte demselben, wiewohl erst 1007, zu Gunsten Bernwards ein Ende. Zwar fing nach Bernwards Tod (1023) und dann abermals nach Heinrichs II. Tod (1026) der Bischof Aribo von Mainz gegen den Bischof Godehard von Hildesheim neuerdings den Streit wieder an, aber zuerst trat ihm K. Heinrich und dann K. Conrad II. entgegen und fand er auch in den Synoden zu Seligenstadt 1026, Frankfurt 1027, Geizlich und Palithi keine Stütze, und versöhnte sich endlich 1029 zu Merseburg mit Godehard (s. Pertz a. a. O. S. 764 rc.; Harenberg, S. 637—656; Binterim, Gesch. d. Conc., Bd. III. S. 370—382). Hiemit schien die Exemtion des Klosters ganz und für immer zu Grabe getragen; allein dem war nicht so, sondern die Aebtissin Mathildis I. († 1224), in neue Streitigkeiten mit dem Bischof Harbert von Hildesheim verwickelt, setzte dieselbe bei Papst Innocenz III. für alle Zukunft durch (s. Harenberg, S. 104—109 rc.). — Auf Gerberga folgte als Aebtissin die oft erwähnte Sophia († 1039) und dieser ihre Schwester Adelheid I. († 1044), beide mit vielen Kenntnissen geschmückte Frauen, die bereits reichsfürstliche Rechte genossen. Schon die letztere, noch mehr aber die Aebtissin Beatrix, Tochter K. Heinrichs III., vergaben, gutentheils gezwungen, die Stiftsbesitzungen an den benachbarten Adel zu Lehen, so daß dadurch die Nonnen sich selbst in Nahrung und Kleidung sehr verkürzt sahen. Heinrich III. half diesen Miß-

ständen bald ab, aber nach seinem Tode fingen sie von Neuem an, und da fanden sich selten wieder Heinriche ein. Die Reihenfolge der Aebtissinnen nach Beatrix († 1061) ist folgende: Adelheid II., eine andere Tochter K. Heinrichs III., † 1095; Adelheid III., Schwester Adelheids II., † 1101; Frederunda, † 1109; Agneta, aus polnischem Königsgeschlecht, † ?; Bertha I., † 1130; Luitgardis II., † 1151; Adelheid IV., † 1184, eine sehr fromme und würdige Frau; Adelheid V., † 1195, Landgräfin von Thüringen, wackere Aebtissin; Mathildis I., † 1224, deren Notar Eberhard ein metrisches Chronicon Gandersheims in teutscher Sprache abfaßte (s. Harenb. S. 476 ꝛc.); Bertha II., † 1251; Margaretha I., † 1304; Mathildis II., † 1316; Sophia II., † 1332; Juditha, † 1357, der man, vielleicht ungegründet, die wohl schon vor ihr vorhandene Relaxation der klösterlichen Zucht zuschreibt; Ermengardis, † 1358, verbietet die Aufnahme von Wittwen ins Stift; Luitgardis III., eine vorzügliche Vorsteherin und Wirthschafterin, † 1402; Sophia III., † 1412; Agneta II., † 1439, reformirt die Disciplin; Elisabetha, † 1452, soll ein ärgerliches Leben geführt haben und starb im Banne; Walburgis, cedirt ihr Amt der Sophia 1468, letztere starb 1485; Agneta III., feste, würdige Frau, um Zucht, Schulen und Wissenschaft bemüht, † 1507; Gertrud, † 1531, einfältig, ihre Coadjutrix Katharina eine sittenlose Frau; Maria, † 1539. Unter der Aebtissin Clara aus dem Hause Braunschweig führte der schmalkaldische Bund 1542 mit Gewalt die Reformation in Gandersheim ein; aber als der treukatholische Herzog Heinrich jun., Clara's Vater, 1547 der Gefangenschaft ledig wurde, ließ er die lutherischen Eindringlinge aus dem Stifte jagen. Auf sein Geheiß resignirte übrigens Clara 1547 die Abtei und heirathete. Ihre Nachfolgerin Magdalena, aus vornehmem böhmischen Geschlechte, † 1577, traf das Loos, zusehen zu müssen, wie der lutherische Eiferer Herzog Julius von Braunschweig dem Stifte das Glück des Lutherthums aufdrang. Die letzte katholische Aebtissin war Margaretha, der vorigen Schwester, † 1589. Uebrigens dauerte das unmittelbare Reichsfrauenstift mit seinen lutherischen Aebtissinnen und Stiftsfräulein fort bis zum J. 1802, seit dem es aufgelöst worden ist. [Schrödl.]

Ganganelli, s. Clemens XIV.

Gangra, Synode daselbst. Gangra, in Kleinasien gelegen cf. Strabo lib. 12. Plinius lib. 6. c. 2., und Metropole von Paphlagonien. Daß hier, nicht aber, wie Einige irrig meinten, in dem Gangra im glücklichen Arabien oder im Lande der Pelasger eine Synode stattfand, berichten Socrates (hist eccl. lib. II. c. 43) Sozomenus (h. e. lib. III. c. 14) u. a. m.; wann aber diese Synode gehalten worden, läßt sich nicht genau bestimmen, indem die Angaben zwischen den Jahren 340—380 schwanken. Einige lassen sie bald nach dem ersten allgemeinen Concil (325) gehalten werden, da in den Conciliensammlungen die Beschlüsse der Synode von Gangra unmittelbar hinter den Acten der Synode von Nicäa aufgenommen sind, und nach einigen Nachrichten Hosius von Corduba (s. d. A.) als Synodalmitglied erscheint; dieser aber, sagt man, sei von Sylvester, der vom Jahr 314—335 auf dem Stuhl Petri saß, als päpstlicher Legat dahin gesandt worden; die gewöhnliche Annahme setzt jedoch unsere Synode in das Jahr 360 oder 362. Mehr übereinstimmend ist die Annahme, die Secte, gegen welche unsere Synode auftrat, habe den halbarianischen Bischof Eustathius von Sebaste (s. d. A.) zu ihrem Stifter und thätigsten Beförderer gehabt. Hiebei begreift sich aber nur nicht recht, wie Basilius von Cäsarea in seinen zwei Briefen, worin er den genannten Eustathius dem Kaiser Valens nicht von der schönsten Seite darzustellen sucht, nicht auch davon Erwähnung thut, daß Eustathius und seine Sache von der Synode zu Gangra gerichtet worden sei. Sodann befand sich Eustathius unter der Gesandtschaft an Papst Liberius und mußte wie seine Collegen vor der Audienz das nicänische Glaubensbekenntniß ablegen; sicherlich, sagt man nun, würde

von ihm mehr gefordert worden sein, wenn er der Stifter (auctor et propagator nach Sozomenus) der Secte gewesen wäre, gegen die die Synode in Gangra gehalten wurde. Nach Baronius wäre ein gewisser Eutactus, von dem bei Epiphanius haeres. 40 die Rede ist, der Stifter gewesen. Die Grundsätze der Secte, welche der Lehre Christi und der Kirche zuwider waren, sei es nun daß Eustathius sie wirklich gelehrt und vorgetragen, oder daß er durch übertriebene Empfehlungen des Mönchlebens Anlaß zu denselben gegeben hatte, sind hauptsächlich aus Folgendem zu ersehen. Sie behaupteten unter andern thörichten Meinungen, daß die Ehe überhaupt verwerflich sei. Darum verließen Frauen ihre Männer und Kinder, Männer ihre Frauen, Knechte ihre Herren, um sich dem ascetischen Leben zu ergeben. Manche, welche sich zuviel zugetraut hatten, waren in Sittenlosigkeit verfallen. Da sie die Ehe selbst unter Laien aufhoben, so mußten sie dieselbe an Geistlichen um so mehr verabscheuen, und sie hielten daher jede Amtshandlung eines beweibten Priesters für ungiltig und hoben die Gemeinschaft mit solchen auf. Diejenigen, welche den Ascetenmantel trugen, meinten dadurch schon vollkommene Christen zu sein und sahen mit Hochmuth auf diejenigen herab, welche in der gewöhnlichen Kleidung einhergingen. Wo auf dem Lande noch keine Kirchen gebaut waren und in Privathäusern Gottesdienst gehalten wurde, wollten sie an der Communion wie an dem Gebete keinen Theil nehmen, weil sie eine Wohnung, deren Besitzer in der Ehe lebte, nicht für heilig genug hielten. Sie feierten in abgesonderten Versammlungen ihren Privatgottesdienst, indem sie diesem eine Heiligkeit zuschreiben, welche den kirchlichen Versammlungen fehle. Sie verwarfen das Fleischessen, den Besitz zeitlicher Güter, das kirchliche Fasten, fasteten aber dagegen am Sonntage und mißbilligten die gewöhnliche Feier zu Ehren der Martyrer ꝛc. Da diese schwärmerischen Richtungen, welche von dem ascetischen Enthusiasmus ausgingen, so zerstörend für das kirchliche Leben zu werden drohten, so traten, um der Wirkung dieser verderblichen Grundsätze zu begegnen, nach dem Geiste der christlichen Kirchenverfassung mehrere Bischöfe in Gangra zusammen, und verdammten obige falsche Grundsätze. Die Synodalschlüsse wurden von den versammelten Vätern den Bischöfen von Armenien geschickt und mit einem Synodalschreiben begleitet, worin die Väter zu Gangra, sich vor Mißdeutungen zu schützen, von ihrem Benehmen Rechenschaft ablegen, den Grund und die Veranlassung ihres Zusammentritts darstellen, und den Sinn entwickeln, der ihren Entscheidungen untergelegt werden soll. Wenn der vierte Canon für die beweibten Priester spricht, so berufen sich gleichwohl die Gegner des Cölibats vergebens auf denselben, insofern dieser Canon, ganz gemäß der Praxis in der morgenländischen Kirche, nur der Ehe solcher Diaconen und Presbyter das Wort redet, welche schon vor der Ordination die Ehe eingegangen hatten. Vgl. Harduin, acta concil. T. I. p. 529 ff. Conciliorum Tom. II. Parisiis 1644. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Kirchenversammlungen. Leipzig 1759. S. 216 f. Drey's neue Untersuchungen über die Constitutionen und Canones der Apostel. Tübinger theologische Quartalschrift Jahrgang 1823. Neander, Kirchengesch. Bd. II. 1. Abthl. Schröckh, Kirchengesch. 6. Thl. [Fritz.]

Garcia de Loaysa, der 39ste Magister Generalis des Ordens der Dominicaner, Beichtvater Kaiser Carls V., Bischof von Osma, nachher Cardinal und Erzbischof von Sevilla, stammte von einer sehr vornehmen Familie aus Talavera ab, legte noch jung den Habit der Dominicaner zu Salamanca an, wurde, weil hier die strenge Disciplin seine schwachen Kräfte überstieg, in den Convent nach Penafiel geschickt und legte daselbst 1495 die Ordensprofeß ab. Da er auf den Schulen große Fortschritte in den Wissenschaften machte und damit eine seinem Stande gemäße Frömmigkeit paarte, setzte man ihn schon frühzeitig auf die Lehrstühle der Philosophie und Theologie und übertrug ihm gleichzeitig, was nur selten geschah, das Amt eines Conventsrectors. Als er 1518 in der Eigenschaft eines

Provincials zu einer allgemeinen Congregation seines Ordens noch Rom reisen mußte, wurde er mit allgemeiner Uebereinstimmung an die Stelle des Thomas di Vio zum Magister des Ordens gewählt. Nach der Vornahme der Visitation der Ordenshäuser im Königreich Sicilien erhielt er zu Rom von Papst Leo X., bei dem er in hohem Ansehen stand, für zwei Jahre die Erlaubniß, auch die Dominicaner-Convente anderer Reiche zu besuchen und kehrte nach Spanien zurück, um hier dieses Geschäft zu beginnen. Hier lernte ihn Kaiser Carl V. kennen und wurde von seinen Geistesgaben, seiner Klugheit, seiner Beredtsamkeit und seiner Religiosität so eingenommen, daß er ihn 1523 zu seinem Beichtvater und Rath erkohr und in sein ganz besonderes Vertrauen zog; um ihn aber zu diesem Behufe unbehindert zu haben und desto inniger an sich zu fesseln, beförderte er ihn mit päpstlicher Zustimmung auf den bischöflichen Stuhl von Osma. Die bischöfliche Weihe empfing Garcia im J. 1524; bald folgten andere Aemter und Würden nach, wie die Stelle eines Mitgliedes des geheimen Rathes, die Präsidentschaft des indischen Rathes und die Generalpräfectur der Cruciada. Garcia war ganz der Mann, dem Kaiser gute Dinste zu leisten; sein Scharfsinn, sein Verstand und seine Klugheit befähigten ihn dazu, und eine große, wenn auch edle und rücksichtsvolle Freimüthigkeit, wie sie z. B. aus seiner im Geheimrathe gehaltenen Rede an Carl in Frage der Loslassung des Königs Franz von Frankreich aus der Gefangenschaft hervorleuchtet (s. Anima historiæ hujus temporis in puncto, Caroli V. et Ferdinandi I. v. P. J. Masenius, Coloniæ Agrippinæ 1672, p. 124), erhob ihn hoch über den niedrigen Troß gemeiner Fürstenschmeichler. Einem solchen Manne konnte es am Neide der Höflinge nicht fehlen, und eine Hofintrigue, scheint es, bestimmte Carln gegen seine Neigung, ihn von sich zu entfernen; bei seiner Anwesenheit zu Bologna behufs seiner Krönung erwirkte er für Garcia, der mit ihm nach Bologna gekommen war, von Papst Clemens VII. 1530 den Cardinalshut, gleichzeitig wurde Garcia auf den erzbischöflichen Sitz zu Seguenca versetzt. Letzterer ging jetzt mit dem Papste nach Rom, wo er den spanischen Kirchenangelegenheiten vorgesetzt wurde und sich die allgemeine Achtung verschaffte. Seine Lebenstage beschloß er jedoch nicht in Italien, sondern in seinem Vaterlande Spanien, wohin er mit kaiserlicher Einwilligung zurückkehrte und wo er als Erzbischof von Sevilla und Generalcommissär der Inquisition 1547 starb (s. Quetifs und Echards Scriptores Ord. Praed. t. II. p. 39). Vor kurzem hat Dr. G. Heine in dem spanischen Reichsarchiv zu Simancas Garcia's Briefe an Kaiser Carl V. geschrieben in den Jahren 1530—1532, aufgefunden und in's Teutsche übersetzt (Berlin 1848 im Verlage von W. Besser), welche für die Geschichte der Reformation und der damaligen Zeit wichtig sind, der Freimüthigkeit und den Talenten ihres Verfassers Ehre machen und den Beweis liefern, wie der Kaiser in allen wichtigen Angelegenheiten sich mit ihm zu besprechen pflegte. [Schrödl.]

Garet, s. Garnier.

Garizim (גְּרִזִּים, LXX. *Γαριζὶν* oder *Γαριζεὶν*) hieß der dem Ebal südlich gegenüberliegende Berg, der mit diesem das Thal bildete, in welchem Sichem, jetzt Nablus, lag. Josephus bezeichnet ihn als den höchsten Berg Samariens (Antt. XI. 8, 2.) und neuere Reisende beschreiben ihn als anmuthig und fruchtbar (Winer, Realw. s. v.). Die Ableitung des Namens ist unsicher; Gesenius (im Thesaur. s. v.) leitet ihn von גְּרִזִּי her, so daß הַר גְּרִזִּים s. v. a. mons Gerizaeorum wäre. Ueber die Verkündigung der Segenssprüche von Garizim aus und den Streit der Samaritaner über den von Josue auf dem Ebal errichteten Altar, vgl. Ebal. In der nachexilischen Zeit bauten die Samaritaner auf Garizim einen Tempel, welcher dem jerusalemischen entsprechen und demselben Gott wie dieser geweiht sein sollte (Jos. Antt. XIII. 8, 2.). Als aber die Religionsverfolgungen unter Antiochus Epiphanes gegen die Juden ausbrachen, suchten sich die Sama-

ritaner dadurch sicher zu stellen, daß sie eine Gesandtschaft an den syrischen König abordneten mit der Bitte, ihr bisher anonymes Heiligthum (τὸ ἀνώνυμον ἱερόν) dem Zeus Hellenios dediciren zu dürfen, was natürlich gern gestattet wurde (Jos. Antt. XII. 5, 5.); nach 2 Macc. 6, 2. jedoch wäre es auf Befehl des Antiochus nach Zeus Xenios genannt worden. Lange dauerte jedoch dieses Heiligthum nicht, sondern nach ungefähr 200jährigem Bestande wurde es von dem Maccabäer Johannes Hyrcanus schon wieder zerstört (Jos. Antt. XIII. 8, 2.). Aber auch nachher galt der Berg den Samaritanern als ein heiliger (Jos. Antt. XVIII. 4, 1. Bell. Jud. III. 7, 32) und wird von ihnen noch jetzt der heilige und der gesegnete Berg genannt. Cf. Calmet. Diction. bibl. s. v. Winer, Realw. s. v.

Garnet, s. Garnier.

Garnier, Johann, gelehrter und um die Herausgabe alter Kirchenschriftsteller verdienter Jesuit, wurde 1612 zu Paris geboren, trat 1628 in die Gesellschaft Jesu ein, lehrte 30 Jahre lang die Theologie und starb 1681 zu Bologna auf einer Reise nach Rom, wohin er berufen worden war. Seine erste schriftstellerische Arbeit war eine Schrift über die Gnade, welche den Titel führt „Regeln des katholischen Glaubens über die Gnade Gottes durch Jesum Christum." Im J. 1673 edirte er zu Paris die Werke des Marius Mercator und beleuchtete sie mit gelehrten Anmerkungen und Commentarien, und 1675 veröffentlichte er das „Breviarium sive historiam controversiarum Nestorianæ et Eutychianæ", das der im sechsten Jahrhunderte blühende Liberatus, Archidiacon von Carthago, verfaßt hatte. Hierauf ließ er 1680 den „Liber diurnus Romanorum Pontificum" mit historischen Noten und Abhandlungen drucken, dem im J. 1685 ein Band Supplemente zu den Werken Theodorets folgte, nach Garniers Tod von P. Harduin sammt dessen Biographie herausgegeben. Außer diesen Schriften erschienen von ihm noch mehrere andere, wie der libellus Juliani Eclanensis ad Sedem Apostolicam notis illustratus, Systema bibliothecæ collegii Parisiensis Societatis Jesu etc. Man erzählt von dem gelehrten Cardinal Norisius, daß als er den von Garnier beleuchteten und mit Dissertationen über den Pelagianismus commentirten Marius Mercator gelesen, er die gegen Garnier gefaßten Vorurtheile ablegte, ihn als einen dem Petau und Sirmond an Verdiensten nahekommenden Gelehrten erklärte und die demüthige Aeußerung machte, hätte er Garniers Abhandlungen über den Pelagianismus vor der Veröffentlichung seiner Geschichte dieser Häresie gelesen, so würde er diese Geschichte gar nicht veröffentlicht haben. S. Dupin, nouv. Bibl. t. XVIII. p. 197, Amsterd. 1711. Verschieden von dem Jesuiten Garnier ist der gelehrte Julian Garnier, geboren zu Connerai der Diöcese Mans, seit 1690 Benedictiner der Congregation des hl. Maurus, gestorben 1725 zu Paris, der zu den besten Kritikern seiner Zeit gehörte und die beste kritische Ausgabe der Werke des hl. Basilius lieferte (s. Art. Basilius). — Der beiden namensähnliche Garnet, Heinrich, Provincial der englischen Jesuiten, wurde, wie bekannt, 1605 als Theilnehmer an der Pulververschwörung schrecklich hingerichtet, obgleich er ganz unschuldig war, von den Verschworenen selbst noch auf dem Blutgerüste für unschuldig erklärt wurde, ja sogar Alles gethan hatte, um die Verschworenen, von deren beabsichtigter Unthat er unter dem Siegel der Beicht Kenntniß erlangt hatte, von ihrem Vorhaben abzubringen (s. Pulververschwörung). — Eine Erwähnung verdient hier auch der den Obigen namensverwandte Benedictiner der Congregation des hl. Maurus Don Johann Garet, geboren zu Havre de Grace in der Normandie, seit 1647 Mitglied des Benedictiner-Ordens, gestorben 1694, der mit Beihilfe des P. le Nourry die beste Ausgabe von Cassiodors Werken veranstaltete (s. Cassiodor). [Schrödl.]

Gärten waren bei den Hebräern wie bei allen Orientalen sehr beliebt und es ist bezeichnend, daß die hl. Urkunde den Schauplatz der Menschengeschichte in einem von Gott gepflanzten, mit Bäumen, reizend anzusehen und gut zu essen,

reichlich gezierten, üppig bewässerten Garten (גַּן) eröffnet Gen. 2 u. 3. Die Erinnerung an diese Wohnung der Unschuld und des himmlischen Friedens blieb noch dem spätern Bewußtsein, der „Garten Gottes" ist Bild zur Bezeichnung herrlichen Gefildes Gen. 13, 10. oder des Gegensatzes von Oede und Verwüstung, Jes. 51, 3. u. a. — Die Gärten dienten zum Nutzen, „pflanzet Gärten und genießet ihre Früchte" Jer. 29, 5 u. 28. Amos 4, 9. oder zum Vergnügen Hohesl. 6, 2. 4, 16. Pred. 2, 5. Dan. 13, 15. Es waren Bäder darin ibid. V. 17., man versammelte sich daselbst zu geselligen Zwecken Jes. 51, 3. Vielfach fanden sich in den Gärten die Begräbnißstätten, 2 Kön. 21, 18. Joh. 19, 41.; wie zur Andacht Gen. 13, 18. (unter Terebinthen) 21, 33. (unter Tamarisken) Matth. 26, 36. Joh. 18, 1. wurden sie auch zur Abgötterei gebraucht, 1 Kön. 14, 23. 2 Kön. 16, 4. Jes. 1, 29. 65, 3. — Könige hatten Gärten bei ihren Palästen 2 Kön. 21, 18. (גַּן־בֵּיתוֹ), Jer. 52, 7. die Bürger bei ihren Häusern 1 Macc. 14, 12. Dan. 13. wie viel man auf den Besitz eines Gartens legte, zeigt das traurige Geschick Naboths 1 Kön. 21. Die Gartencultur in Palästina muß auf ziemlich hoher Stufe gestanden haben, Jesaias (17, 10.) spielt auf das Anpflanzen von Luxusgewächsen und ausländischen Bäumen als etwas nicht Ungewöhnliches an; nach Plinius (19, 4. 20, 5. 16.) stand die Gartenbaukunst bei den Syrern noch höher, als bei den Römern. [König.]

Gaßner, Johann Joseph, ein vielgenannter Name, wo von dem Reiche des Wunderbaren und Uebernatürlichen in der neueren und neuesten Zeit die Rede ist. Der Mann war seit dem J. 1758 Pfarrer im Dorf Klösterle im Bisthum Chur. Von sehr schwächlicher Gesundheit, so daß er lange eine Auszehrung befürchtete, kam er, nachdem er die Hilfe der Aerzte umsonst erschöpft hatte, auf den Gedanken, seine eigenthümlichen körperlichen Leiden, von welchen er besonders während des Messelesens am meisten heimgesucht war, könnten von Einwirkungen satanischer Mächte herrühren und nahm gegen sie seine Zuflucht zu dem allerheiligsten Namen Jesu. Da er alsbaldigen Erfolg hievon verspürte, so war ihm dieß ein Antrieb sich in die Geheimnisse der Mystik tiefer hineinzuarbeiten, und die so gewonnenen Kenntnisse auch zum Heile der Mitmenschen zu verwenden. So suchte er nun körperliche Gebrechen und Krankheiten, welche der Anwendung aller natürlichen Mittel getrotzt hatten, durch Sacramentalien, insbesondere aber durch Anrufung des heiligsten Namens Jesu und Exorcismen zu heilen, und der Erfolg seiner Bemühungen war ein so erwünschter, daß die Menge der in Klösterle Hilfe Suchenden nicht mehr gezählt werden konnte, und der Ruf seiner Wunderheilungen bei Gläubigen und Ungläubigen das größte Aufsehen machte. Das Ordinariat von Chur prüfte sein Verfahren, konnte aber Nichts darin finden, was den Anschauungen und der Praxis der katholischen Kirche entgegen gewesen wäre. Mit dem Rufe seiner exorcistischen Thätigkeit mehrte sich auch die Zahl seiner Gegner, an denen es insbesondere in der Umgebung des Cardinalbischofs Rodt von Constanz (in dessen Sprengel er auch Heilungen vorgenommen) nicht fehlte. Von dem Bischofe von Regensburg und gefürsteten Propste von Ellwangen, einem Grafen Fugger, in diese Stadt berufen, nahm er eine nicht geringe Menge von Heilungen vor, deren ganzer Verlauf mit der größten Genauigkeit aufgenommen und niedergeschrieben wurde. Der Fürst faßte darob ein solches Zutrauen zu dem Exorcisten, daß er ihn zu seinem geistlichen Rathe ernannte und mit sich nach Regensburg nahm. Auch am Hof zu Sulzbach, in Gegenwart der dortigen verwittweten Pfalzgräfin, wirkte er, und diese ließ ein ausführliches Protocoll seiner Wundercuren im Druck herausgeben, worin deren nicht weniger als 205 aufgezeichnet sind. Es war im J. 1775, daß vier Professoren der Universität Ingolstadt, und zwar von jeder Faculät einer, nach Regensburg reisten, um von der Gaßner'schen Thätigkeit Augenschein zu nehmen. Ihr Urtheil fiel dahin aus, sie

hätten in Folge genauer Beobachtungen und wiederholter Prüfungen die vollständige Ueberzeugung gewonnen, daß sich weder die Thatsächlichkeit dämonischer Zustände, noch die Wirksamkeit der exorcistischen Thätigkeit bei den Gaßner'schen Heilungen in Abrede ziehen lasse. (Unter diesen Professoren war theologischerseits auch der bekannte Stattler.) Indessen wurde besonders durch die Aufsehen erregende Art, wie Gaßner seine Exorcismen vornahm, der Sache eine ungeheure Menge von Gegnern erweckt. Der Bischof von Regensburg wurde mit unzähligen Klagen wegen dieser dem rationalistischen Zeitalter so ungelegen kommenden Erscheinung behelligt; die Hoftheologie in Wien kam in völligen Aufruhr; die Regierungen wurden aufgefordert, ihren Unterthanen die Reise nach Regensburg, die den Aberglauben fördere und eine Masse Geldes aus dem Lande schleppe, zu verbieten; auch die Erzbischöfe von Prag und Salzburg warnten ihre Geistlichen vor den angeblichen Heilungen Gaßner's. Endlich sah sich der Bischof von Regensburg genöthigt, sich in dieser Angelegenheit an Papst Pius VI. zu wenden. Die Antwort erfolgte dahin: Der Exorcismus sei allzeit in der Kirche üblich gewesen, und sei als sehr heilsam auch stets beizubehalten. Daß er aber so öffentlich und bei solchem Zulauf und Tumulte vorgenommen werde, könne um so weniger gebilligt werden, weil Einige wirklich schon Klage dawider geführt hätten. Der Exorcist solle also in Zukunft strenge nach den betreffenden Weisungen des römischen Rituals gehen. — Diese Mahnung wurde befolgt und bei den fortgesetzten Exorcismen mit der genauesten Pünctlichkeit Alles nach der Vorschrift verrichtet. — In hohem Grade interessirte sich für die Gaßner'schen Heilungen der bekannte gläubige Protestant Lavater, der sich in brieflichen Verkehr darüber mit dem Exorcisten selbst setzte, indem er jeden Zweifel an ihrem wunderbaren Charakter ausschloß. — Gaßner starb als Dechant von Bendorf in der Diöcese Regensburg im J. 1779. In der neueren Zeit hat man seine Heilungen durch den Magnetismus zu erklären gesucht! — Etwas auffallend ist, daß er den förmlichen und feierlichen Exorcismus, wie ihn das römische Ritual vorschreibt, in der Regel nicht angewendet zu haben scheint; die geistlichen Mittel, deren er sich bediente, bestanden meist in der priesterlichen Handauflegung, im Anrufen des Namens Jesu oder im Befehl auf diesen Namen, im Kreuzeszeichen und in geweihten Sachen. [Mast.]

Gastfreiheit, eine im ganzen Alterthum bekannte und geübte (*πρὸς γὰρ Διός εἰσιν ἅπαντες ξεῖνοί τε πτωχοί τε.* Homer. od. XIV. 57. 58. Herod. 2, 94.), selbst von roheren Völkern (Diod. Sic. 5, 28. 34. Caes. b. gall. 6, 23. Tac. Germ. 21.), vor allem aber im Oriente, bei den Arabern noch jetzt hochgeachtete Sitte (s. alle bessern Reisebeschreiber, unter den ältern beispielsweise Harmar, Beobachtungen über den Orient, I. 314 ff. 427 ff. II. 83—84; unter den neuesten, Robinson, Palästina, II. 331, 335. III. 234. das Fußwaschen noch ganz in der alten Weise, —) war auch bei den alten Hebräern in heiliger Uebung und Geltung. Aus der patriarchalischen Zeit hat uns die hl. Geschichte ziemlich ausführliche Schilderungen dieses freundlichen Instituts im Leben Lots und Abrahams erhalten. Man geht dem Fremdling, sobald man ihn erblickt, entgegen (Gen. 18, 2. 19, 1.) wer er auch sei, er wird ins Haus geladen (ibid. Exod. 2, 20. Richt. 13, 15.). Das Nächste, was geboten wird, ist ein Fußwasser (Gen. 18, 4. 19, 2. 24, 32. 1 Tim. 5, 10.) Erquickung durch Speise und Trank, (Gen. ibid.) Herberge, auch für das Gefolge sowie für die Thiere wird gesorgt (Gen. 24, 25. Richt. 19, 20.). Der Gastfreund ist verpflichtet, den Fremdling zu schützen selbst bei Gefahr des eigenen Lebens (Gen. 19, 9 ff. Jos. 2, 4 ff. Richt. 19. 23.); unrühmlich und gemein ist es, den Fremden auf der Straße übernachten zu lassen (Job 31, 32. vgl. 22, 7.). Das Gesetz verordnet wiederholt ein freundliches schonendes Benehmen gegen Fremde, (Lev. 19, 33. Deut. 14, 29. 24, 14.). Wie groß und tiefgehend die Erbitterung zwischen

den Juden und Samaritanern gewesen sein muß, zeigt die Nichtbeachtung auch dieser, dem Orientalen gleichsam angeborenen Sitte; die galiläischen Festbesucher gingen gewöhnlich an Samaria vorbei durch Peräa nach Jerusalem (Jos. Antt. 20, 6. 1.), nur ausnahmsweise mochte der nähere Weg eingeschlagen worden sein (Josephus sagt *ἔδει τους ταχυ βουλομενους ἀπελθειν δι' ἐκεινης* [*Σαμ.*] *πορευεσθαι.*). Christus ging jedoch mitten durch Samaria Luc. 17, 11. Joh. 4, 4. Das neue Testament empfiehlt die Philoxenia gleichfalls, Matth. 10, 42. 25, 35. Röm. 12, 13. Hebr. 13, 2. 1 Tim. 5, 10. Apg. 16, 15. 17, 7. 28, 7. [König.]

Gaston, Ordensstifter, s. Antonius-Orden.

Gath oder Geth (גַּת, Kelter, LXX. *Γέθ*, Jos. *Γίττα* und *Γίττη*), 1) eine der fünf philistäischen Hauptstädte (Jos. 13, 3. 1 Sam. 6, 17.) und Heimath des Riesen Goliath (1 Sam. 17, 4.), war fünf Meilen von Eleutheropolis gegen Diospolis hin gelegen (Hieron. de situ et nomin. loc. Hebr. s. v.), und wird von Josephus Flavius dem Stamme Dan zugeschrieben (Antt. V. 1, 22), obwohl sie in dem josuanischen Städtecatalog nicht unter den danitischen Städten vorkommt (Jos. 19, 41—48.). Als die Philister in den letzten Tagen Heli's die Bundeslade erbeutet hatten, wurde dieselbe auch nach Gath gebracht, aber wegen der Unfälle, die deßhalb die Bewohner trafen, bald wieder fortgeschafft (1 Sam. 5, 9 ff.) und nach Kurzem die Stadt selbst von den Israeliten unter Samuel erobert (1 Sam. 7, 14.). Allein schon unter Saul erscheint sie wieder als Residenz eines philistäischen Königs, Namens Achis, bei welchem David zweimal gegen Saul Schutz suchte, das erste Mal jedoch in Lebensgefahr kam und nur durch eine List sich zu retten wußte (1 Sam. 21, 10—15.), das zweite Mal aber freundlich aufgenommen und sogar mit der Stadt Ziklag beschenkt wurde (1 Sam. 27, 1—7). Später jedoch, als David König über Israel geworden war, führte er glückliche Kriege gegen die Philister und eroberte unter anderm auch die Stadt Gath (1 Chron. 18, 1.), die dießmal längere Zeit im Besitze der Israeliten geblieben zu sein scheint, denn der König Achis zu Gath im Anfang der salomonischen Regierung (1 Kön. 2, 39.) ist wahrscheinlich ein den Israeliten tributpflichtiger, da unter den Städten, welche Rehabeam befestigte, auch Gath sich befindet (2 Chron. 11, 8.). Unter König Joas wurde Gath vom syrischen König Hasael erobert (2 Kön. 12, 17.), seinem Nachfolger, Ben-Hadad, aber sogleich wieder entrissen (2 Kön. 13, 25.). Nachher kam sie wieder in die Gewalt der Philister und wurde von König Ussia aufs neue erobert und durch Niederreißung der Mauern zu einem offenen Orte gemacht (2 Chron. 26, 6.). Von da an scheint sie nie mehr zu besonderer Bedeutung gelangt zu sein, da sie in den historischen Büchern des alten Bundes nicht einmal mehr erwähnt wird. Zur Zeit des Eusebius war sie ein großer Flecken (*μεγίστη κώμη*), Brochard (descript. terræ sanctæ, c. 10.) kennt sie als ein parvum casale, neuere Reisende pflegen von ihr zu schweigen. 2) Gath-Hachepher (גַּת הַחֵפֶר, LXX. *Γεθαχοβέρ*), eine Stadt im Stamme Sebulon (Jos. 19, 13.), die als Geburtsort des Propheten Jonas bezeichnet wird (2 Kön. 14, 25), so daß die Pharisäer nicht mit Recht sagen konnten, es trete der Schrift zufolge kein Prophet aus Galiläa auf (Joh. 7, 52.). Nach Hieronymus (Praef. in Jon.) lag sie zwei Meilen von Sepphoris (Dio-Caesarea) gegen Tiberias hin und war zu seiner Zeit ein kleiner Flecken, in dem man noch das Grab des Propheten zeigte (haud grandis est viculus, ubi et sepulchrum ejus ostenditur). 3) Gath-Rimmon (גַּת רִמּוֹן, LXX. *Γεθρεμμών*), eine Levitenstadt im Stamme Dan (Jos. 19, 45. 21, 24.), lag nach Eusebius zwölf Meilen von Diospolis gegen Eleutheropolis hin und war zu seiner Zeit ein großer Flecken (*κώμη μεγίστη*). Ob das heutige Deir Dubban, wie neulich vermuthet worden ist, an der Stelle der alten Levitenstadt stehe (Robinson und Smith, Palästina II. 692), steht noch dahin. Wenn Jos. 21, 25. ein anderes Gath-Rimmon im

Stamme Manasse ebenfalls als Levitenstadt genannt wird, so ist das wohl nur für einen Schreibfehler zu halten, da schon die LXX. dort kein Gath-Rimmon, sondern statt dessen *βαιθσάν* haben; der Name Gath-Rimmon konnte leichtlich durch Versehen aus V. 24. in V. 25. herabkommen. Vgl. Rosenmüller, biblische Alterthumskunde II. 2. S. 84. 371. Winer, Realw. s. v. [Welte.]

Gaudentius, der heilige, Bischof von Brixia, d. i. Brescia (nicht Brixen, wie manchmal, z. B. von Dr. Bähr in seinem Werk über die christlich-römische Theologie, Carlsruhe 1837, S. 164, irrig angegeben wird), lebte am Ende des vierten und Anfange des fünften christlichen Jahrhunderts. Vaterland, Geburtszeit und frühere Schicksale sind unbekannt; dagegen wissen wir, daß Gaudentius nach dem Tode des Bischofs Philastrius (s. d. A.) um's Jahr 387 zum Bischof von Brescia erwählt, diese Würde nicht annehmen wollte, aber durch die Liebe des Volkes und durch das Andrängen der Comprovincialbischöfe, darunter St. Ambrosius von Mailand (s. d. A.), zur Uebernahme des gefürchteten Amtes gezwungen wurde. Gaudentius war stets ein Freund des hl. Ambrosius und gehörte zu jenen lateinischen Bischöfen, welche im J. 404 und 405 nach Constantinopel geschickt wurden, um für den verfolgten Chrysostomus Fürbitte einzulegen. Das Jahr seines Todes ist nicht sicher ermittelt, dasselbe wird aber gewöhnlich auf 427 angesetzt. Durch mehrere auf uns gekommene Schriften nimmt Gaudentius einen, wenn auch nicht eben bedeutenden, Platz in der Geschichte der altchristlichen Literatur ein. Namentlich verdanken wir alle unsere Nachrichten über Philastrius seiner Rede über das Leben und Wirken dieses seines Vorgängers, oft auch liber de vita S. Philastrii genannt, und haben außerdem von ihm zehn Paschales sermones, d. i. Oster- und Taufreden, und einige andere Predigten, meist über biblische Texte, darunter auch die am Feste seiner eigenen Consecration gehaltene, welche für seine Lebensgeschichte interessant ist. Ueber alle diese Leistungen des hl. Gaudentius urtheilte Dupin in seiner nouvelle Bibliotheque des auteurs ecclésiastiques, T. III. p. 84, ziemlich abschätzig, namentlich in den Worten: son stile est simple el négligé, il est plein d'allégories forcées, de pensées extraordinaires, d'allusions éloignées. Ses sermons sont secs, stériles, ils instruisent très-peu, et ne touchent point du tout. Hingegen vertheidigte ihn der neueste Herausgeber Paul Galeardi in dem auf Befehl des Cardinals Querini, Bischofs von Brescia, veranstalteten Werke: Veterum Brixiæ Episcoporum, S. Philastrii et S. Gaudentii opera, nec non B. Ramperti et Ven. Adelmanni Opuscula. Brixiæ 1738 fol. Außerdem sind die Reden des hl. Gaudentius auch in der Biblioth. max. Patrum, Lugdun. T. V., und seine Vita Philastrii in der Fabricius'schen Ausgabe des Letztern abgedruckt. [Hefele.]

Gaulon, גֹּלָן (im Keri einigemale גּוֹלָן) LXX und Euseb. *Γαύλων* (ܓܘܠܢ) Stadt in Basan, gehörte dem Stamm Manasse, wurde von Moses zu einer Freistadt gemacht, und den Leviten zur Wohnung gegeben. Deut. 4, 43. Jos. 20, 8. 21, 27. 1 Chron. 6, 71. Zur Zeit des Eusebius war es noch *κώμη μεγίστη ἐν τῇ Βαταναίᾳ*. Von dieser Stadt erhielt der nordwestliche Theil des alten Basan den Namen Gaulonitis (*Γαυλωνῖτις* oder *Γαυλανῖτις*). Noch jetzt heißt die Ebene von Dschedur Dscholan جولان.

Gauzbert (Autbert), Apostel der Schweden. Als eigentlicher Apostel des Nordens hatte der hl. Ansgar (s. d. A.) seine segensvolle Missionsthätigkeit auch nach Schweden ausgedehnt. Wenn er aber als Erzbischof von Hamburg und als päpstlicher Legat für Dänen, Schweden, Slaven und andere nordische Völker seine Wirksamkeit nicht ausschließlich auf Schweden beschränken durfte, so lag ihm doch das Wohl der jungen Kirche in diesem Lande sehr am Herzen und er schickte deßhalb im Einverständniß mit dem Erzbischof von Rheims, Ebbo, den Neffen des letztern, Gauzbert, in das Bisthum in Schweden, um das Werk der Chri-

stianisirung noch weiter fortzuführen. Gauzbert sah auch wirklich einen schönen Erfolg seiner Bemühungen. Doch „die unzeitige Hitze des jungen Bischofs, sein Hochmuth und Eifer, alle Heiden auf einmal bekehren zu wollen," wie Dalin bemerkt, soll ihn in die Nothwendigkeit versetzt haben, sein Bisthum zu verlassen. Die Sache verhält sich aber wohl so: durch seine Bemühung breitete sich das Christenthum mehr und mehr aus und der Sieg der Kirche schien gesichert, da fanatisirte eine Partei, welche die altväterliche Religion zum Banner erhob, das Volk, und dieses brach plötzlich in die bischöfliche Wohnung ein, ermordete Gauzbert's Neffen, Nithard, raubte Alles weg und trieb den Bischof nebst seinen Gefährten gebunden und unter vielen Beschimpfungen zum Lande hinaus, c. 840. Nun wurde Gauzbert Bischof in Osnabrück, und das Christenthum hatte einige Jahre in Schweden einen schweren Stand, bis Ansgar im J. 852 mit Urlaub Ludwigs des Teutschen zum zweiten Mal nach Schweden reiste und unter der Bevölkerung eine für das Christenthum günstige Stimmung hervorrief; vor seiner Abreise hatte er noch einen Neffen Gauzbert's, Erimbert, als Presbyter in Birka eingesetzt; Gauzbert selbst auch übte nach seiner Erhebung auf den Stuhl von Osnabrück immer noch bischöfliche Rechte aus. Der Biograph Ansgars berichtet nämlich: Gauzbert habe um 858 einen Presbyter Ansfried nach Birka geschickt, worauf der von Ansgar eingesetzte Erimbert abgereist sei. Nach dem Abgange Ansfrieds beorderte Ansgar hintereinander zwei Pfarrer, Ragenbert und Rimbert, nach Schweden, so daß es scheint, Gauzbert und Ansgar haben sich in der Art verständigt, daß jeder von ihnen abwechselnd die schwedische Kirche mit Geistlichen versehen dürfe. Cfr. Pertz, monumenta Germ. T. II. Gfrörer, K.-G. 3. Bds 2te Abthlg. Schröckh, K.-G. 21ter Thl. [Fritz.]

Gaza, עַזָּה (die Starke, Befestigte), *Γάζα*, die südlichste Grenzfestung der Philister gegen Aegypten Jos. 15, 47. Gen. 10, 19., drei teutsche Meilen von Askalon und 20 Stadien vom Meere, auf einer Anhöhe (Arrian. II, 26.), hatte einen Hafen (Ptol. 5, 16), wurde dem Stamme Juda zugetheilt, Jos. 15, 37., allein er konnte sich ihrer nicht dauernd bemeistern, Richt. 1, 18., ist zur Zeit Samsons und Samuels im Besitze der Philister, Richt. 16, 1. ff. 1 Sam. 6, 17. 2 Kön. 18, 8. Die Propheten bedrohen sie wiederholt mit Untergang, Amos 1, 6. 7. Zeph. 2, 4. Jerem. 47, 1. Zach. 9, 4. Alexander nahm auf seinem Zuge nach Aegypten neben andern festen Puncten auch Gaza, führte Weiber und Kinder weg und ließ eine Besatzung zurück, Arrian. exped. Alex. 2, 26. (zerstört wurde die Stadt nicht, wie Strabo 16, 957 will). Der Maccabäer Jonathan verbrannte ihre Vorstädte, 1 Macc. 11, 61. Simon Macc. eroberte sie, ibid. 13, 43—48. Der König Alexander Jannäus, Sohn des Johannes Hyrcan, belagerte sie ein ganzes Jahr; nach der Einnahme (96 v. Chr.) wurde sie zerstört, Joseph. antt. 13, 15. 3. Der römische Feldherr Gabinius stellte sie wieder her, ibid. 14, 5. 3. Augustus überließ sie dem Herodes, ibid. 15, 7. 3., nach dessen Tod sie mit der Provinz Syrien vereint wurde, ibid. 17, 11. 4. Aus der Stelle Act. 8, 26. hat man auf eine nochmalige (nach der Wiederherstellung durch Gabinius erfolgte) Zerstörung der Stadt schließen wollen; allein mit Unrecht. Der Zusatz *αὕτη ἐστὶν ἔρημος* gehört zu *ὁδός*; die Straße, die Philippus gehen sollte, war eine von Reisenden wenig mehr benützte, verlassene (Bengel, Schöttgen, Heumann u. A. Künoel, comment. IV. 315.); noch sicherer ist die Erklärung Raumers, Palästina, 2. Aufl. S. 191. Note: Zwei Wege führten von Jerusalem nach Gaza, der eine westwärts über Ramla, der andere südwärts über Hebron; letzterer, den der Kämmerer wahrscheinlich wählte, läuft durch die Wüste von Thekoa, welche auch *ἔρημος Ἀιλίας* (Jerusalem) genannt wird; diese südwärts (*κατὰ μεσημβρίαν*) durch die Wüste führende Straße sollte Philippus einschlagen, ohne diese Weisung hätte er westwärts irre gehen können. [König.]

Gazelle, צְבִי, ظَبْي (Zierlichkeit, Anmuth) غَزَال Gasal (غَزَل amatorie locutus est) bei den ältern griechischen Uebersetzern *Δόρκας*, Antilope Lin. eine zwischen dem Hirsch- und Ziegengeschlecht in der Mitte stehende Thierart, mit kleinem Kopf, schmachtenden schwarzen Augen, sehr charakteristischen Hörnern, welche durchaus massiv, rund, verschieden gekrümmt und gewunden an der Wurzel vorspringende Ringe oder spiralförmige Leisten haben; das Kinn ist glatt, die Ohren spitz, Körper und Glieder zierlich und schlank, der Lauf sehr schnell. Die im A. T. häufig genannte Art ist wahrscheinlich dieselbe, wie sie jetzt in Syrien, Palästina und Arabien sehr häufig vorkommt, von der Größe eines Reh's, mit braunrothem Rücken, weißem Leibe, schwarzen, runden, 16 Zoll langen Hörnern, an den Knieen lange Haarbüschel, besonders die Gegend von Aleppo ist reich an diesen Thierchen (Russel, Naturgeschichte von Aleppo, I, 14., teutsche Ausg.). Die Bibel gebraucht sie als Bild des zierlich Behenden (2 Sam. 2, 18. 1 Chron. 12, 8.), des Fliehenden (Prov. 6, 5.); im Hohenliede vergleicht Sulamith den Geliebten mit der Gazelle, „hüpfend über Bergen, über Hügeln schwebend" (2, 9. vgl. V. 17), und dieser erwiedert mit demselben Bilde (4, 5.); der Chorführer beschwört (ibid. 2, 7. u. 3, 5.) die Töchter Jerusalems bei den Gazellen (d. h. bei Allem, was hold und liebenswürdig ist, s. Hug, das hohe Lied in einer noch unversuchten Deutung, S. 46). In der Weise des Hohenliedes erscheint die Gazelle gar oft bei orientalischen Dichtern als Bild weiblicher Zartheit, Anmuth, Lieblichkeit, Schüchternheit; ihre Benennung wurde selbst Frauenname, Act. 9, 36. *Ταβιθὰ* (aram. טְבִיתָא, das hebr. צְבִי) *ἣ διερμηνευομένη λέγεται δορκάς.* — Die Gazelle gehörte unter die reinen Thiere, daher war der Genuß ihres (nicht unschmackhaften) Fleisches erlaubt. Deut. 12, 15. 22. 14, 5. 1 Kön. 4, 23. [König.]

Gazer (Geser), גֶּזֶר, LXX. *Γαζέρ*, *Γαζηρά*, alte canaanitische Königsstadt (Jos. 12, 12.), auf der westlichen Grenze von Ephraim gelegen, zwischen Bethhoron und Lydda, da nach Jos. 16, 3. die Südgrenze des Stammes Ephraim vom untern Bethhoron über Gazer nach dem Meere hin sich zog, damit stimmt auch Eusebius überein, der den Ort vier römische Meilen nördlich von Nicopolis legt. Gazer war den Leviten zugetheilt, Jos. 21, 21., aber nach der Vertheilung des Landes und Josue's Tod (Jos. 16, 10. Richt. 1, 29.) war es noch im Besitze der Canaaniter, wahrscheinlich war es gar nicht erobert worden. Unter David besitzen es die Philister (1 Sam. 5, 17. 1 Chron. 20, 4.). Bald darauf wurde es von Pharao erobert, verbrannt, die Einwohner getödtet und als Heirathsgut an Salomo gegeben (1 Kön. 9, 16, 17.). Dieser ließ die Stadt wieder aufbauen. Unter dem Maccabäer Simon wurde Gazer mit andern benachbarten Orten befestigt; sie heißt 1 Macc. 14, 34. u. 2, 10, 32. eine starke und wohlverwahrte Festung. Auch Josephus gedenkt ihrer, Antt. 13, 9. 2. Bei Strabo 16, 759. heißt sie *Γαδαρίς*.

Geba, s. Gabaa.

Gebal, גְּבָל wird nur Ps. 83, 8. in Verbindung mit Ammon, Amalek und Philistäa genannt; ebenso erwähnt Josephus Antt. 9, 9, 1. *Γαβαλῖται* neben den Amalekitern und Idumäern; man hätte hiernach an einen idumäischen Bezirk, an eine Landschaft in Arabia petraea zu denken, die bei Josephus Antt. 2, 1, 2. *Γοβολῖτις*, bei Eusebius *Γεβαλήνή* genannt ist. Andere nehmen es als identisch mit גְּבָל, Ezech. 27, 8., der phönicischen Stadt Byblus (noch heute bei den Arabern Goble). Michaelis, Supplem. I, 251. ff.

Gebäude (kirchliche). Dahin gehören alle Baulichkeiten, welche die Kirche für ihre Interessen entweder selbst errichtet, oder unter einem Rechtstitel, Kauf, Tausch, Cession, Verjährung, Vergabung, Stiftung u. dgl. erworben oder sonst

überlassen erhalten hat, also Kirchen, Capellen, Klöster mit ihren Oeconomie-Gebäuden, Seminarien, Collegien, Pfarrhäuser, je nach Umständen Schulhäuser und Universitätsgebäude, die Residenz-Wohnungen der Bischöfe, die Wohnungen der Domherren und Präbendare, die geistlichen Gerichtshäuser, Missions- und Pilgrims-Stätten, kirchliche Armen- und Wohlthätigkeits-Anstalten, Spitäler u. s. w. Alle diese sind im Eigenthum der Kirche, als einer in der christlichen Welt zur Erwerbung und Verwaltung von Eigenthum vollberechtigten Gesammtperson, zunächst aber des in concreto berechtigten kirchlichen Instituts. Sie müssen zum Mindesten nach eben so günstigen Rechtsgrundsätzen beurtheilt werden, als das Eigenthum gewöhnlicher Privatpersonen, weltlicher Corporationen und Vereine, und des Staates selbst. Vermöge ihrer ehrwürdigen Zwecke waren sie besonders früherhin mit mancherlei Immunitäten und Privilegien bedacht und schon nach römischem Rechte als res sacræ geachtet. Nach den Canones soll zudem von den Gotteshäusern Alles ferne gehalten werden, was mit ihrer hohen Würde und Bestimmung unverträglich ist, als nämlich Gerichtsverhandlungen, Gemeindeberathungen, weltliches Treiben, rauschende Vergnügungen, Märkte u. dgl., ganz nach der Verfahrungsweise Christi, Matth. 21, 12—13. Vgl. C. 12. X. de vit. et hon. cler. (3, 1.) C. 1. 5. X. de immun. eccl. (3, 49.) C. 2. eod. in VI. (3, 23.) Conc. Trid. Sess. XXII. Decr. de observ. et evit. in celebr. miss. — Die kirchlichen Gebäude bilden mit dem übrigen Kirchengut in der Art eine Einheit, daß, wenn das zunächst eigenberechtigte Institut zu existiren aufhört, das Eigenthum an die Diöcese und in letzter Reihe an das Ganze fällt, um von da aus in einer seiner Bestimmung angemessenen Weise weiter verwendet zu werden. Die in neuester Zeit von C. F. v. Savigny (System d. röm. Rechts. Bd. II. Berlin, 1840. S. 264—272) behauptete Ansicht, daß alles Eigenthum an den kirchlichen Gebäuden mit dem Rechte der concreten örtlichen Anstalt abgeschlossen sei, ist uncanonisch, sie hat den Geist des Katholicismus, sowie das Zeugniß der Geschichte gegen sich, und ist von J. Evelt (die Kirche und ihre Institute auf dem Gebiete des Vermögensrechts. Soest, 1845) gründlich widerlegt worden. Die Zutheilung des Eigenthumsrechts an die bürgerliche Gemeinde, die Einziehung zu den Händen des Staats, die Bedrückung mit Amortisations- und andern Ausnahmsgesetzen u. s. w. sind vollends von der Kirche nie anerkannte Usurpationen, die nur mit der für jeden Despotismus zurechtgemachten raison d'état, mit protestantischen und afterphilosophischen Fictionen verdeckt werden, und darauf abzielen, die Kirche alles Eigenthums und der damit verbundenen Selbstständigkeit zu entkleiden. Alle kirchlichen Gebäude einer Diöcese, unter welchen besonders die Kirchen wichtig sind, stehen unter der Oberaufsicht des Bischofs; allein auch diese hat sich oft die weltliche Regierung ganz oder theilweise beigelegt. [Sartorius.]

Gebet. Was das Gebet sei, weiß im Allgemeinen Jedermann; wir brauchen eine Definition, welche hier doch nur allgemein und abstract sein könnte, nicht zu geben. Fassen wir das Gebet ins Auge, wie es im kirchlichen Leben wirklich ist, wie es uns als Ausdruck der Religiosität entgegentritt, so erscheint es uns, zunächst rein äußerlich angesehen, in mehrfacher Gestalt. Erstens gibt es öffentliches und Privatgebet, oratio publica et privata. Sodann kann man beten nach bestimmten Formeln, Gebetsformeln, welche wiederum sehr verschieden sind, oder ohne solche Formeln. Ferner in Gedanken und in Worten, oratio mentalis et vocalis, wobei jedoch das Gebet nicht mit Betrachtung zu verwechseln ist; das Gebet, ob es in Worten oder in Gedanken bestehe, ist immer ein in bestimmten Gedanken vollzogenes Reden mit Gott, eine Anrede, wie sie bei Personen stattfindet. Endlich kann man von dem Gebete im Allgemeinen unterscheiden 1) das mit dem Meßopfer und der Spendung der Sacramente verbundene, überhaupt liturgische Kirchengebet, und 2) das den Clerikern ausschließlich vorgeschriebene Breviergebet. Von diesen verschiedenen Arten und Gestalten des Gebets ist theils in

eigenen Artikeln die Rede, theils wird die folgende Abhandlung von selbst das Nöthige darüber aufklären. Daher sehen wir für jetzt davon ab, um ganz im Allgemeinen vom Gebete zu reden. — Das Gebet ganz allgemein angesehen ist (inhaltlich) Dank-, Lob und Bittgebet, gratiarum actio, laudatio, petitio, und das Bittgebet wiederum 1) theils Bittgebet überhaupt, theils Fürbitte, 2) theils Bitte um Wegnahme von Uebeln, theils Erflehen des Guten, deprecatio, obsecratio, oratio. Die hl. Schrift enthält mannigfaltige Beispiele genannter Arten des Gebets; man vergleiche vor Allem die Psalmen, dann 2 Mos. 15. 3 Mos. 7. 5 Mos. 26, 13—15. Dan. 3. Apg. 4, 24—30. 16, 25. Eph. 1, 16. Phil. 1, 3. 4. Col. 4, 2. und besonders Phil. 4, 6. 1 Tim. 2, 1. Eph. 6, 18. ꝛc. Das ausgezeichnetste und schönste Dankgebet ist die Präfation in der hl. Messe (mit Ausnahme der praefatio de apostolis, welche ein Bittgebet, und der praefatio paschalis, welche ein Lobgebet ist). Das Gloria und das Tedeum sind die erhabensten Lobgebete. Das Bittgebet endlich hat vollständigen Ausdruck im Vaterunser. Es ist zu beachten, daß die Dank- und Lobgebete immer zugleich auch Bitten enthalten. Das Bittgebet erscheint eher rein als solches; nur stützt sich, wie beim Vaterunser ersichtlich, die Bitte auf die Betrachtung der Erhabenheit und Liebe Gottes. Hierin ist angedeutet, das Gebet, als menschliches Gebet, vollende sich im Bitten; worin weiter liegt, dasselbe sei vorherrschend Ausdruck des Bewußtseins einerseits der Gnade Gottes, andererseits der menschlichen Hilfsbedürftigkeit. — Um was es sich nach diesem zunächst handelt, ist, daß wir 1) die Beschaffenheit und 2) die Wirkungen des Gebetes erkennen. Was das Erste betrifft, so begegnet uns zuerst Joh. 4, 24: „Gott ist ein Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geiste und in der Wahrheit anbeten." Es fragt sich, wie diese Stelle zu verstehen sei. Erstens um Gott in der Wahrheit anzubeten, muß man ihn vor Allem kennen und folglich, da diese Erkenntniß durch Glauben bedingt ist, an ihn glauben. Röm. 10, 14. vgl. Joh. 4, 22. und Hebr. 11, 6. Stützt sich das Gebet auf Erkenntniß Gottes, so wird es verrichtet werden a) mit Demuth (Jac. 4, 6—10. Luc. 18, 10—14. 1 Petr. 5, 6.), weil Gott der allein Seiende ist und wir nicht aus uns selbst, sondern lediglich durch Gott sind und haben, was wir sind und haben; b) mit unbedingtem festem Vertrauen auf die Güte Gottes, mit unerschütterlichem Glauben, das Gebet werde Erhörung, insbesondere die Bitte Gewährung finden (Matth. 7, 7. ff. Marc. 11, 24. Matth. 21, 21. 22. Luc. 11, 9—13. Hebr. 4, 16.), aber auch mit unbedingter Ergebung in seinen Willen (Matth. 26, 39. 42. 6, 10.); denn wer Gott erkennt, dem sind unmöglich verborgen dessen Güte und Allmacht; eben deßhalb c) im Namen Jesu (Joh. 15, 7. 14, 13. 14. 1 Joh. 5, 14. 15.); denn in Jesu ist es, daß uns, wie Gott überhaupt, so insbesondere die Güte Gottes offenbar geworden ist. Wird aber das „Gebet im Namen Jesu" (s. d. A.) verrichtet, dann ist es d) als Bittgebet die Bitte um das Reich Gottes und dessen Gerechtigkeit; um Anderes wird nur um des Reiches Gottes willen gebeten (Matth. 6, 9. ff. V. 33. Luc. 12, 31.). Fragen wir zweitens, was es heiße, im Geiste beten, so werden wir ohne Zweifel a) im Hinblick auf Matth. 6, 6. ff. antworten müssen, im Geiste beten heiße, nicht mit Worten allein, sondern denkend, nicht mit bloßer Lippenbewegung, sondern mit Bewegung des Herzens zu Gott reden (dieß liegt jedenfalls in der Stelle, wenn man auch nicht geradezu mit dem hl. Augustin das cubiculum mit pectus, cor erklären will). Vgl. Matth. 15, 8. Eph. 6, 18. Ist so das Gebet ein Act des selbstbewußten und freithätigen Geistes, so ist es zugleich b) ein Act der Liebe, indem der Geist in freier Bewegung gegen Gott hin gekehrt ist und mit Gott sich zu verbinden strebt, mehr noch: mit Gott verbunden ist und an denselben sich gleichsam anklammert, um ihm nicht entrissen zu werden. Diese Liebe erweist sich in dem Vorsatze, das zu entfernen, was von Gott trennt, die Sünde, und das ins Werk zu setzen, womit der göttliche Wille erfüllt wird, die Gebote zu halten (1 Joh. 3, 21. 22. vgl.

Joh. 9, 31. Matth. 7, 21. Jac. 4, 7. 8. Matth. 6, 12. 15.). Was dieses Letztere betrifft, so hat man aus Matth. 7, 7—11. Luc. 11, 9. ff. und Luc. 18, 13. 14. folgern wollen, solche auf Gerechtigkeit und Heiligkeit gehende Gesinnung sei nicht ein wesentliches Erforderniß des Gebetes. Mit Unrecht. An den beiden ersten Stellen heißt es allerdings ganz allgemein: „wer bittet, wird erhört werden"; aber im Vorhergehenden ist ja deutlich und bestimmt gesagt, um was zu bitten sei, und daran ist bei den fraglichen Stellen zu denken. Um das Reich Gottes und dessen Gerechtigkeit, um Nachlaß der Sünden ꝛc. bittet nicht Jeder ohne Weiteres, sondern nur Derjenige, dessen Herz sich bereits gegen Gott hingewendet hat. Der Zöllner aber, der nach letzterer Stelle in Folge seines Gebetes gerechtfertigt nach Hause gegangen ist, ist allerdings ein Sünder; aber nicht als bleibender Sünder hat er gebetet, sondern als ein sich bekehrender Sünder, als Einer, der, so viel an ihm liegt, bereits aufgehört hat, Sünder zu sein (Jac. 4, 3. vgl. Aug. de serm. Dom. in monte, lib. 2. c. 3. [14] und Ep. 218: ut non intremus in tentationem si voluntas sufficeret, non oraremus; quæ tamen si deesset, nec orare possemus. S. Thom. S. 2—2. qu. 83. art. 16). — Das so beschaffene Gebet erhält die Vollendung damit, daß es nicht hie und da, sondern ohne Unterlaß verrichtet wird, d. h. erst dann ist das Gebet vollkommen das, was es dem Wesen nach ist, erst dann in seiner ganzen Wahrheit und Wirklichkeit vorhanden, wenn es eine ständige Verrichtung des geistigen Lebens ist. Luc. 18, 1. Röm. 12, 12. Phil. 4, 6. 1 Theff. 5, 17. u. s. w. Diese Bestimmung, welche sich so oft wiederholt, welche der ganzen Lehre vom Gebete zu Grunde liegt, kann einen Widerspruch gegen Matth. 6, 7. zu enthalten scheinen, wo, wie wir bereits gesehen haben, gesagt ist, die Betenden sollen nicht viele Worte machen. Ein Schein, der so nichtig ist, daß er Niemanden hätte täuschen sollen; denn, sagt der hl. Augustin, das heißt doch nicht viele Worte machen, wenn man anhaltend betet; viele Worte sind etwas ganz Anderes, als eine lang andauernde Erregung (neque enim, ut nonnulli putant, hoc est orare in multiloquio, si diutius oretur. Aliud est sermo multus, aliud diuturnus affectus. Ep. 130, alias 121; ad Probam cap. 10 [19]). — Mit dieser letzten Bestimmung ist das Gebet als etwas Nothwendiges, als ein wesentliches Moment des Rechtfertigungswerkes, soweit dieses von uns zu vollbringen ist, erklärt. Es wird uns dieses zunächst in der concreten Form vorgeführt, die Erhörung des Gebetes, zunächst des Bittgebetes, sei nicht nur an die früher bezeichneten Eigenschaften und Erfordernisse, sondern auch daran geknüpft, daß ohne Unterlaß gebetet werde. Luc. 11, 5. ff. 18, 1. ff. Aber wie das Bittgebet, obgleich die Vollendung des Gebetes überhaupt, doch nur eine Art desselben ist, so ist auch das, was man vorzugsweise Erhörung des Gebetes nennt, die Gewährung einer Bitte, nur eine Art der Wirkungen oder ein Moment der Wirkung des Gebets. Das Gebet überhaupt, abgesehen von der bestimmten Gestalt, welche es als Bittgebet hat, wirkt reinigend und heiligend, vertreibt den Teufel (Matth. 17, 20. Marc. 9, 28.), bewahrt vor den Uebeln, welche das Vorherrschen des Bösen in der Welt erzeugt (Luc. 21, 36), gibt dem Menschen, indem es ihn dem gemeinen Treiben der Welt, den gewöhnlichen Verrichtungen des Lebens entzieht (1 Cor. 7, 5.) eine Weihe, welche ihn befähigt, den Geist und dessen Kraft und Heiligung in sich aufzunehmen (Apg. 4, 31. 6, 6. 14, 22. vgl. 10, 4.). Es ist geradezu der hl. Geist, in dem wir überhaupt der Gnade theilhaftig sind; dieser Geist ist es, der im Gebete in uns wirkt (Röm. 8, 26.), weßhalb ganz allgemein Heiligung der Creatur als Wirkung des Gebetes (mit dem Worte Gottes) zu bezeichnen ist (1 Tim. 4, 5. vgl. Röm. 14, 6. ff.). Fassen wir all' dieß ins Auge, so werden wir die Thatsache verstehen, daß Christus sich wiederholt in die Einsamkeit zurückgezogen, um zu beten, daß er ganze Nächte im Gebete zugebracht (Luc. 5, 16. 6, 12. 9, 18.). Ganz offenbar hat das Gebet eine Stelle in dem Rechtfertigungswerke nach der menschlichen Seite, d. h. unter

dem, was in der Rechtfertigung der Mensch selbst zu thun hat, ist auch das Gebet. Das aber, was der Mensch, der Gnade Gottes mitwirkend oder in der Gnade Gottes wirkend, zur Rechtfertigung thut, ist nicht Schein, sondern Wirklichkeit, nicht ein Andeuten oder Sinnbilden, sondern wirkliches Thun mit Kraft, Wirksamkeit und Erfolg. Folglich auch das Gebet. Demnach kann dieses ebenso wie die übrigen menschlichen Werke der Rechtfertigung mit der bestimmten Intention einer Wirkung und mit der Intention bestimmter Wirkung verrichtet werden. So hat es dann die bestimmte Gestalt des Bittgebetes, und die Wirkung, wird sie erreicht, erscheint als Erhörung des Gebetes. Daß eine Erhörung eines einzelnen und bestimmten Bittgebetes verheißen sei, haben wir bereits gesehen, und daß die hl. Schrift eine große Menge von Fällen erzählt, wo solche Erhörung, namentlich Erhörung der Fürbitte, stattgefunden, ist jedem Leser der hl. Schrift hinlänglich bekannt (vgl. den Art. Fürbitte), und braucht hier nicht durch Anführung hieher gehöriger Stellen bewiesen zu werden. — Blicken wir aber jetzt, nach dieser Ausführung, auf das zurück, wovon wir ausgegangen, auf das Gebet, wie es in der Kirche ist, so ist unmittelbar gewiß, es habe dasselbe genau die Stellung und Bedeutung, welche wir zuletzt kennen gelernt. Das Gebet in der Kirche ist eine der Verrichtungen, welche in dem Rechtfertigungswerke dem Menschen zufallen, und trägt durchaus, ja vorzugsweise das Wesen und den Charakter dieser Verrichtungen an sich. Ersteres liegt in der Ständigkeit des Gebetes, darin, daß dieses in keinem Momente des ganzen kirchlichen Lebens nicht vorhanden ist; Letzteres zeigt ein Blick auf jedes beliebige Gebet, denn jedes Gebet erscheint als eine zwar menschliche, aber in der Gnade Gottes vollzogene Verrichtung (Actiones nostras, quaesumus Domine, aspirando praeveni, et adjuvando prosequere, ut cuncta nostra oratio et operatio a te semper incipiat et per te coepta finiatur, betet die Kirche). — Hiernach entsteht die Frage, welches bestimmt die Stellung des Gebets im Rechtfertigungswerke, und welches der Antheil desselben an der Rechtfertigung sei. Da jedoch die Beantwortung dieser Frage mit der nicht zu umgehenden Würdigung der Einwürfe zusammenfällt, welche gegen das Gebet erhoben werden, so ist zugleich dieser Einwürfe Erwähnung zu thun. — Dieselben lassen sich in drei Classen bringen: 1) Zuerst erheben Einsprache gegen das Gebet Diejenigen, welche, sei es wirklich, sei es, daß sie sich selber täuschen, das Bewußtsein haben: es ist kein Gott; was man Gott nennt, ist die durch das Universum hindurchgehende unsichtbare Kraft, die im Steine als Schwere, in der Pflanze als plastischer Trieb, in dem Thiere, den Menschen dazu gerechnet, als Seele erscheint, die Weltseele oder auch die Welt als Abstractum, die Welt an sich, oder wie immer man dieses sogenannte Absolute, dieses reine Sein fassen und nennen möge. Denjenigen, welche solches Bewußtsein haben, erscheint begreiflich das Gebet als Unsinn, als Spitze der Unvernunft, als lächerlich. So Spinoza und alle modernen Philosophen, welche dessen Grundgedanken theils weiter gesponnen, theils breit getreten haben. Entweder denkt man jenes Eine Abstractum als objectiv seiend, wie es bei denen der Fall zu sein scheint, welche von einer Weltseele träumen, oder man erkennt es als reines Gedankending, als Product des abstrahirenden Denkens. In beiden Fällen muß das Gebet als lächerlich erscheinen. Wird unter Gott ein Product des abstrahirenden Denkens verstanden, so daß Gott nichts Anderes ist, als ein menschlicher Gedanke, so erscheint das Gebet, wenn es in bestimmten Worten verrichtet wird, als lautes Reden eines Menschen mit sich selbst; und, sagt Kant, daß ein Mensch mit sich selbst laut redend betroffen wird, bringt ihn in den Verdacht, daß er eine kleine Anwandlung von Wahnsinn habe (s. Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 2. Ausg. S. 303). Aber auch im andern Falle ist es nicht besser bestellt; denn wenn ein Mensch mit der Natur, im Ganzen oder Einzelnen, so redet, wie eine Person mit einer andern, so verkehrt, wie Geist mit Geist, so stellt er

sich unstreitig das Zeugniß der Verrücktheit aus (vgl. Strauß, Dogmatik II. S. 388 u. 389). Diesem, vom Atheismus ausgehenden Einwurfe gegen das Gebet können wir eine Vertheidigung des Gebets unmittelbar nicht entgegensetzen, denn, in der That, wenn kein Gott ist, dann ist das Gebet als eine mit Gott geführte Rede schon gerichtet. Um was es sich also diesen Gegnern gegenüber handelte, wäre der Beweis, es sei ein Gott. Darauf können wir uns aber hier nicht einlassen (vgl. d. Art. Gott). Wer nicht an das Dasein Gottes glaubt, mit dem kann man über all' das nicht verkehren, was eben jenes Dasein Gottes voraussetzt. Wir führen also die Erörterung über das Gebet nur mit Solchen, welche mit uns das Bewußtsein theilen: es gibt einen Gott, es existirt Gott. (Und dazu rechnen wir nicht nur die sogenannten Deisten, sondern auch die sogenannten Theisten, wie z. B. Kant, nicht. In Wahrheit haben diese ganz eben so wenig, wie die erklärten Atheisten, oder, was dasselbe ist, Pantheisten, den Begriff des wirklichen lebendigen Gottes.). — 2) Aber auch unter Denjenigen, welche ein wirkliches Gottesbewußtsein haben, d. h. des Glaubens leben, daß Gott existire, gibt es Viele, welche mit dem christlichen Gebete, wie es in der Kirche ist, nicht einverstanden sind. Zunächst sind es Diejenigen, welche eine unrichtige Vorstellung von Gott und demgemäß von dem Verhältnisse zwischen Gott nnd der Welt, von der Weltregierung haben. Von diesen geht die zweite Classe der Einwürfe gegen das Gebet aus. Unsere hiemit angedeuteten Gegner gehen nach zwei sich selbst entgegengesetzten Seiten auseinander. Die Einen verbinden die prädestinatianische, die Anderen die entgegengesetzte pelagianische Vorstellung mit dem Gottesbewußtsein. Den Erstern bildet sich folgendes Argument: Alles, was geschieht, ist von Ewigkeit her vorausbestimmt, prädestinirt; und was nicht prädestinirt ist, kann nicht geschehen. Demgemäß ist das Gebet als ein Werk, welches zur Realisirung des göttlichen Weltplans im Ganzen oder Einzelnen beitragen soll, nutzlos, eben deßhalb unnöthig, ja in der Form des Bittgebetes ungereimt, inwiefern es die Möglichkeit einer Abänderung des göttlichen Weltplans voraussetzt. Folglich ist das Gebet nach dem Begriffe und in der Bedeutung, welche es in der katholischen Kirche, im Christenthume hat, zu verwerfen; will man es beibehalten, so darf dieß nur so geschehen, daß man es faßt als Ausdruck etwa des Bewußtseins, daß man zu den Prädestinirten gehöre, oder des Glaubens, daß um Christi willen die Sünde nicht angerechnet werde oder auf ähnliche Weise. Diese Auffassung hat das Gebet bei den Protestanten, vor Allem den Calvinischen, dann aber im Wesentlichen auch bei den Lutherischen erfahren. In etwas milderer Form, aber im Wesen unverändert, erscheint diese Argumentation in dem Satze: Gott wisse ja zum Voraus, wessen wir bedürfen, wir brauchen also nicht erst unsere Bedürfnisse und Wünsche vorzutragen (mit Berufung auf das mißverstandene Matth. 6, 8.). Die Andern, welche der entgegengesetzten pelagianischen Anschauung huldigen, argumentiren so: „Das Gebet setzt voraus, daß in und für uns Etwas, namentlich die Rechtfertigung, von Gott gewirkt werde. Diese Voraussetzung aber ist falsch. Denn was wir sind, sind wir durch uns selbst; was in uns gewirkt werden will, muß durch uns selbst geschehen; nicht durch Gnade, sondern durch unsere eigene Kraft ist es, daß wir handeln, daß wir insbesondere uns rechtfertigen. Folglich ist das Gebet eine unverständige Handlung, in wiefern es mit Beseitigung der eigenen Kraft des Menschen an ein Wirken Gottes in uns appellirt." So trägt Augustinus wiederholt die pelagianische Anschauung vom Gebete vor (Ep. 188. De bono viduitatis cap. 17 [21]. De haeresibus c. 88). Nur eine Variation dieser Anschauung ist das alte Epicurische: „Die Götter kümmern sich nicht um die Welt und mischen sich nicht in den Gang der Dinge, in die sogenannte Weltregierung." — Diese beiden Weltanschauungen, der Prädestinatianismus und Pelagianismus, haben ihren Grund in der Schwierigkeit, das Wirkliche, wie es ist, zu begreifen. Die Wirklichkeit ist dieß, daß in

dem Leben der Welt, im Einzelnen wie im Ganzen, zwei Factoren zusammenwirken, Gott und die Welt selbst, die ewige göttliche Vorherbestimmung und die eigene Kraft der Creatur, eine ewige und eine momentan-präsente Ursache. Diese beiden Factoren oder Elemente scheinen einander auszuschließen, und ganz besonders schwierig ist es, ihr Zusammenwirken zu begreifen, wenn es sich um freie Creaturen handelt. Die freie Creatur ist durch unvermittelte Selbstbestimmung unmittelbare Schöpferin ihrer Werke. Wie kann man also von letzteren sagen, sie seien ewig vorausbestimmt, sie seien, was dasselbe ist, zugleich Werke Gottes? Oder sind sie Letzteres, wie kann man dann noch von Freiheit der Creatur sprechen? Ist dann nicht was uns als Freiheit, als unvermittelte freie Selbstbestimmung erscheint, eitel Schein? So stellt sich das Problem insbesondere bei der Rechtfertigung. Daß wir gerecht sind, gerecht werden, ist durch die Gnade Gottes; unsere Gerechtigkeit ist Gottes Werk. Wenn aber Gottes, dann, scheint es, nicht zugleich eines Andern, also nicht unser eigenes. Denn wie läßt sich denken, daß neben Gott noch ein Anderes Platz habe, da Gott der schlechthin Seiende, der Allumfassende ist, daß mit Gott noch ein Anderes wirke, da Gott, wenn er wirkt, Alles wirkt, und was er wirkt, ewig wirkt, von Ewigkeit her vorausbestimmt? Die Gnade Gottes wirkt nicht theilweise, sondern ganz. Wenn also diese uns gerecht macht, dann bleibt für unsere eigene Kraft Nichts zu thun, dann darf der Freiheit Nichts zugeschrieben, muß selbst die Existenz der Freiheit geläugnet werden. — Aber damit ist ja offenbar Falsches behauptet, ist eine Wirklichkeit geläugnet, deren Existenz auf keine Weise auch nur in Zweifel gezogen werden kann. Der Mensch kann handeln oder nicht handeln, so oder anders handeln, und zwar sich selbst bestimmend, sogar trotzend äußerem Zwang, woher immer der Versuch eines Solchen kommen möge; und weil er sich selbst bestimmen kann, so kann er zwischen vorgelegten Gegenständen, sogar entgegengesetzten, wie gut und böse, wählen, sich für den einen oder anderen entscheiden. Kurz: der Mensch ist frei; das Vorhandensein der Freiheit läßt sich nicht in Abrede stellen (s. d. Art. **Freiheit**). — Wenn aber dem so ist, sagen nun die Pelagianer, so gibt es keine Gnade. Bestimmt der Mensch sich selbst, so kann er nicht auch von Gott bestimmt sein; denn erstens diese göttliche Bestimmung, die Gnade, Vorherbestimmung, müßte hiebei als relative gedacht werden; aber das ist, wie auch die Gegner mit Recht behauptet haben, nicht möglich; entweder ist die göttliche Wirksamkeit absolut, oder sie ist gar nicht. Nicht minder widerspricht das Wirken der göttlichen Gnade neben oder mit der menschlichen Freiheit zweitens auch dem Begriffe der letztern. Freiheit ist die Macht absoluter Selbstbestimmung, und wenn der Mensch aus eigener Kraft etwas verrichtet, so verrichtet er es ganz, er allein, ohne irgendwie bestimmt zu sein. Wäre er irgendwie bestimmt, so könnte man ihm nicht wahre Freiheit vindiciren. So ist es nun auch bei der Rechtfertigung. Wer den Menschen gerecht macht, ist er selbst und zwar er allein. Will man durchaus Gnade haben, so kann man als solche etwa das Beispiel gelten lassen, welches Christus uns gegeben. Allein dadurch sind wir nicht im Mindesten bestimmt, ist unsere Freiheit nicht beschränkt, denn es ist ja ganz *unsere* Sache, jenes Beispiel nachzuahmen oder nicht, und *unsere* Kraft, in welcher wir das Erste thun. Auch dieses Argument, eben so leicht und logisch richtig, wie das vorhergehende entgegengesetzte, stellt eine offenbar falsche Behauptung auf. Ganz eben so wie das Freisein, ist auch durchgängiges Abhängigsein des Menschen eine Thatsache, eine Wirklichkeit, welche ein Mensch bei gesunden Sinnen nicht in Abrede stellen kann. Will man auch von Gott absehen, absehen von der zwar transcendenten aber nichtsdestoweniger gewissen Wahrheit, daß die Welt wirklich und wahrhaft geschaffen, nach einem bestimmten Plane bis ins Einzelne eingerichtet worden, wobei natürlicher Weise ebenso an das in der Zeit aufeinander folgende, wie an das im Raume nebeneinander liegende Einzelne zu denken ist, so daß nichts

sein und nichts geschehen kann, was nicht von Ewigkeit her bestimmt wäre, will man also hiervon als von einer transcendenten Wahrheit absehen: dennoch ist gewiß, daß kein Mensch in keinem Momente des ganzen Lebens unabhängig sei. Jeder Einzelne ist mit tausend Banden an die andern Einzelnen und an das Ganze gebunden, dessen Theil er ist, und jedes Werk, das der Einzelne verrichtet, ist ebenso wesentlich Product der Wirksamkeit des Ganzen, wie des Einzelnen, also der Abhängigkeit wie der Freiheit; und eine Freiheit im Sinne des Pelagianismus existirt also überall nicht, ganz eben so wenig, als eine Abhängigkeit im Sinne des Prädestinatianismus. Was demnach diese beiden Systeme charakterisirt, ist dieß, daß sie das Dasein des Wirklichen läugnen, weil sie die Möglichkeit oder das Wie desselben nicht begreifen. Aber eben hierin haben sie auch ihr Urtheil. Liegt eine bestimmte Wirklichkeit zur Erforschung vor, so ist gar nicht die Frage: ob sie möglich sei; sie muß es gewesen sein; die Aufgabe der Wissenschaft besteht nur darin, die gewisse Möglichkeit zu erkennen, zu begreifen, und, gelingt dieß nicht, und so lange es nicht gelingt, zu bekennen, daß sie noch nicht vollendet sei, nicht aber zu behaupten, das Wirkliche sei nicht. Es geht freilich leichter, zu sagen: der Mensch ist absolut abhängig, ohne irgendwie frei zu sein, und: der Mensch ist absolut frei, ohne irgendwie abhängig zu sein, als: der Mensch ist absolut abhängig in absoluter Freiheit, und absolut frei in absoluter Abhängigkeit. Allein Letzteres ist die Wirklichkeit, und die Erkenntniß dieser Wirklichkeit wahre Erkenntniß, wie schwierig auch es dem Verstande werden möge, sich in solcher Wirklichkeit zurecht zu finden. Die Schwierigkeit ist nur ein Beweis, es sei größere Arbeit, die Wirklichkeit als selbstgemachte Einbildungen zu begreifen. — Das hier im Allgemeinen Gesagte auf das Gebet angewandt, so haben wir folgenden Satz: Obgleich das Gebet des Menschen eigene Verrichtung und folglich die Wirkung des Gebets ein Product des betenden Menschen ist, so ist dennoch schon das Gebet an sich als göttliches Werk, und ohnehin die Wirkung des Gebets als Gnadengabe zu betrachten; und obgleich uns von Ewigkeit her zugemessen ist, wessen wir theilhaftig werden, so ist dennoch was wir durch Gebet bewirken und erlangen, als unser eigenes Werk zu betrachten — Beides gleich wesentlich. Wird namentlich das Bittgebet — im Einzelnen wie im Ganzen — erhört, so ist in dem Gewährten ganz ebenso eine Folge der Bitte, also ein Product des betenden Menschen, wie ein ewig Vorausbestimmtes, also ein Werk Gottes zu erkennen. Das ist die katholische Lehre, deren Wahrheit darin offenbar ist, daß sie die Wirklichkeit erkennt, wie sie ist, und sich nicht beirren läßt durch die Schwierigkeit, zu begreifen, wie jene Wirklichkeit möglich sei. „Man muß, sagt der hl. Thomas, die Nützlichkeit des Gebetes so begreiflich machen, daß man weder die menschlichen Angelegenheiten, welche von der göttlichen Providenz geleitet werden, einer blinden Nothwendigkeit unterwirft, noch auch die Unveränderlichkeit der göttlichen Anordnung aufhebt." Darauf sucht er die Schwierigkeit, beide angegebene Bestimmungen zusammen zu denken, auf die gleiche Weise zu heben, wie er die Frage nach dem Beisammensein der Prädestination und Freiheit überhaupt zu lösen sucht. Er sagt: „Nicht deßhalb beten wir, damit wir die göttliche Anordnung abändern, sondern damit wir das erlangen, was nach göttlicher Anordnung durch Gebet zu erlangen ist; damit nämlich die Menschen durch Bitten verdienen dasjenige zu erlangen, was der allmächtige Gott von Ewigkeit her ihnen zu geben bestimmt hat" (Summa 2 — 2. qu. 83. art. 2. vgl. Greg. l. I. dialogorum c. 8.). Ebenso der hl. Augustin. Nachdem er gegen die Pelagianer ausgeführt hat, daß wir von Gott empfangen haben, was wir besitzen, und daß gerade im Gebete das Bekenntniß liege, wir verdanken Alles der Gnade Gottes (proinde petamus, ut det, quod, ut habeamus, jubet. Ad hoc enim, quod nondum habemus, jubet, ut habeamus, ut admoneat, quid petamus etc.), so setzt er bei: „deßhalb zerstören wir aber den freien Willen der Menschen nicht, wenn wir die

göttliche Gnade nicht läugnen. Denn unser ist das Wollen.... und wenn wir nicht wollten, so würden wir das, was wir empfangen, nicht erhalten und nicht besitzen (De bono viduitatis, c. 17—21 — cf. de perfect. justit. hom. c. 19—40. — Augustin verweist hiebei ausdrücklich auf seine übrigen Abhandlungen über die Gnade und Freiheit, Prädestination und eigenes freies Wirken des Menschen). Gerade im Gebete ist es, daß, nach der richtigen Andeutung des hl. Augustin, die oben dargelegte Wahrheit deutlicher zum Ausdrucke kommt, als in den übrigen Verrichtungen des Menschen. Das Gebet ist unsere eigene Verrichtung, und wir sind es also, die durch dasselbe Etwas wirken; und doch verrichten wir es geradezu und nur unter der Voraussetzung, daß vielmehr wir selbst uns gar Nichts zu geben, gar Nichts aus eigener Kraft zu wirken vermögen, sondern Alles von Gott zu erwarten haben. Demnach ist das Gebet deutlich und entschieden der Ausdruck eines doppelten Bewußtseins, welches den beiden Momenten der mehrgenannten Wahrheit entspricht. Das ist weder beim reinen Glauben, noch bei den eigentlich so zu nennenden Werken in der gleichen Weise der Fall. Dort ist das Bewußtsein der Gnade, hier das der Freiheit vorherrschend. Worin bereits vorläufig angedeutet ist, was sich sogleich näher zeigen wird, daß das Gebet eine mittlere Stellung im Rechtfertigungswerke einnehme. — Nach dieser Ausführung werden wir nunmehr entschieden antworten können, wenn wir gefragt werden: wozu das Gebet, da Gott Alles von Ewigkeit her vorausbestimmt hat und an dieser Vorausbestimmung Nichts zu ändern ist? und: wozu das Gebet (und das damit verbundene Hoffen auf die Gnade Gottes), da doch der Mensch selbst der Schöpfer seiner Werke und damit auch der Schöpfer seines Schicksals ist? Auf die erste Frage werden wir antworten: wie wir überhaupt selbstthätig sind zur Verwirklichung des göttlichen Weltplans, obgleich dieser ewig und absolut unveränderlich ist, so verrichten wir auch das, was man beten nennt. Der Grund liegt darin, daß wir wissen, jener göttliche Weltplan realisire sich wie an uns, so auch durch uns, wie überhaupt an der Creatur, so auch durch dieselbe, und zwar nicht bloß durch die eigentlich sogenannte freie, sondern auch durch die unfreie, vorzugsweise freilich durch jene. Auf die zweite Frage aber: wie wir überhaupt in Allem, was wir wirken, unser eigenes Werk, uns selbst aber nicht als selbstseiend und absolut, sondern als Organe des göttlichen Willens und der göttlichen Kraft erkennen: so auch im Gebet und seiner Wirkung. Entweder muß man alles Streben und Wirken des Menschen, welchen Namen es haben möge, als ungereimt bezeichnen, wenn und sofern es eben so wenig Allmacht, als bloßer Schein sein will, oder man muß auch das Gebet, so wie es in der Kirche ist, als vernünftiges und gehaltvolles Thun gelten lassen. — Es wird freilich dem hiemit abgewiesenen Einwurf bestimmtere Gestalt, speciellere Beziehung gegeben, die wir noch zu berücksichtigen haben. Hauptsächlich an dem Bittgebet mit specieller Intention ist es, daß man Anstoß nimmt. Sieht man auch, so heißt es, davon ab, daß solches Bittgebet sehr häufig schon an sich ungereimt ist und nicht als religiöse Handlung gelten kann, so ist es jedenfalls per accidens ungereimt; deßhalb nämlich, weil es nicht erhörbar ist. (Wenn es nicht erhörbar ist, so ist es ungereimt, weil es unter der Voraussetzung der Erhörbarkeit verrichtet wird). Als unerhörbar aber ist es zu erklären trotz des vorhin geführten Beweises, daß durch Erhörung desselben der ewige Weltplan Gottes nicht verändert, nicht gestört werde. Man kann zugeben, daß an sich oder allgemein angesehen durch das Erhörtwerden des Gebetes jener Weltplan ebenso nicht zerstört werde, wie durch irgendwelche Werke der Creatur überhaupt. Sieht man aber die Bittgebete in concreto an, so ist ihre Erhörung in den meisten Fällen deßhalb rein unmöglich, weil mehrere Bitten sich durchkreuzen, widersprechen, gegenseitig aufheben. Wie können z. B. zwei Menschen erhört werden, wenn zu gleicher Zeit der Eine um Regen, der Andere um Sonnenschein bittet? So ungefähr lautet der Einwurf. Gegen denselben ist

für's Erste streng an dem oben gegebenen Begriffe, an dem Wesen des Gebetes festzuhalten. Nicht jeder Einfall jedes Thoren ist Gebet; nur Derjenige betet, betet bittend, der um das bittet, was oben als Inhalt des Bittgebetes genannt worden, und der so betet, in der Gesinnung, mit dem Glauben, Vertrauen rc. betet, wie dort angegeben worden, wie die Kirche betet. Es wäre gewiß übereilt, ja thöricht, das Planentwerfen von Politikern, Feldherren rc. für ungereimt zu erklären um der abenteuerlichen, sinnlosen Plane willen, welche jeder Zeit von einer Menge verrückter Menschen entworfen werden; thöricht, wegen der zu Nichts führenden Allerweltsgeschäftigkeit Vieler das Arbeiten, das Sichbeschäftigen der Menschen überhaupt für eitle, zu Nichts führende Bewegung zu erklären. So hier. Wahrhaft Gebet ist das Bittgebet nur dann, wenn dessen Intention auf Verwirklichung des göttlichen Weltplans (das Reich Gottes und dessen Gerechtigkeit) geht. Diese Intention aber verliert das Bittgebet nicht, wenn es eine specielle Bitte ausspricht, denn wie das Einzelne der Welt als Ganzem nicht nur nicht widerspricht, sondern diese nur in dem Einzelnen, als die Einheit des Vielen, ist, so widerspricht auch die Verwirklichung einzelner Gedanken dem göttlichen Weltplane als Ganzem nicht nur nicht, sondern dieser verwirklicht sich in einzelnen Werken gleichsam durch dieselben hindurch. Folglich hört das Gebet dadurch, daß es Bittgebet mit specieller Intention ist, nicht auf, wahres Gebet zu sein; und zwar, wie leicht zu sehen, eben so wenig, wenn jene Intention auf sinnliche, körperliche, zeitliche, als wenn sie auf geistige Gegenstände geht, denn jene gehören ebenso zur Welt, wie diese, sind nicht weniger als diese, Momente im göttlichen Weltplane; das Reich Gottes, welches freilich an sich im Geistigen besteht, baut sich auf in der Körperwelt, und kann also nicht bestehen und sich nicht bilden ohne Bestand und Ordnung der letztern, so daß die Bitte um das tägliche Brod ganz ebenso eine Bitte um Realisirung des göttlichen Weltplans ist, wie das Bitten um das Kommen des Reiches Gottes, um Sündennachlaß rc. Nach dieser Einsicht werden wir jetzt auch nicht erschrecken über das zweischneidige Schwert am Schlusse der Einrede. Wenn Zwei zu gleicher Zeit und an dem gleichen Orte um Entgegengesetztes, der Eine um Regen, der Andere um Sonnenschein bittet, so scheint freilich die Erhörung solcher Bitten zu gleicher Zeit eine eigene, mehr als göttliche Kunst zu erfordern. So scheint es, aber auch nur dieß; so kommt es nämlich denen vor, welche eben bei dem Scheine stehen bleiben, ohne sich die Mühe zu geben, bis zur Wirklichkeit vorzudringen. Die Wahrheit ist, daß jene zwei Beter, wenn sie wahrhaft beten, nicht nur erhört werden können, sondern wirklich erhört werden. Jeder bittet um Gewährung derjenigen Bedingungen für das Gedeihen des Reiches Gottes, welche in dem Körperlichen, Zeitlichen liegen. Diese Bitte wird unfehlbar erhört, denn jene Gewährung liegt im göttlichen Weltplane, ist prädestinirt; und daß Jeder um etwas Anderes, daß sie um Entgegengesetztes bitten, ändert an der Sache gar Nichs. Beide bitten um dieselbe Sache, Jeder aber natürlicher Weise so, wie er es versteht, wie es ihm als richtig erscheint. Diese Kenntniß aber, oder vielmehr die Ansicht, was speciell gewährt werden müsse, wenn das werden soll, was den wesentlichen Inhalt der Bitte ausmacht, nimmt natürlicher Weise Jeder zunächst von sich; Jedem erscheint zunächst das als wünschenswerth und somit als ein zu Erbittendes, was ihm, in seinem Kreise und für ihn als nöthig zur Förderung des Einen Nöthigen erscheint. Darin ist Jeder in seinem Rechte, eben so gut als es Pflicht für Jeden ist, dasjenige, und zwar zunächst nur dasjenige Gute zu thun, das in seinem Kreise liegt, das ihm nach seiner Stellung, nach seinen Kräften zugewiesen ist. Es ist nun freilich wahr — das zu wissen erfordert keine große Weisheit — daß nicht zu gleicher Zeit und an dem gleichen Orte trocken-warme und regnerisch-kalte Witterung herrschen könne. Aber daran liegt ja auch gar Nichts. Man bittet um das Eine und Andere nicht an sich, sondern um eines Dritten willen; und dieses Dritte,

die Segnung der Früchte, das Wachsen der nöthigen Nahrungsmittel ꝛc. kann auf die eine wie die andere Weise gewährt, und es können also jene beiden Beter, so widersprechend es scheint, zu gleicher Zeit erhört werden. — Wir haben indessen hier einen Gegenstand genannt, der von dem Einen, welches wesentlich der Inhalt eines jeden Gebetes ist, sehr weit entfernt, gleichsam auf der Peripherie liegt, während jenes Eine das Centrum bildet. Je näher wir von der Peripherie gegen das Centrum, von den in der Natur liegenden Subsistenzmitteln des irdischen Lebens gegen das höchste Gut, welches Gott ist, hingehen, um so mehr werden die Gegenstände unmittelbare Gegenstände der Bitte, um so weniger schließen sie sich gegenseitig aus, um so sicherer wird die Erhörung als Gewährung des gerade Erbetenen. Am unmittelbarsten, rein unmittelbar, ist Gott, ist die Vereinigung mit Gott, das höchste Gut, Gegenstand der Bitte in dem Bittgebete; und dasjenige Bittgebet, welches unmittelbar dieses höchste Gut intendirt, ist bei Allen, wie Viele es auch verrichten mögen, das gleiche — da gibt es keine Differenz, keinen Widerspruch. Zwischen diesem Höchsten und dem Niedrigsten, den Gütern der Natur, liegt der Mensch und das in und an ihm Seiende; und da gibt es dann wieder eine große Abstufung, von dem leiblichen Wohle bis zur Gerechtigkeit und Heiligkeit hinauf; und ohne Ausnahme wächst mit dem Aufsteigen von Unten nach Oben der Selbstwerth der erbetenen Güter, und vermindert sich der Charakter des Vermittelnden; und in demselben Grade als dieß geschieht, vergewissert sich die Erhörbarkeit des Gebetes; nicht daß das eine Gebet mehr als das andere erhört würde, sondern die Gewährung des je unmittelbar Erbetenen wird in dem Grade gewisser, als das Erbetene dem Höchsten und folglich dem Begriffe des wahrhaft Guten sich nähert. Hiermit ist die Erhörbarkeit des Gebetes begriffen, ist erkannt, was darunter zu verstehen, daß und wie dieselbe zu behaupten sei. Es ist nicht, wie man wohl spottend gesagt hat, eine Ausflucht, sondern im Wesen der Sache gegründet, wenn man einerseits die Erhörung des Gebetes an Bedingungen geknüpft sein läßt, andererseits Erhörung auch da erblickt, wo das bestimmte gerade Erbetene nicht gewährt wird. Ueber Letzteres ist hinlänglich gesprochen; Ersteres ist noch zu erklären. Das Gebet wird nur erhört, wenn um das Rechte, d. h. um Realisirung des göttlichen Weltplans in der Creatur, gebeten wird. Wie anders? Wie jedes creatürliche Werk in Nichts zerfällt, welches sich dem ewigen Gesetze Gottes entgegensetzen will, so bleibt nothwendig jedes Gebet ein leerer Schall, ein eitler Wunsch, welches wider die göttliche Ordnung Etwas will. Der göttliche Weltplan hat sich in Christo concentrirt, die Restitution und Vollendung der Creatur durch Christum ist der (letzte) Zweck der Providenz. Somit erklärt sich die zweite Bedingung von selbst, die Bedingung, daß das Gebet im Namen Jesu verrichtet sei. Sie fällt mit der ersten zusammen. Ebenso aber auch die dritte. Wer erhört werden will, muß mit Demuth, Vertrauen, und ohne Unterlaß beten. Nur wer sich ganz an Gott hingibt, wer da aufgeht in dem göttlichen Gedanken, der die Welt und das Leben der Welt ist, und wer nicht abläßt, jenen Gedanken nachzudenken, nur ein Solcher erkennt ihn auch, nur ein Solcher versteht den Weltplan, ist vertraut mit den Wegen der Providenz, und nur ein Solcher ist im Stande, das zu wünschen, um das zu bitten, was in jenem Plane liegt, was also geschehen wird, nur ein Solcher folglich ist im Stande, so zu beten, daß er Erhörung findet. Nur wer, überhaupt, den göttlichen Willen kennt, ist im Stande, denselben zu vollziehen, den seinigen demselben zu conformiren. In diesem Sinne sagt Augustinus: „Das Gebet als solches erheitert und reinigt unser Herz, und macht es fähiger zum Empfange jener göttlichen Gnadengaben, welche uns geistig eingegossen werden. Denn nicht deßwegen erhört uns Gott, weil er etwa nach Gebet geizte, er ist vielmehr immer bereit, uns sein Licht zu geben, nicht das sichtbare, sondern das unsichtbare und geistige; aber wir sind nicht immer bereit, dasselbe zu empfangen,

da wir uns zu Anderem hinneigen und von der Begierde zeitlicher Dinge gefesselt sind. Durch das Gebet nun ist es, daß unser Herz zu Demjenigen hingewendet wird, welcher immer bereit ist, zu geben, wenn wir nur empfangen wollen, was er gibt" (De sermone Domini in monte; l. II. c. 3. [14] Cf. Ep. 130. c. 9. [18]). — 3) Dieß führt uns zum dritten Einwurfe gegen das Gebet und damit zum weitern Verständnisse des letztern. Eine dritte Classe theilt zwar die bisher zurückgewiesenen Irrthümer in Betreff des Gebetes nicht, hat aber dennoch eine irrige Vorstellung von demselben und nimmt demzufolge Anstoß an dem Gebet der Kirche. Zu dieser dritten Classe gehören drei Parteien, welche sich selbst gegenseitig widersprechen und ausschließen. Die Einen schreiben, nach Art der Messalianer, dem Gebet für sich allein vollkommen rechtfertigende Kraft zu, so daß es der Sacramente und der eigentlichen Werke nicht bedürfe. Die Andern umgekehrt lassen mit Wicleff das eigentliche Gebet, oratio mentalis et vocalis, gar Nichts gelten und fordern ein im Werke bestehendes Gebet, oratio vitalis, d. h. Werke; nicht Denken und Reden, sondern Handeln sei kräftig und wirksam. Die Dritten, die consequenten Reformatoren, verwarfen wie die Werke so auch das Gebet, indem sie sagen: der Glaube genüge, die ganze Rechtfertigung von Seiten des Menschen vollziehe sich augenblicklich, vollziehe sich nämlich in dem Vertrauen, Gott gedenke um Christi willen unserer Sünden nicht mehr (s. d. Art. Fürbitte). Alle diese Meinungen beruhen auf einer irrigen Vorstellung von den Functionen des Menschen bei der Rechtfertigung; die eine wie die andere hat jene Functionen nicht in ihrer Vollständigkeit begriffen. — Wenn, abgesehen von der Mitgliedschaft der Kirche und abgesehen von dem Empfange der Sacramente, die Frage ist: was der Mensch selbst zu seiner Rechtfertigung zu thun, was er zu dem Rechtfertigungswerke beizutragen habe; so ist die Antwort: Glaube und Liebe oder einen in Liebe d. i. in Gesetzeserfüllung vollendeten Glauben oder eine dem Glauben erwachsene Liebe. Diese Antwort ist zwar nicht unrichtig, aber auch nicht vollständig und genau genug. Der Glaube als bloßer Glaube — als Fürwahrhalten der göttlichen Offenbarung in Christo und als Vertrauen auf die göttliche Gnade in demselben Christo — ist nicht Alles, was wir zur Rechtfertigung beizutragen haben, denn in demselben ist uns Christus, wie sehr wir uns auch an ihn anschließen mögen, jenseits, die Gerechtigkeit, welche wir glaubend kennen, ist nicht unsere eigene, sondern lediglich Christi Gerechtigkeit, lediglich, d. h. so daß wir nicht daran theilnehmen, und daß folglich, wenn die Sünden uns nicht angerechnet würden, dieß nicht deßhalb geschähe, weil wir sündelos, weil wir wirklich gerecht, sondern weil wir putativ gerecht wären, d. h. als gerecht behandelt würden ohne es zu sein. Das ist die protestantische Gerechtigkeit. In Wahrheit ist es keine Gerechtigkeit. Hätte Gott nicht gewollt, daß wir selbst gerecht seien, könnte er sich damit begnügen, seine eigene Gerechtigkeit uns anzurechnen, ohne zugleich uns selbst gerecht zu machen, dann hätte es der Incarnation nicht bedurft. — Aber auch was die Liebe als solche, die Gesetzeserfüllung, bewirkt, ist nicht wahre Gerechtigkeit. Was wir das Gesetz erfüllend wirken, ist allerdings unser Werk, unsere Sache, und wäre also genügende Gerechtigkeit, wenn die Gesetzeserfüllung Gerechtigkeit wäre. Allein das ist nicht der Fall. Gerade deßhalb, weil die Verrichtung der Gesetzeswerke unsere Sache ist, ist sie nicht Gerechtigkeit vor Gott, denn kein Mensch vermag aus sich selbst gerecht vor Gott zu sein, Gott zu gefallen. Nur Christus ist der mit Gott vollständig verbundene, also der vollständig und wahrhaft gerechte Mensch, und unsere Gerechtigkeit ist also wahrhafte Gerechtigkeit nur dann, wenn sie nicht unsere, sondern Christi, oder zwar unsere Gerechtigkeit ist, aber nicht von uns selbst, sondern von Christo in uns gewirkt ist. Kurz was wir, das Gesetz erfüllend, wirken, ist nur dann wirkliche Gerechtigkeit, wenn wir es im Glauben, mit dem Bewußtsein thun, daß nicht wir, sondern in und durch uns

Christus wirke, und daß also nicht unsere eigene Kraft, sondern die Gnade Gottes in Christo uns vor Gott gerecht mache, uns mit Gott verbinde. Während also der reine und bloße Glaube deßhalb nicht rechtfertigt, weil in demselben Christus jenseits, und folglich die Gerechtigkeit nur Christi, nicht auch zugleich unsere eigene ist, so rechtfertigt die bloße Liebe, die bloße Gesetzeserfüllung deßhalb nicht, weil wir in derselben dießseits bleiben, uns nicht in Christum hineinversetzen und folglich die erzeugte Gerechtigkeit nur unsere eigene, nicht zugleich Christi Gerechtigkeit ist. — Um was es sich also handelt, ist dieß, daß Glaube und Liebe so mit einander vereinigt werden, daß sie in einander wirken. Daß der Glaube die Liebe aus sich erzeuge, und die Liebe sich auf den Glauben reducire, genügt nicht, denn so bleibt immer mehr oder weniger ausschließlich das eine Mal das Jenseits, das andere Mal das Dießseits. Fragt es sich hiernach, wie jenes Ineinandersein des Glaubens und der Liebe zu bewirken sei, so muß behauptet werden: durch die Acte des Glaubens und der Liebe als solche könne es zwar vielleicht nahezu, nie aber vollständig gelingen. Immer wird in dem Glauben das Bewußtsein von einer ausschließlich Christo gehörenden und in der Liebe das Bewußtsein von einer ausschließlich uns gehörenden Gerechtigkeit etwas vorherrschen. In dem hl. Meßopfer, und sofort in dem Gebete ist es, daß das geforderte Ineinandersein von Glaube und Liebe, Gnade und Freiheit, göttlichem und menschlichem Wirken, vorhanden ist. In dem Meßopfer handelt Christus; sein ist das dargebrachte Opfer; und doch ist es der Mensch, der das Werk vollbringt, also Gott in dem Menschen und der Mensch in Gott — was in der Communion noch einen sichtbaren Ausdruck erhält. An das Meßopfer aber schließt sich das Gebet an, legt sich gleichsam um dasselbe herum, und im Gebete ist es sofort, daß sich das im Meßopfer vorhandene vollständige Ineinandersein Gottes und des Menschen, des Glaubens und der Liebe, der göttlichen und menschlichen Gerechtigkeit fortsetzt. So ist das Gebet derjenige Act, in welchem Glaube und Liebe sich bis zur gänzlichen Durchdringung vereinigen, in welchem das Rechtfertigungswerk gleicher Weise als Werk der Gnade und der Freiheit und zwar so erscheint, daß weder das Eine noch das Andere vorherrscht, und das Eine wie das Andere sich in voller Integrität und Absolutheit geltend macht. Es ist also, um es kurz zu sagen, das Gebet derjenige Act, in welchem das Wesen der Rechtfertigung den genauesten und bestimmtesten Ausdruck hat, in welchem das Zusammenwirken der beiden Factoren des Rechtfertigungswerkes am reinsten und vollständigsten vorhanden ist. — Hiernach wird sich ohne Mühe die dogmatische Bedeutung des Gebetes bestimmen lassen. Selbst wenn die genannte Vereinigung des Glaubens und der Liebe im Gebete auch nur zur Anschauung käme, so verdiente das Gebet mehr Berücksichtigung von Seite der Dogmatiker, als es zu empfangen pflegt. Ja sehr aufmerksame Beachtung verdient der Act, in welchem die Wahrheit der katholischen Rechtfertigungslehre in ihrer ganzen Vollständigkeit und Reinheit zu schauen ist. Die Erkenntniß des Gebetes, die Würdigung des Umstandes, daß kein Mensch, auch nicht derjenige, der sich Gewalt anthut, Atheist zu sein (denn weder von Haus aus, noch in Folge vernünftiger Forschung ist Jemand Atheist. Wer es ist, ist es durch Gewalt, die er sich selbst angethan. Eben deßhalb ist es Keiner vollständig. Geistige Verstümmelung vernichtet eben so wenig als körperliche, die ganze Natur. Vollkommener Atheismus ist und bleibt ein Vorrecht der Bestien) der Umstand also, daß kein Mensch im Stande ist, nie zu beten, gibt eine gründlichere Rechtfertigung jener Rechtfertigungslehre, als die tiefsten Speculationen über Glauben und Liebe, über Gnade und Freiheit. — Aber es muß, wie bereits angedeutet, mehr behauptet werden. Das Gebet läßt vollständige Vereinigung des Glaubens und der Liebe nicht bloß sehen, sondern erzeugt dieselbe, und ohne Gebet sind wir nicht im Stande, jene beiden Acte so zu vereinigen, wie sie es sein müssen, um die Momente wahrhafter Recht-

fertigung zu sein, sind wir nicht im Stande, das ganze Rechtfertigungswerk, soweit es unser Werk ist, zu vollbringen. Was wir mit der Gesetzeserfüllung wirken, ist wahre Gerechtigkeit vor Gott nur dann, wenn es dasselbe ist als was wir im Glauben als Gerechtigkeit erkennen, d. h. die Gerechtigkeit Christi, wenn also das, was wir thun, in der Gnade und durch die Gnade gethan ist, so daß zwar wir gerecht sind, diese Gerechtigkeit aber Gerechtigkeit Gottes ist. Unmöglich aber sehen wir je unser Werk als Werk Gottes, unsere (durch Gesetzeserfüllung geschaffene) Gerechtigkeit als Gerechtigkeit Gottes an (Röm. 1, 17.; 3, 22.; 1 Cor. 1, 30.; 2 Cor. 5, 21.), wenn wir nicht vorher dasselbe Werk geradezu in dieser Gestalt, als ein von uns verrichtetes Werk Gottes, verrichtet haben. Dieß aber geschieht, wie oben gezeigt, im Gebete, welches und inwiefern es sich an das Meßopfer anschließt. Folglich kommt dem Gebete eine wesentliche Stelle in dem Rechtfertigungswerke zu. Dieses Werk verläuft sich nach dem Gesagten in den drei Momenten: Glauben, Beten, Handeln. Es ist allerdings nicht unrichtig, wenn gesagt wird, das Rechtfertigungswerk bestehe im Glauben und Handeln; allein diese beiden dürfen nicht neben einander stehen, sondern müssen in einander sein, wie sie auch wesentlich Dasselbe, das Eine wie das Andere, Product aus dem Zusammenwirken der Gnade und der Freiheit sind; und vollkommen in einander sind sie eben nur in dem Gebete und durch dasselbe. Folglich ist dieses als drittes und ebenso wesentliches Moment des auf unsere Seite fallenden Rechtfertigungswerkes zu begreifen, wie Glauben und Handeln es sind (vgl. Conc. Trid. S. VI. cap. 11 ab init.). — Hiermit sind die zuletzt berührten Einwürfe gewürdigt und zurückgewiesen. Ist das Gebet ein wesentliches Moment des Rechtfertigungswerkes, so ist es nicht unnöthig und darf nicht fehlen; ist es aber ein Moment jenes Werkes, so ist es eben damit nicht das ganze Werk, und besitzt nicht für sich allein die volle rechtfertigende Kraft; Glauben und Handeln sind dadurch nicht entbehrlich gemacht (ora et labora). — Zugleich sind wir hiemit auf dem Puncte angelangt, von welchem aus die ganze Bedeutung des Gebetes zu übersehen, der Begriff desselben in den einzelnen Momenten zu erkennen ist. Hat das Gebet die angegebene Stellung und Function in dem uns zufallenden Rechtfertigungswerke, dann ist es erstens etwas Verdienstliches, verdient Etwas nämlich die Gerechtigkeit und was sich mit der Gerechtigkeit verbindet. Dieses Verdienst, meritum, ist nicht so zu verstehen, als ob Gott uns Etwas schuldig wäre, wenn wir beten; es will nur so viel heißen: dem Gebete folge Etwas, folge die Gerechtigkeit; wie alles Andere, was wir zur Rechtfertigung thun, so ist auch das Gebet wirksam, indem es eben zur Erzeugung der Gerechtigkeit wirkt (mitwirkt). Folglich ist das Gebet zweitens wirksam, Etwas erwirkend, als Bittgebet erhörbar, impetratoria. Darin erweiset es sich als gegründet, wenn die Theologen an dem Gebete Zweierlei unterscheiden: Verdienst und Erhörbarkeit, meritum und impetratio. Falsch aber ist diese Unterscheidung, wenn beide Momente so getrennt werden, daß nicht das Eine in dem Andern gesehen wird. Indessen ist über Beides noch Weniges beizufügen. Verdienstlich, oder gutes Werk wird das Gebet nicht nur in dem Sinne genannt, wie es, nach dem vorhin Bemerkten, alle Werke sind, welche wir zur Rechtfertigung verrichten, sondern in ausgezeichnetem Sinne. In ausgezeichnetem Sinne werden gute Werke genannt Gebet, Fasten und Almosengeben; ohne Zeifel nicht deßhalb, weil sich etwa diese Werke von den übrigen Rechtfertigungswerken wesentlich unterschieden, denn das ist nicht der Fall, sondern nur deßhalb, weil in diesen drei Acten auf ausgezeichnete Weise Selbstverläugnung geübt wird: — im Gebete bringen wir das Selbst und dessen Stolz zum Opfer, um aus und in Gott zu leben; im Fasten den Leib mit seinen Gelüsten, um im Geiste stark zu sein; im Almosengeben die irdischen Güter, um unsere Gottesliebe in der Erfreuung der Armen zu erweisen. Was die Impetratio betrifft, so ist davon im Allgemeinen bereits ge-

sprochen und dargethan, daß die Frage nach der Wirksamkeit, der Erhörbarkeit des Gebetes, zusammenfalle mit der allgemeinen Frage von der Möglichkeit einzelner creatürlicher Werke und Wirkungen bei dem ewig unveränderlichen Bestand der Providenz. Jetzt aber erkennen wir die nähere Art und Weise, wie, und bestimmter dasjenige, was das Gebet wirkt. Als ein Glied in der Reihe derjenigen Acte, welche zusammen das uns zufallende Rechtfertigungswerk ausmachen, wirkt es natürlicher Weise ganz ebenso wie die übrigen Acte, und man muß entweder ebenso wenig oder nur ebenso viel Anstoß an demselben nehmen, als an den übrigen. Indessen erkennen wir doch auch den Grund, warum man mehr Anstoß an dem Gebete zu nehmen pflegt; er liegt darin, weil im Gebete das Wesen des Glaubens und das des Handelns vereinigt sind und deßhalb die beiden objectiven Factoren der Rechtfertigung, Gnade und Freiheit, jeder in seiner vollen Integrität, erscheinen. Es ist freilich sehr unrecht, deßhalb an dem Gebete Anstoß zu nehmen, denn da einmal unstreitig Gnade und Freiheit oder Prädestination und eigenes freies Wirken die Factoren der Rechtfertigung sind, so kann, recht angesehen, gerade derjenige menschliche Act am wenigsten als ungeeignet erscheinen, welcher beide in ihrer Reinheit zu erkennen gibt. Noch mehr: es treten genannte zwei Factoren als zusammenwirkend nicht weniger auch im Glauben und in dem Handeln, wenn diese nur recht gestaltet sind, zu Tage; im Glauben tritt die Freiheit, im Handeln die Gnade, weit entfernt, nicht vorhanden zu sein, ja auch nur sich nicht zu erkennen zu geben, nur etwas zurück. Wie so das Gebet in sich das Wesen des Glaubens und des Handelns vereinigt, so participirt es nothwendig auch an dem Eigenthümlichen des Einen und Andern, und das erklärt uns zwei Erscheinungen, deren wir bis jetzt nicht erwähnen konnten, mit deren Erkenntniß aber auch die Lehre vom Gebete abgeschlossen ist. Das Gebet participirt an dem Eigenthümlichen des Handelns, d. h. dem Gebete kommt mit dem ganzen Charakter des Handelns auch dasjenige zu, was das Handeln mit Glauben nicht gemein hat. Es ist dieses das geordnete Wirken, Combiniren und Construiren, nach den Gesetzen der Natur, wie es Sache der creatürlichen Kraft ist. So ein Wirken ist in der That das Gebet; es ist nicht ein leeres Denken und Reden, sondern Princip des Handelns und insofern selbst Handlung. Wer z. B., sagt der hl. Augustin, um Keuschheit bittet, hat nothwendig auch den Willen, keusch zu sein und verrichtet damit schon das Werk der Keuschheit (die schon oben citirte Stelle de bono viduitatis. c. 17 [21]. Cf. de perf. justit. hom. c. 19 [40]). So, wer um das tägliche Brod bittet, wird auch Hand ans Werk legen, um sich Etwas zu erwerben, und wird das Erworbene durch gute Haushaltung bewahren u. s. w. Hier ist nun auch der Ort, noch deutlicher, als uns oben möglich war, zu sehen, das Gebet höre nicht auf, wahres Gebet zu sein, wenn dessen Intention auch nicht gerade unmittelbar auf das Eine Höchste geht, welches um seiner selbst willen Zweck ist. Wie nicht nur die im besonderen Sinne sogenannten guten Werke, sondern alle Werke des Gerechtfertigten gut, wie der Gerechtigkeit entsprossen, so auch wiederum die Gerechtigkeit vermehrend und befestigend, mit einem Worte, tugendhaft sind, weil und inwiefern sie die Werke eines Gerechtfertigten, d. h. eines Menschen sind, der nicht anders als in und mit der Gnade wirkt: so ist auch jedes Gebet des Gerechtfertigten wahres Gebet, weil und inwiefern, welches immer seine unmittelbare, nächste Intention sein möge, doch der letzte und mithin eigentliche Zweck desselben dasjenige ist, was um seiner selbst willen angestrebt wird. — Wie an dem Eigenthümlichen des Handelns, so participirt das Gebet zweitens auch an dem Eigenthümlichen des Glaubens, d. h. an dem, was der Glaube mit dem Handeln nicht gemein hat. Das ist die göttliche Kraft, die in dem vollkommen Glaubenden, in dem, der sich glaubend ganz mit Gott verbunden hat, ohne Vermittlung wirkt, ist also die Wunderkraft. Wie der Glaube den Menschen befähigt, Werkzeug für unmittelbar

göttliches Wirken zu sein, so auch das Gebet. Daher die Krankenheilungen und andere ähnliche Wirkungen durch Gebet. — Hiemit kann die dogmatische Erörterung schließen. Speciellere Fragen, welche über einzelne Puncte aufgeworfen werden können, finden in dem Beigebrachten ihre Erledigung von selbst. Ebenso von selbst ergibt sich aus dem Vorgetragenen die moralische Bedeutung des Gebetes. Das Gebet ist nach vorstehender Ausführung ein so wesentliches Moment im Rechtfertigungswerke und dem entsprechend ein so wesentlicher Factor der Gerechtigkeit, der christlichen Sittlichkeit, daß die christliche Moral dasselbe keineswegs bloß anrathen darf, sondern als Pflicht im strengsten Sinn des Wortes bezeichnen muß, und zwar nicht nur das Gebet eines Jeden für sich, sondern ganz ebenso auch die Fürbitte (s. d. A.). Daß moralisch angesehen und in concreto das Gebet in doppelter Gestalt erscheine: als Zweck und als Mittel (wobei es jedoch auf keine Weise mit den Sacramenten zu verwechseln ist) soll hier nur angedeutet sein. — Die liturgische Gestalt des Gebetes erweist sich auf den ersten Blick als entsprechenden Ausdruck seines Wesens. Im Gebete steht der Mensch unmittelbar Gott gegenüber. Das prägt sich nothwendig in bestimmter Haltung des Körpers aus: in Neigung und Entblößung des Hauptes, Falten der Hände, Ausspannen der Arme, Knieen oder Stehen, je nachdem die Stimmung des Betenden beschaffen ist, wohl auch in der Richtung des Gesichtes nach Osten, weil von daher das Heil gekommen ꝛc. Hierüber gibt es natürlicher Weise für den Einzelnen keine Vorschrift (Aug. de divers. quaest. ad Simplic. l. II. qu. 4); wohl aber für den Liturgen, für den in der Kirche functionirenden Priester, weil dieser nicht in eigenem, sondern in dem Namen der Kirche betet und folglich die Stimmung der Kirche auszudrücken hat. Daher die körperliche Haltung des Priesters z. B. während der hl. Messe genau vorgezeichnet, ferner vorgeschrieben ist, daß man während der österlichen Zeit gewisse Gebete stehend verrichte (Aug. ad inquis. Januar. lib. II. seu Ep. 55. c. 15—28.) u. dgl. Am vollständigsten und deutlichsten tritt das Wesen des Gebetes in der Gemeinsamkeit desselben, in der Gemeinschaftlichkeit des Gottesdienstes zu Tage. In dieser Gemeinsamkeit ist ausgesprochen, das Gebet erstrebe Etwas, in dessen Erstrebung alle Menschen, zunächst die Glieder der Kirche, einig seien. Dieses Etwas aber, dessen Erstrebung alle Menschen vereinigt, ist die Gerechtigkeit (welche in Christo ist), die Vereinigung mit Gott und die damit gegebene Seligkeit — die beata vita, wie Augustin zu sagen pflegt. Folglich ist es dieß, was in der Gemeinsamkeit des Gebetes in der Kirche als dessen letztes Ziel erscheint. Daß dem wirklich so sei, daß das Wesen des Gebetes, dem Inhalte nach, darin bestehe, dieses Ziel zu haben, hat Vorstehendes hinlänglich gezeigt. — Mit diesem Puncte hängt das zusammen, daß großentheils das Gebet, vorzugsweise das öffentliche und gemeinschaftliche, nach bestimmten Formeln, sogenannten Gebetsformeln, verrichtet wird. Mit der Feststellung oder Billigung solcher Formeln hat die Kirche Ein und für alle Male den Punct fixiren wollen, worauf die Gläubigen in dem Gebet zu blicken haben, und zugleich nicht unterlassen, die Mittel, gleichsam Zwischenstationen, zu bezeichnen, durch welche man zu jenem Puncte gelangt. Die Gebetsformeln liefern den Beweis, die Kirche kenne einen festen, sichern Zweck des Gebetes, und ebenso bestimmte und sichere Mittel, denselben zu erreichen (s. d. Art. Gebetsformeln). Die Alten haben das Gebet sehr hoch angeschlagen und sich viel damit beschäftigt. Daher haben wir eigene Abhandlungen darüber schon aus den ältesten Zeiten: von Origenes, Tertullian, Cyprian, dann von Chrysostomus, Joh. Damascenus u. s. w. Unter den Augustinischen Schriften ist es die Epist. 130 (sonst 121) ad Probam viduam, welche ausschließlich vom Gebete handelt. Unter den Spätern ist besonders zu beachten Bellarmin de bon. operib. in partic. lib. I. (de orat.). Lesenswerthe Abhandlungen über das Gebet enthält die Linzer Monatschrift Jahrgang I. Bd. I. 1) Ueber den Begriff des Gebetes, 2) Rechtfer-

tigung des Bittgebetes und Erhörbarkeit desselben. (2. Aufl. Linz 1810. S. 101 ff. und 155 ff.). [Mattes.]

Gebet, das allgemeine, s. allgemeines Gebet.

Gebet des Herrn, s. Vaterunser.

Gebet der Juden, das tägliche, s. Thephilla.

Gebet der Kirche. Nach dem Vorbilde des göttlichen Weltheilandes (Joh. 17, 1 ff. Heb. 5, 7. u. s. w.) und nach dem Beispiele der ersten Christengemeinde (Apg. 12. 5.) sendet die Kirche gleichfalls unabläßig Gebete zu Gottes Thron hinauf. Wenn in dem gemeinsamen Gebete überhaupt schon eine wunderbare Kraft liegt (Matth. 18, 19. 20.): so muß um so mehr auf jenem Gebete ein großer Segen ruhen, welches die Kirche, der mystische Leib Christi, durch den Priester als ihren Repräsentanten für das Heil der ganzen Welt oder welches die ganze Gemeinde, Priester und Volk, als eine in heiliger Liebe mit Christo, ihrem Haupte, verbundene Christenschaar in allgemeinen und besonderen Anliegen Gott darbringt. Haec. vis Deo grata est. Tertull. apalog. c. 39. *Εἰ γὰρ ἑνὸς καὶ δευτέρȣ προσευχὴ τοσαύτην ἰσχὺν ἔχει, πόσῳ μᾶλλον ἥ τε τȣ̃ ἐπισκόπȣ καὶ πάσης τῆς ἐκκλησιιας.* Ignat. ad Ephesios c. 5. Vgl. Chrysost. homil. 2. de prophet. obscurit. und hom. 3. de incompreh. Dei natura. Leo M. Serm. 88 et 89. Den realen Inhalt dieses Gebetes bildet die Gedächtnißfeier des Opfertodes Christi in der hl. Messe, die als immerwährende Anbetung, als ein stetes Lob-, Dank- und Bittgebet zu Gott emporsteigt. So wie die Kirche ihrer Mission nach die Weltkirche ist und die Völker aller Zungen in ihrem Herzen trägt, so ist auch ihr Gebet seinem innersten Wesen nach ein allgemeines, ein alle Menschen und Stände umfassendes. 1 Timoth. 2, 1—4. Wenn auch die Kirche im hl. Meßopfer zunächst und ausdrücklich nur Derjenigen gedenkt, welche ihrer Gemeinschaft angehören: so wird in ihrem Gebete doch auch das Wohl des Ganzen wie des Einzelnen erfleht. Diese universelle Liebe der Kirche spricht sich überall in ihren Collecten, in dem allgemeinen Gebete, und vorzüglich in den am hl. Charfreitage üblichen Orationen aus. Nicht bloß die eigenen Angehörigen nach all' ihren Abstufungen von ihrem hierarchischen Oberhaupte hinab bis zu den Geringsten ihrer Diener, von den Großen dieser Erde bis zu dem ärmsten Bettler, sondern auch die durch Schisma oder Häresie von ihr Getrennten, die verblendeten Juden wie die bethörten Heiden werden an diesem großen Tage von ihr ausdrücklich der Barmherzigkeit und Vaterliebe Gottes empfohlen. So auch nimmt sie in ihrem Gebete auf alle Lagen und Bedürfnisse, alle Gefahren und Nöthen der Menschen Rücksicht. Auch in dieser Beziehung ist das Gebet der Kirche ein allgemeines. Außerdem ist dieses Gebet noch theils ein ordentliches, theils ein außerordentliches. Das Erstere bildet einen wesentlichen und integrirenden Bestandtheil ihres Cultus; es ist überall in denselben hineinverwebt; es ist der Spiegel ihres Lebens, der Ausdruck ihres Glaubens, ihrer Hoffnung und Liebe, ihrer innigen Gemeinschaft mit Christo, ihrer mütterlichen Theilnahme an dem Wohl und Wehe ihrer Kinder. Wie auch sollte die Kirche nicht täglich Gottes Huld und Gnade über Alle herabflehen, damit sie einst das ihnen verheißene Erbtheil erlangen? Alle bilden ja Einen Leib, sind Glieder dieses Leibes, und wenn Ein Glied leidet, so leiden Alle. In dem Gebet der Kirche drückt sich nun wieder diese enge Verbrüderung aller Glieder unter einander aus und es ist zugleich wie der treueste Abdruck so auch das kräftigste Beförderungsmittel dieser Gemeinschaft. In diesem Gebete prägt sich wie die Universalität so auch die Einheit der Kirche ab. „Publica est nobis et communis oratio, et quando oramus, non pro uno, sed pro toto populo oramus, quia totus populus unum sumus." Cyprian de orat. Wie Ein Geist, Eine Hoffnung in Einer Liebe, so auch Ein Gebet, Eine Bitte. Vgl. Ignat. ep. ad Magn. c. 7. Eine „communio precum" findet demnach unter den Gliedern der Kirche Statt. Mit der Ausschließung aus der Gemeinschaft der

Kirche durch die größere Excommunication geht indessen auch das Recht, an ihrem öffentlichen Gebete und dessen Früchten Theil zu nehmen, verloren. — Außer jenem ordentlichen Gebete der Kirche, welches ein sehr bedeutsames Moment in ihrer Liturgia sacra und spalmodica ausmacht und auf alle Lebensverhältnisse Rücksicht nimmt, in welchem sie zugleich mit Bezug auf den jedesmaligen Charakter des Festes und der Zeit für ihr eigenes Wachsthum und Gedeihen, für das Heil ihrer Kinder, Lebende und Abgeschiedene, wie für das Wohl der ganzen Welt Gottes mächtigen Schutz und Beistand erfleht, gibt es noch ein anderes außerordentliches, welches bei besonderen Veranlassungen zur Danksagung für überstandene Gefahren oder zur Abwendung schwerer Drangsale von dem Papste oder den Bischöfen, denen allein dieses Recht zusteht, angeordnet wird. Da die Kirche nach der Anweisung des hl. Paulus auch für Könige und alle Obrigkeiten Gebete darbringt, damit wir ein ruhiges und stilles Leben führen, da ferner ihre Schicksale vielfach in jene des Staates verschlungen sind, so fordert sie auch in wichtigen Angelegenheiten, welche das Staatswohl betreffen, ihre Gläubigen zu außerordentlichem Gebete auf. Nur muß auch hier die Anordnung solcher Gebete immer von den Bischöfen ausgehen. Vgl. die darauf bezügliche Constitution Benedicts XIV. in Bullar. M. T. XVI. p. 154. und Nicolai I. c. ad Bulgar. bei Harduin. coll. conc. T. V. p. 372. [Kraft.]

Gebet der Mohammedaner, das tägliche, s. Zalath.

Gebet im Namen Jesu. Da nur in Christo das Heil zu finden und kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben ist, wodurch wir selig werden sollen (Apg. 4, 12.); da Ein Mittler ist zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Christus Jesus (1 Tim. 2, 5.); da wir nur durch Ihn Zutritt haben zum Vater (Ephes. 2, 18.): so bringen wir auch mit Recht nur durch Ihn unsere Gebete Gott dem Allmächtigen dar und erwarten nur durch Ihn Erhörung und Gewährung unserer Bitten. Unser Gebet soll deßhalb auch nach des Herrn ausdrücklicher Aufforderung in Seinem Namen geschehen; und es wird uns die Erlangung alles dessen, um was wir den Vater in Jesu Namen bitten werden, zugesichert (Joh. 14, 13. 14. 16, 23. 24.). In Jesu Namen beten heißt also nichts anderes, als in unseren Gebeten nicht auf unsere Würdigkeit, sondern einzig und allein auf Jesum Christum als die lebendige Quelle unseres Heils, der durch Seinen Gehorsam unsere Erlösung bewirkt hat, vertrauen und Alles nur durch Seine Vermittlung in Kraft seiner Verdienste von Gott erwarten. Weil wir aber nur dann hoffen dürfen, Erhörung zu finden durch Christum, wenn wir nach Seiner Weisung und Anleitung beten, so heißt „im Namen Jesu beten" auch noch weiter im Geiste und in der Gesinnung Christi beten. Und nicht bloß die eigentlichen Bittgebete, sondern auch die Lobpreisungen und Danksagungen sollen im Namen Jesu geschehen (Col. 3, 17. Ephes. 5, 20.). So wie in Seinem Namen und durch Sein Verdienst alle Güter uns zuströmen, so auch soll durch Ihn unser Lob und Dank zu Gottes Thron emporsteigen, weil sie nur durch Ihn Werth erlangen und Gott wohlgefällig werden. Dasselbe gilt von den Gebeten, welche wir an die Heiligen richten, weil auch diesen nur durch Christum der Zutritt zum Vater offen steht, und auch sie nur durch Jesum Christum Gott bitten. Wir nehmen zu ihren Gebeten insofern unsere Zuflucht, als wir sie um ihre Fürsprache bei Christo anrufen, um durch Dessen Vermittlung auf ihre Fürbitte von Gott erhört zu werden. Conc. Trident. Sess. 25 de invoc. Sanct. Deßhalb bilden auch die Worte: „durch unsern Herrn Jesum Christum deinen Sohn," u. s. w. oder: „durch Christum unsern Herrn" die gewöhnliche Schlußformel aller Gebete. Sie sind ein feierliches Bekenntniß unseres Glaubens an das Mittleramt Jesu Christi, ein demüthiges Geständniß unserer Unwürdigkeit und zugleich ein Ausdruck des zuversichtlichsten Vertrauens auf die Verdienste Christi, wie nicht minder auf die Vaterhuld Gottes, der um seines Eingebornen willen uns Alles zu schenken geneigt ist. [Kraft.]

Gebet, vierzigstündiges. Der Ursprung dieser Gebetsweise reicht bis in die Mitte des 16ten Jahrhunderts hinauf. Die erste Anregung zu deren Einführung soll im Jahr 1556 von einem Manne aus dem Orden der Capuciner zu Mailand ausgegangen sein, um dadurch das Andenken an die 40 Stunden, welche Christus im Grabe ruhte, feierlich zu begehen. Bald nachher im J. 1560 bestätigte Papst Pius IV. die in Rom errichtete Bruderschaft „vom Gebete," welche sich die Aufgabe stellte, zum Andenken an die 40tägige Fasten des Herrn und zur Nachahmung des immerwährenden Gebetes in der ersten christlichen Kirche monatlich ein 40stündiges Gebet abzuhalten. Jedoch ist dabei nur von einer Umhertragung und nicht auch von einer Exposition des hochwürdigen Gutes die Rede. Im Jahre 1592 hat hierauf Clemens VIII. (s. d. A.) in der Bulle „Graves" zur friedlichen Beilegung der in Frankreich ausgebrochenen Unruhen und zur Abwendung der schweren Drangsale, welche der Kirche von Seiten der Häretiker und der Türken drohten, ein 40stündiges Gebet angeordnet. Die Vertheilung des Gebetes in den einzelnen Kirchen Rom's sollte so geschehen, daß die Andacht während des ganzen Jahres Tag und Nacht ohne Unterlaß fortwährte. Bald wurde auch die Aussetzung des Venerabile dabei gestattet. Nachdem mehrere Päpste Ablässe mit diesem Gebete verbunden hatten, ist dasselbe in sehr vielen Diöcesen eingeführt worden. Auch sollte es dem Andenken jener 40 Tage, welche Christus nach seiner Auferstehung noch hienieden verweilte, geweiht sein. Die Feier desselben war theils eine alljährlich an gewissen Tagen regelmäßig wiederkehrende, um Gottes Huld und Erbarmung über das christliche Volk herabzuflehen und durch diese feierliche Adoration die der ewigen Majestät zugefügten Unbilden zu sühnen, theils eine außerordentliche, welche bei besonderen Veranlassungen von den Bischöfen für ihre Diöcesen angeordnet wurde, um durch diese allgemeinen Gebete den gerechten Zorn Gottes über das entartete Geschlecht zu besänftigen und jene verheerenden Plagen, welche über das Land hereinbrachen, ferne zu halten, oder auch um dem Allgütigen für seinen gnädigen Schutz und die Errettung seines Volkes aus großer Gefahr den gerührtesten Dank darzubringen. Die Art und Weise, das Gebet abzuhalten, war jedoch verschieden. Bald wurde das Gebet auch während der Nachtzeit bis zur Vollzahl der 40 Stunden fortgesetzt; bald wurde es, um etwaigen Unordnungen vorzubeugen, nur am Tage, aber an drei nach einander folgenden Tagen gehalten; bald an drei nach einander folgenden Sonn- oder Festtagen; bald wurde es auf ein 12- oder 13stündiges Gebet beschränkt. — Besondere Erwähnung verdient noch *jenes 40stündige Gebet, welches vorzüglich in den Kirchen der Jesuiten an den drei dem Aschermittwoche vorhergehenden Fastnachtstagen* (s. d. A.) üblich war. Diese schöne Sitte verdankt ihren Ursprung dem hl. Philippus Neri, welcher an dem letzten dieser Tage einen feierlichen Bittgang zu den sieben Kirchen Roms unter großer Theilnahme des Volkes abhielt, und dem hl. Carl Borromäus, welcher auf der fünften mailändischen Provincialsynode festsetzte, daß die Gläubigen gerade in dieser Woche, welche sonst unter den größten Ausschweifungen zugebracht wird, um so eifriger dem Gebete obliegen sollten, und der überhaupt dieses 40stündige Gebet, zumal in wichtigen Anliegen und in Zeiten großer Betrübniß, durch heilsame Verordnungen zu fördern bemüht war. Nach dem Beispiele des hl. Carl führten nachher mehrere andere Bischöfe, besonders der Cardinal Paleotti, Erzbischof von Bologna, dieses Gebet in ihren Diöcesen ein. Papst Benedict XIV. bestätigte diesen frommen Gebrauch für den Kirchenstaat und verlieh Allen vollkommenen Ablaß, welche an dreien Tagen in der Woche nach Septuagesima oder Sexagesima oder an den drei Fastnachtstagen das hl. Sacrament, welches zur öffentlichen Verehrung ausgesetzt werde, besuchten und die hl. Sacramente der Buße und des Altars empfingen. Clemens XIII. dehnte nachher diesen Ablaß auf alle Kirchen der Christenheit aus. Das 40stündige Gebet ist

hier zugleich eine öffentliche Sühne und eine feierliche Abbitte für die oft höchst frivolen Belustigungen, welche an jenen Tagen stattzufinden pflegen. Nur wird überall in den oberhirtlichen Anordnungen dieses Gebetes auch eine würdevolle und solenne Abhaltung desselben eingeschärft. Vgl. Bullarium Magnum T. II. p. 34. und T. III. p. 24. Concil. Mediolan. V. p. I. c. 3. Conc. Mediol. IV. p. II. c. 4. Avenion. a. 1595 cap. 45 bei Harduin T. X. Benedicti XIV. Instit. 15 und 30. Bouvier über den Ablaß. Gavanti Thesaurus sacrorum rituum cum observationibus Merati P. II. Tit. 14., wo die von Clemens XI. erlassene Instruction über die Abhaltung des 40stündigen Gebetes abgedruckt ist. [Kraft.]

Gebetbücher, s. Andachtsbücher.

Gebetsformeln. Gebetsformel im weitesten Sinne kann man jedes Gebet nennen, welches der Betende nicht selbst, während des Betens oder betend, schafft, jedes Gebet also, welches, zu einer andern Zeit oder durch einen Dritten geschaffen, in bestimmten Worten ausgesprochen, von dem gerade Betenden wiederholt, gleichsam nachgebetet wird. In diesem Sinne müssen als Gebetsformeln gelten vor Allem die kirchlichen Gebete, welche mit der Feier des hl. Meßopfers, mit der Spendung der Sacramente, überhaupt mit der Liturgie verbunden sind. Indem der Liturge dieselben verrichtet, spricht er nicht selbstgeschaffene Gedanken, nicht selbstgebildete Worte aus, sondern Gedanken und Worte, welche, von der Kirche geschaffen und gebildet, ihm in dieser bestimmten Gestalt vorgelegt sind. Mithin ist das auf diese Weise verrichtete Gebet einem fertigen Gebete angepaßt, in eine fertige Form gleichsam eingegossen. Diese Form ist eben das vorliegende Kirchengebet, und somit erscheint dieses als Gebetsformel. — An die rein kirchlichen liturgischen Bücher — Meßbuch, Ritual, Benedictional ꝛc. — schließen sich die sog. Gebet- und Gesangbücher, Andachtsbücher, welche den einzelnen Gläubigen in die Hände gegeben werden, sowohl zum Gebrauche bei dem öffentlichen Gottesdienste als zum Privatgebrauche. Die in diesen Andachtsbüchern enthaltenen Gebete (auch Gesänge) sind eine zweite Classe von Gebetsformeln. Als Gebetsformeln müssen sie aus ganz demselben Grunde gelten, wie die reinen Kirchengebete. — In ausgezeichneter Weise kommt der Charakter einer Formel denjenigen unter diesen Gebeten zu, welche für regelmäßig wiederkehrende Zeiten und Verhältnisse eingerichtet und in mehr oder weniger stehende Formen gebracht sind. Dahin gehören die Morgen- und Abend- und Stunden-Gebete, die Tischgebete, das sog. allgemeine Gebet, die offene Schuld, die Erweckung von Reue und Leid, Glaube, Hoffnung und Liebe (wenn diese nicht bloßes Bekenntniß sind) u. dgl. — Endlich Gebetsformeln im engsten Sinne sind das Vaterunser, der englische Gruß, die Litanei und der Rosenkranz (wozu noch das Glaubensbekenntniß zu rechnen ist, wenn und in wiefern dasselbe ein Gebet ist). Diese Gebete sind Gebetsformeln im engsten Sinne, denn erstens sind sie nicht für bestimmte Zeiten, Feste, Verhältnisse eingerichtet, nicht mit bestimmter Liturgie verbunden, sondern völlig allgemein — Gebet schlechthin; zweitens näher der Inbegriff aller Intentionen, der mittelbaren wie der unmittelbaren, welche dem Gebete gegeben werden können, d. h. Alles, was und wie man, dankend, lobend und bittend, beten kann, ist den Grundlinien nach in den genannten Gebeten enthalten. Damit sind dieselben geeignet, jedem beliebigen oder möglichen Gebete als Vorlage, als Muster zu dienen, d. h. was immer Einer beten oder erbitten wolle, er kann sich der genannten Gebete bedienen, kann seine Gedanken in diesen bestimmten Worten aussprechen, in diese Form hineinlegen. Dem entsprechend ist drittens die Form der genannten Gebete ein für allemal festbestimmt und unabänderlich, womit sich ihre Bestimmung, als Gebetsformeln zu dienen, vollendet. (Wenn es scheint, es widerspreche dem eben Gesagten die Thatsache, daß es mehrere und unterschiedene Litaneien gibt, so ist zu erwiedern: 1) die Kirche bediene sich, streng genommen, nur einer Litanei, nämlich der — nicht ganz richtig —

sog. Allerheiligen-Litanei — an deren einmal festgestellten Form so streng festgehalten wird, daß die Jesuiten die Aufnahme des hl. Ignatius trotz aller Mühe, welche sie sich gaben, nicht erlangen konnten —; und 2) die Unterschiede der mehrfachen Litaneien berühren das Wesen in keiner Weise.) — Versuchen wir, die hiemit namhaft gemachten Gebetsformeln zu würdigen, so kann 1) vor Allem die Nothwendigkeit bestimmter und unveränderlicher Kirchengebete zur Feier des hl. Meßopfers, zur Spendung der Sacramente, zur gesammten Liturgie keinem Zweifel unterliegen. Wer hiebei wirkt, ist die Kirche; folglich muß es auch die Kirche sein, welche denkt und spricht; wie in Jenem, kann auch in Diesem der functionirende Liturge nur Organ der Kirche sein. Derjenige Liturge, welcher an den Kirchengebeten in der öffentlichen Liturgie Etwas verändert, setzt sich an die Stelle der Kirche, beträgt sich, als ob er nicht aus Christo durch die Kirche, sondern aus und durch sich selbst die Fähigkeit besäße, die hl. Geheimnisse zu verwalten, und beraubt sich eben dadurch dieser Fähigkeit; denn die Geheimnisse Christi kann doch wohl nur Derjenige verwalten, welcher von Christo dazu berufen, von der Kirche bestellt, dessen sich bewußt ist und in diesem Bewußtsein und nach demselben handelt (vgl. Trid. S. XXII. cap. 5. und Decr. de observ. et evit. in celebr. Missae. Sess. VII. can. 13 de Sacr. in gen.). — 2) Nicht geradezu als nothwendig, aber entschieden als nützlich, ja als kaum entbehrlich sind die übrigen Gebetsformularien, oder, wie wir genauer sagen müssen, die kirchlichen Gebetsformularien außer dem liturgischen Gebrauche zu erklären. Wir sagen: die kirchlichen Gebetsformularien (außer dem liturgischen Gebrauche); denn nur von solchen kann die Rede sein, wenn gefragt wird, was von den Gebetsformeln zu halten sei. Auf die selbstgemachten, von Privaten verfertigten Gebete, wie sie sich leider so zahlreich in den Gebetbüchern finden, kann jene Frage deßhalb hier nicht bezogen werden, weil es rein unmöglich wäre, sie im Allgemeinen zu beantworten, und dieß wiederum deßhalb, weil jene Gebete quantitativ zahllos, qualitativ unendlich unterschieden sind. Indessen wird die Würdigung der kirchlichen Gebetsformularien von selbst uns in den Stand setzen, ein Urtheil über die nichtkirchlichen abzugeben. Fragen wir also, wozu es nütze, daß die kirchlichen Gebete auch außer der Liturgie als Formularien gebraucht nachgebetet werden? Die Antwort wird sich schon zum Voraus leicht ergeben. Wie und weil es durch die Kirche allein ist, daß wir Gott erkennen, so ist es auch an ihrer Hand allein, daß wir im Stande sind, recht zu beten, denn das Gebet setzt vor Allem Erkenntniß Gottes voraus, und wir werden also dann, und nur dann recht beten, wenn wir mit der Kirche und so wie sie beten. Ein Blick auf die Kirchengebete bestätigt dieses Urtheil. Dieselben führen uns Gott vor Augen, wie er ist, stellen uns vor die göttliche Macht, Weisheit, Wahrhaftigkeit und Güte, dann das Verhältniß zwischen Gott und Welt: die Allwissenheit und Vorsehung, Heiligkeit und Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Gnade auf der einen, Erhebung und Fall, Pflicht und Schwäche, Sünde und Hilfsbedürftigkeit auf der andern Seite. Damit ist der Grund für das Gebet gelegt, der Grund für Dank, Lob und Bitte; für die Bitte um Erlangung des höchsten Gutes, um die Gnade des Sündennachlasses, der Stärke, der Gerechtigkeit und Heiligkeit rc., und zwar eine Bitte, die mit eben so viel Demuth als Vertrauen ausgesprochen wird. Das bildet den wesentlichen Inhalt und Charakter aller Kirchengebete. Beispielshalber mögen zwei hier stehen; 1) auf das Dreifaltigkeitsfest: „Allmächtiger, ewiger Gott! der du uns, deinen Dienern, verliehen hast, durch das Licht des Glaubens die Herrlichkeit der ewigen Dreifaltigkeit zu erkennen, und in der Macht der Majestät die Einheit anzubeten, wir bitten dich, daß wir durch das Verharren in diesem Glauben jederzeit von allen Widerwärtigkeiten bewahrt werden"; 2) auf den ersten Sonntag nach Pfingsten: „O Gott, der du die Stärke aller derer bist, die auf dich hoffen, erhöre gnädig unser Flehen, und weil die menschliche Schwachheit ohne dich

Nichts vermag, so verleihe uns die Hilfe deiner Gnade, daß wir in Erfüllung deiner Gebote dir mit unserem Willen und unseren Werken gefallen mögen." — Weil Gott als das höchste Gut erkannt, angebetet und angestrebt ist, so ist alles Andere, sind irdische Güter, Friede, Gesundheit, Wohlergehen Gegenstand der Bitte, lediglich um Gottes, um des ewigen Lebens willen. So heißt es z. B. am dritten Sonntag nach Pfingsten: „Gott, Beschützer derer, die auf dich vertrauen, Gott, ohne den Nichts stark, Nichts heilig ist, vervielfältige über uns deine Barmherzigkeit, damit wir unter deiner Leitung, unter deiner Führung so durch die zeitlichen Güter hindurchgehen, daß wir die ewigen nicht verlieren." Am vierten: „Wir bitten dich, o Herr, verleihe uns, daß der Weltlauf unter deiner Anordnung uns zum Heil und Frieden gelenkt werde, und deine Kirche sich einer ungestörten Andacht erfreuen möge." — Endlich enthält das Kirchengebet eine Intention, welche sich nicht auf das Dießseits beschränkt, sondern auch das Jenseits, auch die leidende und triumphirende Kirche umfaßt. Diese wird unter der ihr gebührenden Verehrung um Fürbitte angerufen, jene liebevoll durch Fürbitte unterstützt, wie es so schön ausgedrückt ist in folgendem Gebete: „Allmächtiger, ewiger Gott, der du über die Lebenden wie die Verstorbenen herrschest und dich Aller erbarmst, von welchen du vorausweißt, daß sie dir gehören werden durch Glauben und durch Werke: wir bitten dich demüthig, es mögen alle Jene, für welche zu beten wir uns vorgenommen, sei es, daß sie noch mit dem Fleische angethan im Dießseits weilen, sei es, daß das Jenseits sie, nach Ablegung des Fleisches, aufgenommen habe, auf die Fürbitte aller deiner Heiligen, durch die Milde deiner Barmherzigkeit Verzeihung aller ihrer Sünden erlangen." Damit ist das Gebet der Ausdruck allumfassender Liebe geworden und mithin so beschaffen, daß man hoffen darf, es werde von Gott gnädig angenommen werden. — Das ist Wesen und Beschaffenheit, Geist und Gestalt des kirchlichen Gebetes. Wer dieses sich zum Vorbild, zur Vorlage nimmt, wer mit der Kirche, in den Gedanken und Worten der Kirche betet, der betet recht, der dankt aus dem rechten Grunde, preist den wahren Gott und bittet um das wahrhaft Gute. Nehmen wir noch dazu, daß die vielen Kirchengebete Alles umfassen, was Gegenstand des Gebetes sein kann, alle Intention erschöpfen, welche dem Gebete überhaupt zu Grunde liegt: so dürfte kaum Anstand genommen werden, jedem Gebete den Werth abzusprechen, das nicht wenigstens der Widerschein eines Kirchengebetes ist, und ein verwerfendes Urtheil über alle Andachtsbücher auszusprechen, welche nicht Reflex der kirchlich-liturgischen Bücher, sondern selbstgeschaffene Producte ihrer Verfasser sind. Es ist doch gewiß nicht ohne Grund, daß Christus selbst ein Gebetsformular hinterlassen hat. Sicherlich wäre es nicht geschehen, wenn jedem Menschen so viel Einsicht und solche Gesinnung zugetraut werden könnte, als zur Verrichtung wahren, wirksamen Gebetes nöthig ist. — 3) Was hiemit von dem Kirchengebet im Allgemeinen gesagt worden, gilt speciell, ja in ausgezeichneter Weise von denjenigen Gebeten, welche wir oben Gebetsformeln im engsten Sinne genannt haben. Vor Allem ist hiebei der Gebrauch zu beachten, mit der Verrichtung genannter Gebete fast immer das Glaubensbekenntniß zu verbinden. Damit wird dem Gebete der rechte Grund gegeben; der im Glauben erkannte lebendige Gott ist es, zu dem wir beten. Dieser Gebrauch bedarf natürlicher Weise keiner Rechtfertigung, sondern nur der Empfehlung. Eben so wenig braucht etwas zur Rechtfertigung oder auch nur zur Erklärung des Vaterunsers und seines stehenden Gebrauches gesagt zu werden. Worüber wir Einiges zu bemerken haben, sind der englische Gruß, die Litanei und der Rosenkranz. — Die Litanei (wir haben die sog. Allerheiligen-Litanei als die ursprüngliche und das Vorbild aller andern im Auge) wendet sich zuerst an den dreifaltigen Gott mit der Bitte um Erhörung und Erbarmung; darauf an die Heiligen um ihre Fürsprache; hierauf wiederum an Gott mit der Bitte um erbarmende Gnade und Erhörung, und zwar

1) um Befreiung und Bewahrung vor dem Uebel. Diese Bitte vollzieht sich a) durch Zergliederung des Uebels, Vorstellung der vielfachen Momente, welche das Uebel ausmachen, b) durch Vergegenwärtigung dessen, was Gott zu unserem Heile gethan, womit die Bitte ausgesprochen ist, es möge alles dieses nicht umsonst geschehen sein. 2) Um Gewährung des Guten, welche Bitte sich eben so wie die vorige vollzieht, nämlich durch Vergegenwärtigung des vielen Einzelnen, worin das Eine Gute besteht oder wodurch das höchste Gut vermittelt wird. Hiebei wird nicht nur der Lebenden, sondern auch der Verstorbenen gedacht. Den Schluß des Ganzen bildet die Anrufung des Lammes Gottes, welches die Sünden der Welt hinwegnimmt, um Schonung, Erhörung und Erbarmung. Man sieht: die Litanei enthält 1) Alles, was den Inhalt des Gebetes bildet, und erschöpft 2) die Art und Weise, wie zu beten ist. Letzteres damit, daß sie den Betenden mitten in die Kirche hinein stellt und als lebendiges Glied des lebendigen kirchlichen Organismus beten läßt — ein Zweck, welcher durch Vorführung einmal aller Classen der verklärten Heiligen, mit namentlicher Aufführung der Hervorstechendsten unter diesen, sodann der einzelnen kirchlichen Stände auf Erden, durch Erwähnung der Seelen im Fegfeuer, und endlich durch die Form als solche erreicht wird, in wiefern diese auf Gemeinschaftlichkeit des Gebetes berechnet ist. Ebenso wird der Inhalt des Gebetes durch die oben bezeichnete Zergliederung der Begriffe bis ins Einzelne zu bestimmter Anschauung gebracht, so daß der Betende bestimmt und sicher weiß, was und um was er betet. — Das ist das Wesen der Litanei, und darin besteht ihre Vortrefflichkeit. Der Litanei tritt, auf gewisse Weise ergänzend, der Rosenkranz zur Seite. Der Rosenkranz ist mehr Betrachtung als Gebet. Indem er uns, unter steter Wiederholung des englischen Grußes, worin zuerst das Heil in Christo offenbar geworden ist, die Hauptmomente des Erlösungswerkes (die sog. Geheimnisse) vor Augen führt, weist er uns hin auf den Einen Grund, auf dem wir Gott besitzen und genießen, auf den Einen Mittler zwischen Gott und Menschen, ohne welchen keine Vereinigung dieser wäre, auf das Eine Werk, ohne welches keine Hilfe für uns ist. Aus solchem Grund erwachsen muß das Gebet, muß überhaupt das gelingen, was wir selbst, zur Rechtfertigung, wirken. Dem Angegebenen entsprechend hat sich der Gebrauch gebildet, Rosenkranz und Litanei so mit einander zu verbinden, daß diese jenem folgt. — Bekanntlich hat der Rosenkranz seine Gestalt der Bestimmung zu verdanken, Ersatz und Abbild des Psalteriums zu sein. Aber das so äußerlich Veranlaßte entspricht vollkommen dem Wesen: nur durch öftere Wiederholung der vorgeführten Momente des Erlösungswerkes, der sog. Geheimnisse, ist es, daß der Zweck des Rosenkranzes erreicht wird; und es wird nicht sonderlich viel erfordert zu der Einsicht, daß zehnmalige Wiederholung nicht zu viel sei. Welch große Menge von Betrachtungen knüpft sich von selbst an jedes dieser Geheimnisse, wenn man sie nur aufmerksam und denkend ins Auge faßt. Indessen gerade hier liegt auch Gefahr für die Beter des Rosenkranzes, wir meinen die Gefahr, in Gedankenlosigkeit zu fallen, die Worte auszusprechen, ohne die Wahrheit zu denken und zu würdigen. Es wäre Thorheit, diese Gefahr zu verkennen und Nichts zu thun, um ihr entgegenzuwirken. Auf der andern Seite aber ist es Uebereilung und Unrecht, um jenes Umstandes willen die ganze Andachtsweise zu verdammen oder doch wesentlich zu verändern. Es ist hier wie sonst: das einer Sache gefährliche Uebel setzt sich an das Beste dieser Sache an. — Mit der Rechtfertigung des Rosenkranzes ist schon auch im Allgemeinen die des englischen Grußes gegeben (s. d. Art. Ave Maria), sowie hinwiederum das Verständniß des letztern eine Rechtfertigung für jenen involvirt. Der Gebrauch des englischen Grußes in der Kirche hat seine Rechtfertigung 1) im Allgemeinen darin, daß es für uns nicht anders als förderlich sein kann, uns so oft als möglich die erste Offenbarung unseres Heils in Christo zu vergegenwärtigen. Dieß geschieht, indem wir die

seligste Jungfrau mit dem Gruße des Engels (und der Elisabeth) anreden. Aber nicht nur dieses. Indem wir uns jenen Gruß des Engels vergegenwärtigen, so stellt sich uns 2) ein Anblick dar, welcher mehr als irgend eine andere Anschauung, ohnehin mehr als jeder trockene Gedanke geeignet ist, uns einen klaren Begriff vom Bestand und Organismus des göttlichen Reiches zu geben und in uns den Wunsch zu wecken und das Bestreben zu erregen, demselben anzugehören und an seiner Herrlichkeit und Seligkeit Theil zu nehmen. Die aus Maria durch Gott geborenen, aus dem Glauben zur Demuth, Keuschheit ꝛc., kurz zur Liebe wiedergeborenen Menschen sind über die Erde, ja über sich selbst erhoben, stehen in Gemeinschaft mit den himmlischen seligen Geistern. — Maria ist die Repräsentantin aller Heiligen; indem wir also sie verehren und um ihre Fürbitte anrufen, so stehen wir 3) in Verbindung mit den Heiligen überhaupt; und erst hiemit, wie bereits bemerkt, vollendet sich unser Gebet. Durch Christum ist es, daß wir uns Gott nahen. Es ist aber billig, recht, ja nothwendig, daß wir hiebei in Gemeinschaft mit allen Jenen seien, welche in demselben Christo erlöst und beseligt, durch denselben Christum auf ewig mit Gott verbunden sind. — Hiemit sind die Grundgedanken angegeben, welche sich an den Gebrauch des englichen Grußes in der Kirche knüpfen, und mit denselben, hoffen wir, die Einsicht, die stehende Verbindung des englischen Grußes mit dem Vaterunser sei hinlänglich gerechtfertigt. Wenn endlich 4) der englische Gruß täglich dreimal zu bestimmten Stunden gebetet wird, so ist in diesem Gebrauche eine immerwährende ebenso schöne wie nützliche Erinnerung an die Vorschrift zu erblicken: „betet ohne Unterlaß." Fragt man, warum zu den festgesetzten Stunden gerade dieses, warum nicht ein anderes Gebet verrichtet werde, so ist entgegen zu fragen: warum sollte es denn ein anderes, warum nicht gerade dieses sein? Welches andere Gebet wäre geeigneter, uns bei dem schnellen Ablaufen der Stunden auf eben dieß, und dabei zugleich auf die bleibende Ewigkeit und das ewig Stehende hinzuweisen, als Dasjenige, welches, von allem Andern abgesehen, uns jene Stunde vor Augen führt, welche, die glücklichste unter allen Stunden, das Vorrecht hatte, die Fülle der Zeiten zu sein. (Vgl. hierzu den Art. Angelus Domini.) — Wer, über den allgemein kirchlichen Gebrauch hinausgehend, nach Abfluß jeder Stunde ein kurzes Gebet verrichtet, ist zu loben, jedoch auch an den alten Spruch zu erinnern: ora et labora, bete und arbeite, verbinde das Eine mit dem Andern. [Mattes.]

Gebhard II., Truchseß, apostasirter Erzbischof und Churfürst von Cöln. Während das Haus der Truchsessen nebst der Abtei Weingarten eine der kräftigsten Stützen des Katholicismus zur Zeit der Reformation in Oberschwaben bildete, sollte einer seiner Sprößlinge es versuchen, das Erzstift Cöln dem Protestantismus zu überantworten. Dieser Mann war Gebhard. Er stammte aus der Familie der damaligen Truchsessen, Barone von Waldburg, und wurde zwischen 1547 und 1548 geboren. Bei gereifteren Jahren bewogen ihn treffliche Anlagen und Vorliebe zum Studium, die berühmtesten Gelehrtenschulen zu besuchen. Er entschied sich für den geistlichen Stand und erhielt noch als Knabe im Jahre 1562 ein Canonicat, und von seinem Oheim, dem Cardinalbischof von Augsburg, Otto Truchseß, diesem um die katholische Kirche Teutschlands so hochverdienten Prälaten, Anweisung zu einem wahrhaft clericalischen Lebenswandel. Zum Abschlusse seiner Ausbildung besuchte er Rom, wo er sich während seines kurzen Aufenthaltes die Liebe des Papstes und seiner Cardinäle erwarb. Nach seiner Rückkehr nach Teutschland wurde er besonders durch die Verwendung seines Oheims Otto in den Clerus aufgenommen, wurde dann nacheinander Dompropst zu Augsburg, Domdechant in Straßburg und schon 1570 Domherr zu Cöln. In dieser altehrwürdigen Stadt, die in den letzten Zeiten des Mittelalters der Sitz theologischer Gelehrsamkeit gewesen war, hatte die Reformation bereits viele Anhänger gefunden, und selbst auf dem Stuhle des hl. Maternus saßen Männer,

wie Hermann, Graf von Wied (s. d. A.), welche die Neuerung beschützten und zu verbreiten suchten, und auch im Domcapitel fand diese fortwährend Anhänger. Als nun Salentin von Isenburg, um seinen Stamm nicht aussterben zu lassen, dem Churfürstenthum entsagt und mit päpstlicher Dispensation, da er die höhern Weihen noch nicht empfangen hatte, sich verehlicht hatte, mußte die neue Wahl eines Churfürsten vorgenommen werden. Zwei Männer galten als die würdigsten, nämlich Ernst, Herzog von Bayern, für den alle Fürsten, der Kaiser und selbst der Papst waren, und Gebhard Truchseß, der sich ungemein um diese Würde bewarb und namentlich die protestantisch-gesinnten Capitularen auf alle Weise für seine Person zu gewinnen wußte. Außerdem arbeitete auch der regierende Graf, Hermann Nüenar, ein eifriger Anhänger der Reformation, der bei einer etwaigen Wahl des Herzogs von Bayern Alles für die Ausrottung des Protestantismus im Churfürstenthum Cöln besorgte, für ihn, wußte jedoch bloß soviel durchzusetzen, daß sich für Beide Stimmengleichheit ergab. Gebhard nahm sogleich den erzbischöflichen Stuhl ein, während Ernst von Bayern an den Papst appellirte. Gleichwohl bestätigte Gregor XIII., wohl aus Rücksicht auf Otto Truchseß und in Anbetracht der von seinen Parteigängern vielgepriesenen Frömmigkeit Gebhards, die Wahl des Letztern, nur sollte dieser vor dem Churfürsten von Trier das Tridentinische Glaubensbekenntniß ablegen und den Religionsfrieden beschwören, was er auch bereitwillig that. So wurde Gebhard in seinem dreißigsten Jahre Churfürst von Cöln (1577). Die in einem Schreiben ausgesprochene Hoffnung des Papstes aber, daß Niemand eifriger als er die Sache der katholischen Kirche und des apostolischen Stuhles vertreten werde, erwies sich als eine nichtige. Gleiches Vertrauen wie der Papst setzte auch Kaiser Rudolph II. in ihn und ernannte ihn nebst Andern zu seinem Bevollmächtigten auf dem Congresse zu Cöln (Mai 1579), auf dem eine Aussöhnung der Niederlande mit Spanien erzielt werden sollte. „In dieser Eigenschaft, sagt Michaelis ab Isselt (de bello Coloniensi l. IV. nach meiner Cölnerausgabe von 1584 S. 9), erwies er sich entweder als wahren Katholiken oder aber als vollendeten Heuchler" (die Gründe hievon siehe ebendaselbst). Allein einmal auf den Leuchter gestellt, wußte er bald seine schwache Seite nicht mehr zu verbergen. Er gab sich dem Luxus hin, machte Schulden und stand bald bei der Menge in schlechtem Ruf und die ehrenrührigsten Gerüchte wurden über ihn in Umlauf gesetzt. Es läßt sich zwar nicht ermitteln, wie viel Wahres oder Falsches an ihnen ist; aber das scheint unwiderlegbar zu sein, daß er schon damals ein höchst unzüchtiges Leben führte. Um nun seinen befleckten Namen mit einem höhern Schimmer zu umgeben und die ihm zur Last gelegten Vergehen durch den Glanz einer hohen Würde zu bedecken, empfing er die Priesterweihe. Allein statt sich zu bessern, wandte er jetzt seine ganze Neigung einer einzigen Person zu, und diese war Agnes, Gräfin von Mansfeld, Canonissin zu Gerresheim im Bergischen. Sie war im Winter 1578 zum Besuche ihrer Schwester, der verehelichten Baronin von Kreiching, nach Cöln gekommen, wo sie sich längere Zeit aufhielt. Im folgenden Jahre kam auch ein italienischer Magiker Namens Scotus in diese Stadt und fand bei Gebhard gastliche Aufnahme. Dieser soll ihm zuerst in einem Hohlspiegel das Bild der Gräfin gezeigt haben. Wenn übrigens auch dieses bei der Menge Glauben fand, so ist doch gewiß, daß der Churfürst Agnes schon früher kennen gelernt hatte. Möglich ist es auch, daß man bei der bekannten Schwäche desselben ihn absichtlich in ein Liebesverhältniß mit der Gräfin zu verwickeln suchte, um ihn so für die Annahme und Durchführung der Reformation mürber zu machen. Im September desselben Jahres nun kam Agnes mit ihren Verwandten nach Brühl, wo auch der Churfürst gerade in seinem Palast wohnte. Es war Abend und die Fremden schlugen daher eine Einladung, zu ihm zu kommen, aus. Dagegen wurden sie am andern Tage an seine Tafel gezogen, und bei einem nach derselben veranstalteten Balle wurden bereits alle Schranken der Schamhaftigkeit

überschritten (multi inconditi gestus, multi lascivi aspectus, multi petulantes contactus hinc inde, sagt Isselt a. a. O. S. 13). Das Spiel dauerte bis in die tiefe Nacht hinein, und das Ende war, daß Gebhard die Gräfin den Rest derselben in seinem Schlafgemach behielt, nachdem er sie durch maßlose Liebeserklärungen für sich eingenommen hatte. Dasselbe geschah denn auch in den folgenden Nächten und wurde endlich durch die Dienerschaft, der man irrthümlich eine zu große Verschwiegenheit zugetraut hatte, verrathen. Nachdem ihre Verwandten abgereist waren, begab sich Agnes zu einem Besuche zu Hermann von Nüenar nach Mörs, wohin ihr bald auch der Churfürst folgte. Hierauf verfügte sich dieser nach Kaiserswerth, wo auch Agnes mehrere Wochen lang, den Augen der Welt verborgen, mit ihm lebte. Vom Winter 1579—1582 wohnte dann Agnes zu Bonn, und der Churfürst bezog nun häufiger, als er es sonst gewohnt gewesen war, sein Schloß Poppelsdorf bei Bonn und besuchte tagtäglich die Gräfin oder wurde von ihr besucht. Jetzt wurden alle zarten Rücksichten außer Acht gelassen und alle Welt sprach von dem bestehenden Concubinat. Was sollte nun der verblendete Churfürst thun? Das Verhältniß fortbestehen lassen und geistlicher Churfürst bleiben war unmöglich. Da sollte die ganze Sache eine schnelle Wendung nehmen. Das sündhafte Verhältniß war unterdessen auch den Brüdern der Gräfin bekannt geworden und hatte ihren Unmuth aufs Höchste gesteigert. Schnell entschlossen sie sich, den gordischen Knoten zu lösen, begaben sich zu Gebhard und fragten ihn: „wie er sich habe unterstehen können, eine Jungfrau aus einer so vornehmen Familie zu entehren" und drohten ihm nach heftigen Schmähungen, „wenn er nicht auf sein Bisthum verzichte und die an ihrer Schwester verübte Schmach durch eine christliche Ehe mit ihr abwälze, werden sie Maßregeln ergreifen, daß ein solcher Frevel nicht ungerächt bleibe." Der Churfürst sah sich in die Enge getrieben und gab in Gegenwart der Gräfin, ihrer Brüder und sonstiger Zeugen das Versprechen, ihrem Wunsche willfahren zu wollen. Dieses war Anfangs des Jahres 1582. In der That war Gebhard entschlossen, auf sein Erzbisthum zu verzichten. Allein jetzt bewiesen ihm seine calvinistischen Freunde, Graf von Solms und Hermann von Nüenar, daß sich Ehe und Priesterthum gemäß den Lehren des Evangeliums und den Reichsgesetzen wohl mit einander vertrügen. Indeß überzeugten den schwachen Prälaten die Liebkosungen der Gräfin mehr als das ganze Gerede seiner Freunde von der Wahrheit dieses Satzes, und so schien Aenderung der Religion als das sicherste Mittel, um zum Zwecke zu gelangen; jedoch sollte diese nicht sogleich, sondern gelegentlich erfolgen. Damit waren die Würfel gefallen und der Grund zu den Wirren gelegt, welche das Churfürstenthum zerrütten sollten. Den Protestanten wuchs der Muth und das Erste war; daß sie, Calvinisten und Lutheraner, obwohl sie kaum noch in bitterer Feindschaft mit einander gelebt hatten, sich mit der Bitte um Religionsfreiheit an den Magistrat der Stadt wandten (s. das Actenstück ins Lateinische übersetzt bei Isselt a. a. O. S. 17—22). Der Magistrat, fest entschlossen, keinen andern Cult als den katholischen zu dulden, verschob die Antwort auf eine günstigere Zeit, indem sonst im Augenblicke der Ausbruch von Unruhen zu befürchten stand, ließ aber sowohl die Bittsteller als die Unterschriebenen ins Gefängniß bringen, von wo aus sie sich verantworten sollten. Vergebens wandten sich jetzt die Protestanten an den Kaiser; auch von diesem erfolgte eine abschlägige Antwort. Ehe jedoch diese eintraf, ließ Hermann von Nüenar am 8. Juli und einigen darauf folgenden Sonntagen den calvinistischen Prediger Zacharias Ursinus in dem nahe gelegenen Maierhofe Mechtern, den er vom Domcapitel zu Lehen hatte, einen Gottesdienst halten, womit, wie ein Gerücht wollte, auch Gebhard einverstanden war. Der Magistrat traf Anstalten, die Bürger von der Theilnahme an demselben abzuhalten und ließ z. B. am Sonntag die Stadtthore schließen und am Montage Niemand herein, der nicht nachweisen konnte, daß er dem-

selben nicht angewohnt hatte. Auch das Domcapitel nahm diesen Gegenstand in Berathung. Allein je entschiedener man gegen die Neuerer auftrat, desto höher steigerte sich ihr Muth und ihre Erbitterung, und da Hermann von Nüenar Gewalt zu brauchen drohte und zu diesem Ende Reiterschaaren sammelte, ließ der Magistrat den Maierhof beschießen und so die Versammlung sprengen, zugleich aber auch das Domcapitel an seine Pflicht erinnern und dasselbe auffordern, in den Erzbischof zu dringen, daß er seinem Vasallen Solches verbiete. Auf die dringende Aufforderung des Domcapitels hin nun schrieb Gebhard, wahrscheinlich bloß zum Scheine, eine Versammlung nach Herrmühlheim aus. Hier erschienen die Abgeordneten des Capitels und forderten den Erzbischof, der unterdessen zu einem Besuch der Gräfin nach Bonn gereist war, jedoch später ankam, um beide Parteien zu hören, auf, die Interessen der katholischen Kirche zu wahren. Wirklich verbot der Erzbischof dem Grafen Hermann das Abhalten solcher Zusammenkünfte, und dieser versprach, sich zu fügen, jedoch nicht aus Furcht vor den Vorkehrungen des Magistrats, sondern aus Freundschaft zum Churfürsten. Da dann dieser zum Reichstage nach Augsburg abreisen sollte, hiezu aber wenig Lust zeigte, bevollmächtigte das Domcapitel den Chorbischof Herzog Friedrich von Sachsen-Lauenburg, einen eifrigen Katholiken, zu seinem Abgeordneten auf dem Reichstag. Gerne übernahm dieser die Mission zum großen Verdrusse Gebhards, der ihn fortan gründlich haßte. Der Magistrat hörte seinerseits nicht auf, durch energische Maßregeln das Umsichgreifen der neuen Lehre zu verhindern und verwies zu diesem Ende alle ihre Anhänger aus der Stadt; aber auch die Protestanten, der Verwendung der protestantischen Fürsten bei dem Senate von Cöln gewiß, versäumten nichts, um freie Uebung ihrer Religion zu erwirken. Da aber unterdessen das Gerücht, daß der Erzbischof seine Religion zu ändern beabsichtige, an Stärke gewann, so wandten sich die Protestanten mit einer Bittschrift um Freiheit ihres Cultus gerade an ihn (Isselt l. c. S. 36) und hatten sich abermals der Verwendung der protestantischen Fürsten zu erfreuen. Auf dem Reichstage selbst erschien der Churfürst nicht, sandte aber, um den Bestrebungen des Capitels das Gleichgewicht zu halten, mehrere protestantisch-gesinnte Abgeordnete dahin, mit der Instruction, auf Religionsfreiheit zu dringen und den Kirchenfürsten die Erlaubniß zu erwirken, ohne Verlust der Administration ihrer Güter zu heirathen. Dieß konnte jedoch nicht durchgesetzt werden. Im September ging dann der Reichstag auseinander und bald darauf begab sich auch Gebhard, nachdem er mehr Truppen als gewöhnlich um sich versammelt hatte, von Westphalen an den Rhein. Dem westphälischen Adel erklärte er, daß diese Truppenaushebung dem auswärtigen Feinde gelte; übrigens hege auch das Cölner Domcapitel feindliche Anschläge gegen ihn und forderte denselben zugleich auf, zu erklären, was er in diesem Falle zu thun gedenke, erhielt aber die unerfreuliche Antwort: „wenn er nach der Weise seiner Vorfahren regieren werde, werde ihm der Adel gerne Hilfe leisten; sollte er aber, wie das Gerücht gehe, sich verehelichen, so werde er ihm seinen Beistand entziehen." Zugleich beschwerte man sich in Westphalen über Vernachlässigung der bischöflichen Functionen, z. B. der Firmung u. s. w. Während der Erzbischof nun Bonn besetzte und befestigte und ebenso die nahegelegenen Städtchen, Dörfer und Schlösser militärisch besetzte, rüstete auch die Stadt Cöln zum Widerstand. Vergebens erklärte der Churfürst den Zünften zu Cöln den Zweck seiner Truppenaushebung, der Senat antwortete kräftig und entschieden. So mußte auch der Erzbischof an ernstliche Führung des Krieges denken. Da es ihm aber hiezu an Geld fehlte, so ließ er nächtlicher Weile die Pretiosen des Erzstiftes aus dem Schlosse Brühl, wo sie aufbewahrt wurden, wegnehmen und nach Bonn bringen. Am 2. December kamen Abgesandte des Capitels nach Bonn, um den Erzbischof wegen der über ihn ausgebreiteten Gerüchte, namentlich in Bezug auf Aenderung der Religion und Eingehung einer Ehe, zur Rede zu stellen. Lange harrten die

Abgeordneten auf eine Antwort und kamen endlich mit einer ganz unbestimmten Erklärung zurück. Unterdessen war auch die Kunde dieser Gerüchte nach Rom gedrungen und hatte Gregor XIII. veranlaßt, nachdem die Sache durch Commissäre in Teutschland untersucht worden war, an den Erzbischof zu schreiben (17. Nov. 1582) und sein Bedauern auszudrücken, daß er sich in seiner Person so fürchterlich getäuscht habe und ihn zur Rückkehr auf den Weg der Tugend aufzufordern. Allein dieses väterliche Schreiben machte keinen Eindruck mehr, ja der Erzbischof scheute sich nicht, in seinem Antwortsschreiben die ganze Schande seines sündhaften Lebens einzugestehen und zu erklären: „sein Amtseid verbinde ihn bloß zu dem, was er für seine Person — und das eben war protestantischer Grundsatz — in Schrift und Tradition finde, auch sei dort die Ehe den Bischöfen nicht verboten." Vergebens warnten ihn der Kaiser und die Churfürsten von Trier und Mainz. Am 13. Januar 1583 erschien von ihm eine Proclamation, worin er vollständige Gewissens- und Religionsfreiheit gewährte und erklärte, „wenn er eine Ehe eingehen werde, so dürfe ihm dieß Niemand als Verbrechen auslegen; denn nach seinem Tode oder seiner freiwilligen Abdankung soll sein Nachfolger das Kirchengut unverstümmelt zurückerhalten. Er denke nicht daran, dasselbe an seine Erben zu bringen, sondern verlange bloß so viel, als zum Unterhalt einer Familie nothwendig sei. Seine hauptsächlichste Absicht sei, daß der rechtmäßige Gebrauch der Sacramente stattfinden und die reine unverfälschte Lehre des Evangeliums verkündiget werden könne." Wenige Tage nach Veröffentlichung dieser Acte antwortete Gebhard auch dem kaiserlichen Gesandten, klagte, „wie es trotz seiner friedliebenden Regierung stets Menschen gebe, welche den Frieden stören, wie der Chorbischof Friederich, und wie er sich deßwegen mit Truppen versehen müsse; er sei indeß bereit, sich auf dem nächsten Reichstage zu verantworten und werde sich Mühe geben, thatsächlich zu beweisen, daß es für ihn nichts Heiligeres gebe, als sein Leben und alle seine Verhältnisse so einzurichten, daß die Ehre Gottes gemehrt, der Friede des Churfürstenthums und die alten Würden, Rechte und Privilegien der Diöcese gewahrt würden." Da sich der Kaiser mit dieser allgemeinen Erklärung nicht zufrieden stellte, erfolgte unter dem 21. Januar 1583 eine andere, worin er die Gründe, welche ihn zur Gewährung der Religionsfreiheit veranlaßten, auseinandersetzte, und die augsburgische Confession als die allein wahre erklärte. Diese übe er nicht bloß für seine Person, sondern wünsche dieselbe gegenüber den papistischen Irrthümern weiter zu verbreiten (Isselt a. a. O. S. 124 ff.). Während nun auf diese Weise die Grundfeste des Katholicismus im Erzstifte wankte, waren es das Domcapitel und der Rath zu Cöln, welche die Rechte desselben gegenüber der Neuerungssucht des Oberhirten mannhaft wahrten. Die katholisch-gesinnten Capitularen hielten mit den ausgezeichnetsten Priestern täglich Berathungen, wie den Planen des Erzbischofs am füglichsten entgegen gearbeitet werden könne; die Seele des Ganzen aber bildete der Chorbischof Friederich. Zugleich erklärten auch die nach Cöln berufenen Stände des Erzstiftes am 1. Februar 1583, daß die Neuerung und die Plane Gebhards den Verträgen, Bündnissen und Verordnungen der Diöcese zuwiderlaufen und sie jene in Allem unverletzt erhalten wissen wollten. Allein all' dieses beirrte Gebharden nicht im Geringsten mehr, sondern trieb ihn vielmehr zum raschen Handeln. In einer stillen Nacht ließ er die geheimsten und wichtigsten Papiere aus dem Archive zu Bonn hinwegnehmen, die bis jetzt nicht wieder aufgefunden worden sind, und was noch mehr war, sich am 2. Februar, an dem Tage, wo in Cöln die Stände auseinandergingen, durch Zacharias Ursinus in Bonn trauen. Dadurch gewann er sich die Freundschaft der protestantischen Fürsten, die ihm indeß nichts nützte. Durch diesen Schritt war aber auch die päpstliche Curie zum schnellen Einschreiten aufgefordert, und während noch die Unterhandlungen mit dem Kaiser betrieben wurden, erschien am 1. April eine Bulle, durch welche Gebhard gebannt und seiner

Stelle und Würde verlustig erklärt wurde (sie steht unter Anderm bei Isselt a. a. O. S. 227—31). Das Domcapitel wählte jetzt an seine Stelle seinen frühern Mitbewerber Ernst von Bayern. So hatte Gebhard seinen Eid als Priester und Erzbischof gebrochen, und es war nun ein Leichtes, auch den beschworenen Religionsfrieden zu verletzen. Vergebens verwendeten sich die protestantischen Churfürsten beim Kaiser für ihn; Sachsen jedoch war noch ehrlich genug — übrigens wohl bloß deßwegen, weil Gebhard den Calvinismus dem Lutherthume vorzog — ihm zu rathen, auf das Erzstift zu verzichten, so den Religionsfrieden zu wahren und gegen eine Abfindung das Erzstift abzutreten, womit auch der Kaiser ganz einverstanden war. Das aber wollte Gebhard durchaus nicht und so sollte das Wehe des Krieges den unheilvollen Streit entscheiden. Um den Sieg davontragen zu können, verpfändete er um den Preis kräftiger Hilfe das Erzstift an den Pfalzgrafen Johann Casimir, einen eifrigen Calvinisten. Nun wüthete in allen Theilen desselben die Furie des Krieges; schrecklich wurde es von den feindlichen Söldnern verheert, unter Gebhards Augen und sogar auf seinen Befehl wurden Kirchen und Klöster geplündert und die Katholiken mißhandelt; in Westphalen wurden sogar mehrere Geistliche genöthigt, sich zu verehelichen, um so die Schande ihres ehemaligen Oberhirten einigermaßen zu beschönigen (Isselt a. a. O. S. 265). Um diesem Unfug ein Ende zu machen und den Frieden wieder herzustellen, schritten auch spanisch-bayerische Truppen ein, und schon im Herbste desselben Jahres mußte sofort Casimir aus Mangel an Geld seine Truppen verabschieden; Gebhard selbst wurde jetzt von der Uebermacht nach Westphalen gedrängt, im September auf dem Reichstage zu Frankfurt in die Reichsacht erklärt und 1584 auch aus Westphalen getrieben. Er begab sich hierauf zu dem Prinzen von Oranien nach Holland und sandte seine Gemahlin nach England, um bei der „jungfräulichen" Königin Elisabeth Hilfe zu erflehen. Diese aber stand damals mit dem Grafen Leicester auf sehr vertrautem Fuße und befahl der Gräfin, als ihr ihre heimlichen Zusammenkünfte mit diesem ihrem Günstlinge bekannt wurden, das Inselreich zu verlassen. Gebhard zog dann mit ihr und drei gleichfalls abgesetzten Capitularen nach Straßburg und nahm in dem dortigen paritätischen Domcapitel Besitz von seiner Dechantenstelle, welche ihm von all' seinen Pfründen noch allein verblieben war. Seinen Ansprüchen um das Churfürstenthum entsagte er nicht und führte auch den Titel Churfürst fort. Er starb den 21. Mai 1601 und wurde von Agnes um einige Jahre überlebt. Um seine Person und die des Hermann von Wied dreht sich die Reformationsgeschichte vom Erzstifte Cöln (s. d. A.). Sein Nachfolger Ernst von Bayern war der geeignete Mann, die Wunden wieder zu heilen, welche demselben unter einem ausschweifenden, pflichtvergessenen Prälaten geschlagen worden waren. Quellen: Isselt a. a. O.; Gerhard von Kleinsorgen, Tagebuch von Gebhard Truchseß, Münster 1780. Beide waren Zeitgenossen Gebhards; Letzterer nahm sogar Theil an den damaligen Verhandlungen und ihre Angaben sind unwiderlegt geblieben. [Fehr.]

Gebot. Bei der Bestimmung des Begriffes „Gebot" drängt sich zunächst der negative Gegensatz des Verbotes auf. Dieser fällt im Allgemeinen mit dem sittlichen Gegensatze von Gutem und Bösem zusammen; dieses ist verboten, jenes geboten, was sich in den Worten des Psalmisten formulirt: „Weiche vom Bösen und thue Gutes." Ps. 34, 15. Das Böse kann nie und nimmer Gegenstand des Gebotes sein, sowie das Gute nicht Gegenstand eines Verbotes. Dieß gilt indessen nur von dem an und für sich Guten oder Bösen. Was sittlich indifferent ist und seine sittliche Qualität erst durch positive Gesetzesbestimmungen erhält, kann abwechselnd Gegenstand der gebietenden oder verbietenden Thätigkeit des Gesetzgebers sein, je nachdem die Umstände es erfordern. Es gibt sowohl in der physischen als moralischen Welt Dinge, welche mit der Veränderung der subjectiven Stellung zu ihnen in ihr gerades Gegentheil umschlagen. Das Gift, das

den gesunden Organismus aufreibt, heilt den Kranken; die Speise, die dem Gesunden förderlich ist, schadet dem Kranken. So muß der Arzt jenes ordiniren, dieses verbieten. Der Lebensbaum, von dessen Frucht der Mensch zu seiner positiven Befestigung hätte essen sollen, mußte ihm nach der Katastrophe verwehrt werden, weil er dem Gefallenen nicht mehr genützt, sondern vielmehr geschadet hätte. Gen. 3, 22. 24. Von diesem Gesichtspunct aus thut sich ein Gebiet auf, in welchem der Inhalt von Gebot und Verbot kein schlechthin fixirter, sondern ein fließender, der legislativen Oeconomie unterworfener ist. — Was das formelle Moment des Gebotes anlangt, so erscheint es als der positive Pol des Gesetzes, während das Verbot den negativen bildet. In einer Welt der Gegensätze entspricht jedem Gebot ein Verbot, und umgekehrt, mag dieß vom Gesetzgeber ausgesprochen sein, oder nicht. Es ist darum an und für sich gleichgiltig, ob das diese Gegensätze befassende Gesetz sich in der Form des Gebotes oder der des Verbotes ausspricht, indem das Gegentheil überall, wo die Gegensätze bestimmt auseinander getreten sind, sich von selbst versteht. Indessen können doch Verhältnisse obwalten, die es angemessener erscheinen lassen, die eine Form vor der andern zu wählen. So trat das göttliche Gesetz dem ersten Menschen in der verbietenden Form gegenüber, weil ihm das Gute nicht erst bedurfte geboten zu werden, als etwas, das er noch nicht besessen hätte. Das mag Pelagius behaupten, wir aber nehmen mit Augustin und der Kirche an, daß der Wille des Urmenschen in dem Gnadenbesitze des Guten war. Nur das von außen, aus der dämonischen Tiefe an ihn herantretende Böse hatte er durch einen sittlichen Freiheitsact zu negiren, und so factisch seinen Willen zu manifestiren, sich dem Bösen bleibend zu verschließen. Daraus ergibt sich, daß das göttliche Gesetz nur in der Form eines Verbotes sich an den Urmenschen wenden konnte. Bekanntlich unterscheidet sich das mosaische Gesetz von dem evangelischen durch seinen vorherrschend negativen Charakter, was gleichfalls seinen Grund in der göttlichen Oeconomie hat. Aber in die Verbote ward schon der Keim der Gebote hineingelegt, daher auch der Uebergang von dem alttestamentlichen Standpunct auf den neutestamentlichen nicht auf dem revolutionären Wege erfolgte, sondern durch organische Evolution. Eine sittliche Steigerung des gebietenden Factors im Gesetze, wie sie durch das christliche Princip hervorgerufen wurde, führt unmittelbar eine Vertiefung in der entgegengesetzten Richtung mit sich. Das christliche Princip drang bis auf die Wurzel des sittlichen Gegensatzes hinab; daher seine Verbote tiefer gehen, bis zur leisesten Regung des Bösen hinab, während seine Gebote in demselben Maße höher steigen und die alttestamentliche Stufe überschreiten, wie aus der Bergpredigt und andern Aeußerungen des Herrn klar hervorgeht. — Schreitet die Gesetzgebung zu einer höhern Lebensstufe fort, so fällt manches Verbot und manches Gebot, als für diese bedeutungslos, von selbst hinweg, wie z. B. das Verbot des Essens unreiner Thiere, das Händewaschen u. dgl. für den christlichen Standpunct. — Dem eben besprochenen Doppelgesichtspuncte, zufolge dessen das Gebot theils materiell, theils formell als Gegensatz des Verbotes gefaßt wurde, entspricht die Eintheilung der Gebote in große und kleine, in positive und negative. Das Eintheilungsprincip der ersteren Classe von Geboten liegt in ihrer relativen Bedeutsamkeit und Wichtigkeit für den religiös-sittlichen Endzweck. Der Heiland spricht von einem ersten und größten Gebot (Matth. 22, 38.), dem der Gottesliebe, welchem er das andere, das der Nächstenliebe, gleich setzt, sofern dasselbe zur Totalität des Gesetzes mitgehört und mit eine Bedingung ist zur Gesetzesgerechtigkeit und der daran geknüpften Befähigung zum Eintritt in's Gottesreich. Deut. 28, 1. vgl. Jos. 1, 7. 11, 15. Ps. 118, 6. Matth. 28, 20. Auch von kleinsten Geboten ist die Rede. Matth. 5, 19. Der Eintheilungsgrund der letztern Classe ruht auf einem mehr formellen Gesichtspunct. Im Decalog und in den Kirchengeboten stehen beide Formen nebeneinander. — Noch verdienen zur

schärferen Abgrenzung des vorliegenden Begriffes zwei Gegensätze eine kurze Erwähnung. Man stellt für's Erste die Begriffe Gesetz und Gebot (praeceptum = Befehl) sich gegenüber; die Differenz zwischen einem Gesetze und einem Gebote als solchem, sofern es nämlich nicht selbst eine (positive) Einzelbestimmung des Gesetzescodex ist, besteht darin, daß einerseits das Gesetz in dem amtlichen, das praeceptum simplex in dem persönlichen Willen des Gesetzgebers ruht, und daß andererseits jenes der Gemeinschaft, dieses Einzelpersonen ertheilt wird, was zur Folge hat, daß ersteres mit dem Tode des Gesetzgebers nicht erlischt, weil die Existenz der Gemeinschaft perennirt, wohl aber letzteres, das sich auch auf andere Personen nicht überträgt. Bedeutsamer, als dieser Gegensatz, ist der von Gebot und Rath, der in dem den „evangelischen Räthen" gewidmeten Artikel seine Erledigung findet. [Fuchs.]

Gebote Gottes, die zehn, s. Decalog.

Gebote der Kirche, die fünf. Mit der Schlüsselgewalt hat die Kirche zugleich eine legislative Macht von ihrem göttlichen Stifter empfangen, wie denn ihr auch schon als Societät das Recht zustehen muß, durch zweckdienliche Vorschriften ihren Haushalt zu ordnen und Jene, welche ihrem Verbande angehören, durch bindende Gesetze zu verpflichten (Matth. 18, 17. 18. 16, 19. Luc. 10, 16. Joh. 17, 18.). Von dieser Gewalt hat die Kirche gleich nach ihrer Gründung auch schon zur Förderung des Reiches Christi den weisesten Gebrauch gemacht. (Apg. 15, 28. 41. 16, 4. 20, 28.) Den Gläubigen hingegen liegt die heilige Verpflichtung ob, die von der Kirche kraft der von Christo ihr verliehenen Autorität erlassenen Gebote mit derselben Treue und Gewissenhaftigkeit zu beobachten, wie die Gebote Gottes (Matth. 18, 17. Luc. 10, 16. Hebr. 13, 17. 1 Petr. 6, 5. 2 Theff. 2, 14. 3, 6. Concil. Trident. Sess. 6. can. 20.). Ursprünglich wurzeln diese Gebote meistens in der apostolischen Ueberlieferung; sie haben sich aus dem Leben der Kirche wie von selbst herausgebildet und sind erst später, als der Eifer der Gläubigen erkaltete, von allgemeinen Concilien oder vom apostolischen Stuhle, dem Wächter der Kirchendisciplin, zu formellen Gesetzen erhoben worden. Die Handhabung und Aufrechthaltung der Kirchenzucht, die Regelung des kirchlich-religiösen Lebens und der gottesdienstlichen Feier mit Rücksicht auf die veränderten Zeitumstände bilden das Object dieser Gebote, die nichts anderes als das Wachsthum der Gläubigen in christlicher Gesinnung und die Erbauung des Leibes Christi bezwecken. Ungeachtet der Catechismus Romanus keines speciellen Formulares der Kirchengebote Erwähnung thut, so ist doch seit dem Concilium von Trient in den Volks-Katechismen nach dem Vorgange des Canisius eine besondere Hervorhebung der vorzüglicheren Kirchengebote allgemein üblich geworden, und zwar meistens in folgender Fassung und Reihenfolge: 1) Du sollst die aufgesetzten Feiertage halten; 2) du sollst alle Sonn- und Feiertage die hl. Messe mit Andacht hören; 3) du sollst die gebotenen Fasttage wie auch den Unterschied der Speise halten; 4) du sollst zum wenigsten Einmal im Jahre deinem verordneten Priester oder einem andern mit dessen Erlaubniß deine Sünden beichten; 5) du sollst das hochwürdigste Sacrament des Altars wenigstens Einmal im Jahre, nämlich um die österliche Zeit, empfangen. In mehreren Diöcesan-Katechismen werden das vierte und fünfte miteinander verbunden, und als fünftes Gebot wird dann beigefügt: „Du sollst zu verbotenen Zeiten keine Hochzeit halten." Der Cardinal Bellarmin fügt in seinem Katechismus auch noch das Gebot über den Zehnten hinzu. In den französischen Katechismen von Fleury, Pouget u. A. werden sechs Kirchengebote aufgezählt; der Inhalt ist übrigens in allen Katechismen derselbe. Ungeachtet die Erklärung dieser Gebote sich ganz passend an die katechetische Auslegung des dritten Gebotes im Decalog und an die Lehre vom Sacramente der Buße und des Altars anknüpfen läßt, jene über das Fasten hingegen in der Lehre über die guten Werke ohnehin zur Sprache kommen muß: so ist gleichwohl eine detaillirte Auf-

zählung und Behandlung derselben zur steten Anfrischung und Erneuerung des kirchlichen Bewußtseins wie zur genauern Kenntniß der den Gläubigen gegen die Kirche obliegenden Pflichten sehr angemessen. Ihrem Wesen nach enthalten die Kirchengebote nur eine weitere Ausführung und nähere Bestimmung der Gebote Gottes, besonders mit Rücksicht auf die Zeit, wann wir denselben genügen sollen. So ist das erste und zweite Kirchengebot nur eine auf apostolischer Ueberlieferung beruhende weitere Anwendung des göttlichen Gebotes über die Sabbatruhe auf die christliche Festfeier, indem jenes die Verpflichtung zur Beobachtung der von der Kirche angeordneten Feiertage einschärft, dieses die Anhörung des hl. Meßopfers als die heiligste Gottesverehrung und die würdigste Festfeier den Gläubigen zur Pflicht macht. Das dritte Kirchengebot, welches gleichfalls aus apostolischer Ueberlieferung hervorgegangen ist, bestimmt die Tage und Zeiten, sowie die Art und Weise des schon in den heiligen Schriften gebotenen und durch Christi Beispiel geheiligten Fastens, während das vierte und fünfte Kirchengebot, um der Lauigkeit des christlichen Volkes zu begegnen, den Empfang der hl. Sacramente der Buße und des Altars, welcher schon nach göttlichem Rechte den Gläubigen als Pflicht obliegt, in Hinsicht auf die Zeit, wann die Verpflichtung eintritt, wann und wie oft mindestens derselben entsprochen werden muß, näher festsetzen, sowie dieß im Concil. Lateran. IV. can. 21. und Conc. Trident. Sess. 14. can. 8 und 9 beschlossen wurde. In sofern nun die Kirchengebote eine genauere Erklärung der Gebote Gottes sind, findet ihre Auslegung im katechetischen Unterrichte unmittelbar nach dem Decaloge auch die geeignetste Stelle. [Kraft.]

Gebräuche, s. Ceremonie.

Gebrechen, als Hinderniß der Ordination, s. Irregularität.

Geburtstag der Heiligen und Martyrer, s. Dies fixa.

Gedalia, s. Godelia.

Gedeon oder **Gideon** (גִּדְעוֹן, LXX. *Γεδεών* Vulg. Gedeon), auch Jerubbaal (יְרֻבַּעַל, LXX. *Ἱεροβάαλ*) genannt, war der Sohn eines gewissen Joas aus dem Stamme Manasse in der Stadt Ophra, und wurde von Gott auserſehen, die Israeliten vom Drucke der Midianiten, unter dem sie bereits sieben Jahre geschmachtet hatten, wieder zu befreien. In Folge einer Engelerscheinung, die ihm seine Berufung kund that und seine Aufgabe vorhielt, zerstörte er zuerst die Heiligthümer des Baal und der Astarte in seiner Vaterstadt, und führte statt des Götzendienstes den Jehovadienst wieder ein (Richt. 6. 1—32.). Dann sammelte er eine große Anzahl von Kriegern theils aus seinem eigenen Stamme, theils aus den Stämmen Sebulon Aser und Naphtali und zog, nachdem ihm Jehova durch ein Wunderzeichen den gewissen Sieg verheißen hatte, dem Feinde entgegen. Gedeon hatte nämlich als Vorzeichen des Sieges verlangt, daß die von ihm auf die Tenne gelegte Wolle von Thau befeuchtet werde, ringsumher aber der Boden trocken bleibe, und dann umgekehrt, daß der Boden rings um die Wolle, nicht aber sie selbst, vom Thau benetzt werde, was beides auf die von ihm gewünschte Weise geschah (Richt. 6, 33—40.). Die Midianiten in Verbindung mit Amalekiten und Arabern hatten sich im Thal Isreel bei dem Hügel More gelagert und ihnen südlich gegenüber stund Gedeon mit dem Seinigen (Richt. 6, 33. 7, 1. 2.). Damit jedoch die Israeliten nicht der eigenen Macht und Ueberlegenheit, sondern der augenscheinlichen Hilfe Gottes den Sieg zuschreiben und ihm die Ehre geben möchten, entließ Gedeon nicht nur in Gemäßheit des Gesetzes Deut. 20, 2—9. die Muthlosen und Furchtsamen, 22,000 an der Zahl, sondern auch von den übrigen 10,000 noch alle bis auf 300. Von diesen erhielt jeder eine Posaune und eine brennende Fackel, die er in einem Kruge verbergen mußte, und so näherten sie sich bei Nacht in drei Abtheilungen an drei verschiedenen Stellen dem

midianitischen Lager. Dort angekommen, zerschlugen sie die Krüge, stießen in die Posaunen und riefen: „Schwert für Jehova und Gedeon," worauf die Feinde in große Bestürzung und Verwirrung geriethen, gegen einander selbst kämpften und in wilder Flucht davon eilten. Gedeon verfolgte sie, nahm die beiden midianitischen Fürsten Oreb und Seeb und bald darauf jenseits des Jordans auch die midianitischen Könige Sebah und Zalmunna gefangen und tödtete sie (Richt. 7, 2—8, 21.). Damit war die Macht der Midianiten auf immer gebrochen und Israel hatte Ruhe von äußeren Feinden vierzig Jahre lang (Richt. 8, 28.). Zum Danke für solche Rettung vom feindlichen Drucke wollten die Israeliten dem Gedeon die Königswürde übertragen; er nahm sie jedoch nicht an, weil Jehova König über Israel sei, sondern bat sich nur die den Midianiten abgenommenen goldenen Ohrenringe aus und ließ aus denselben ein Ephod verfertigen und es in seiner Vaterstadt aufstellen, wo sich sogleich ein gesetzwidriger Cult mit demselben verband, so daß der Retter Israels selbst ihm wieder zum Fallstrick wurde. Nach Besiegung der Midianiten hielt er sich in seiner Vaterstadt Ophra auf, erhielt siebenzig Söhne und starb in hohem Alter (Richt. 8, 22—32.). — Den Namen **Jerubbaal** erhielt Gedeon deßwegen, weil sein Vater auf die Vorwürfe, die man ihm wegen der Zerstörung des Baalscultus machte, antwortete: wenn er (Baal) ein Gott ist, so soll er selbst für sich streiten (Richt. 6, 31. 32.). Die Einwendungen, die von Seite der rationalistischen Auslegung gegen die obenerwähnte Engelerscheinung und den wunderbaren Thau gerichtet worden sind (vgl. **Bauer**, Mythologie des A. und N. B. II. 27 ff. — **Studer**, das Buch der Richter &c. S. 440), scheinen hier keiner besondern Besprechung und Widerlegung werth zu sein. Die von Gedeon angewandte Kriegslist (Richt. 7, 16 ff.) ist auch anderwärts nicht ohne Beispiele (vgl. Winer Realw. I. 501). Was unter dem Ephod gemeint sei, welches Gedeon verfertigen ließ, ist unter den Gelehrten streitig; schwerlich irgend ein Bild, wie Gesenius (Thes. s. v.) u. A. glauben (dagegen ist der Sprachgebrauch), sondern ohne Zweifel eine Nachbildung des hohepriesterlichen Ephod (s. d. Art. **Ephod**) und es handelt sich dann um einen gesetzwidrigen Cult, der zwar Jehovacult sein sollte, bald aber den Charakter förmlichen Götzendienstes annahm (vgl. **Bertheau**, das Buch der Richter. S. 137 ff.), daher die tadelnden Ausdrücke, womit das Buch der Richter von ihm redet. [Welte.]

Gefährde-Eid, s. **Calumnien-Eid**.

Gefährten Mohammeds. Zu den Gefährten Mohammeds, welche den Ehrennamen **Asbab-ar-rasul** (أصحاب الرسول, d. i. **Gefährten des Gesandten**) führen, werden von den Mohammedanern im weitesten Sinne alle diejenigen gerechnet, welche den Propheten gesehen und, wenn auch nur eine kurze Zeit, in seiner Gesellschaft zugebracht d. h. einen Feldzug oder eine Wallfahrt mit ihm gemacht haben (cf. Abulfedae Annales Muslemici. T. I. pag. 197); im engeren Sinne aber seine Bundes- und Fluchtgenossen, jene aus Medina, diese aus Mekka, bekannt unter dem Namen: **Ansar** und **Mohadscherun** (s. d. A.); und im engsten Sinne nur acht Personen, mit welchen er vertrauten Umgang gepflogen hatte, nämlich: sein Weib Aïscha, die drei ersten Kaliphen Abubeker, Omar und Osman, dann Talha und Zobair, beide aus der Zahl der sechs Männer, welche Omar kurz vor seinem Tode bestimmte, daß sie unter sich seinen Nachfolger im Kaliphate wählen sollten (vgl. O. v. **Platen**, Geschichte der Tödtung Omars. S. 8 und 23), ferner Moawia, der Statthalter Syriens und Nachfolger Ali's im Kaliphate (s. Ali), endlich Amru, der Eroberer Aegyptens (cf. de Sacy, Chrestomathie arabe. Paris, 1806. T. II. p. 97). Diese Gefährten werden von den Muselmännern sehr hoch gehalten, sind gleich dem Mohammed selbst in ihr Freitagsgebet aufgenommen (s. d. Art. Freitag bei den Moh.), und

in religiöser Hinsicht unter Anderem besonders insofern merkwürdig, als einige von ihnen als Schreiber Mohammeds mehrere seiner sogenannten Offenbarungen aufschrieben, und andere dieselben bloß vom Hören im Gedächtniß behielten, so daß Aubeker nach Mohammeds Tod aus diesen beiden Quellen den Koran zusammen stellte (s. Aubeker), und als auch aus ihrem Munde die Sonna oder die Ueberlieferung von religiösen Aussprüchen und Handlungen Mohammeds, welche nicht im Karon enthalten sind, geschöpft wurde oder darauf zurückgeführt wird. Als die vorzüglichste Auctorität unter ihnen wurde jedoch die Aïscha angesehen, da die Aussagen der übrigen in diesen Dingen erst durch ihre Bestätigung vollen Glauben erhielten (s. Aïscha). [Wetzer.]

Gefallene, s. Abgefallene.

Gefangenschaft, babylonische, s. Exil.

Gefängniß, Gefängnisse, frühere Mitaufsicht der Kirche über dieselben. Die älteste Art von Gefängnissen waren bei den Hebräern wasserleere Cisternen (בּוֹר) 1 Mos. 37, 22. Jerem. 38, 6. Zach. 9, 11; eigene Gefängnisse (מִשְׁמָר, כֶּלֶא, בֵּית כֶּלֶא) aber befanden sich später an den Thoren, wo die Gerichte gehalten wurden (Jerem. 20, 2.) oder in den Wachthäusern an den Palästen der Könige, oder in den Häusern des Obersten der Leibwache, der zugleich Vollzieher der richterlichen Urtheile war. Die Gefangenen wurden mit Ketten gefesselt (Richt. 16, 21. Jerem. 40, 1.), zur Zeit der römischen Herrschaft mit einer oder mit beiden Händen an die sie bewachenden Soldaten (Apg. 12, 4. 21, 33.) oder auch mit den Füßen an einen hölzernen Block (nervus) (Job 13, 27. 33, 11. Apg. 16, 24.) gespannt. Diese Gefängnisse dienten ursprünglich nicht etwa als Straforte, indem das ganze mosaische Gesetz Gefängniß als Strafe nicht kennt, sondern vielmehr nur zur Aufbewahrung eines Schuldigen bis zur richterlichen Entscheidung und bildeten daher auch die Gefängnisse nicht eigene abgesonderte Gebäude, sondern befanden sich als Gemächer an den oben genannten Gebäuden. Unter den spätern Königen wurde allerdings Gefängniß auch als Strafe verhängt, weniger nach dem Gesetze, als nach Herrscherwillkür, besonders gegen mißliebige Propheten; so gegen Jeremias (Jer. 20, 2. 32, 2. 37, 15. 2 Chron. 16, 10. Matth. 11, 2.); zur Zeit Christi angewendet in religiösen Dingen (Apg. 5, 18. und andern Stellen der Apg.) und in Schuldsachen (Matth. 18, 30.) (Siehe Winer, bibl. Reallex. Michaelis, mos. Recht Bd. V. Pastoret, Moyse considéré comme législat. et moraliste pag. 371—377). — Bei den Römern galt als Grundsatz: Carcer ad continendos homines, non ad puniendos haberi debet. Zur Zeit der Verfolgungen des Christenthums waren daher die Gefängnisse oft dicht gefüllt mit Christen, welche für die richterlichen Verhöre aufbewahrt wurden. Hiedurch wurden dieselben natürlich Schauplätze der entgegengesetztesten Erscheinungen, neben gemeinen Verbrechern Personen jeden Standes, Alters und Geschlechtes, die in sanften wie heroischen Tugenden glänzten, ausgezeichnet in Treue und Gehorsam gegen Gott, Standhaftigkeit und wechselseitiger Liebe zu einander, welche oft die rührendsten Auftritte herbeiführte, wenn die Christen die gefangenen Mitbrüder besuchten, um sie zu trösten, zu erquicken und mit ihnen zu beten (Fleury, moeurs des chretiens pag. 70—73). Seit durch Constantins Uebertritt zum Christenthum die Kirche, frei von Verfolgung und Druck, ungehemmt ihre Wirksamkeit über alle Verhältnisse des gesellschaftlichen Lebens ausbreiten konnte und selbst mildernd auf den Geist der bürgerlichen Gesetzgebung einwirkte, haben die Kaiser ihr eine Mitaufsicht über die Gefängnisse übertragen, um dadurch die Richter und Gefangenwärter zu controliren und eine humane und milde Behandlung der Gefangenen sicher zu stellen. Schon unter Kaiser Honorius, einem Sohne des Theodosius, der ein Gesetz erließ, daß jeden Sonn=

tag der Richter sich die Gefangenen vorführen lassen müsse, um sich zu überzeugen, ob sie human behandelt, ihnen die gehörige Nahrung gereicht und das für die Gesundheit nöthige Bad besorgt werde, ist den Bischöfen die Wachsamkeit über die Richter selbst übertragen, damit sie diese an jene ihre Pflichten erinnern. (Non deerit antistitum christianae religionis cura laudabilis, quae ad observationem constituti judicis hanc ingeret admonitionem. Cod. Justin. lib. I. lit. 4 de episcop. audientia.) Kaiser **Justinian** erließ dann (529) ein Gesetz, daß die Bischöfe jeden Mittwoch und Freitag der Woche die Gefangenen besuchen und sich um die Ursache ihrer Einkerkerung erkundigen sollen; daß sie dann, die Gefangenen mögen sein wer sie wollen und weßhalb auch immer eingesetzt sein, die städtischen Behörden an ihre Pflicht in Betreff humaner Behandlung der Gefangenen erinnern und die hierin Säumigen dem Kaiser anzeigen sollen. (L. cit.) Dieselbe Anordnung der Mitaufsicht bestand auch im Abendlande. Eine Synode zu **Orleans** (vom Jahre 549) verordnet (can. 20) — ut qui pro quibuscunque culpis in carceribus deputantur, ab archidiacono seu a praeposito ecclesiae singulis diebus dominicis requirantur: ut necessitas vinctorum secundum praeceptum divinum misericorditer sublevetur, atque a pontifice instituta fideli et diligenti persona, quae necessaria provideat, competens eis victus de domo ecclesiae tribuatur (Harduin coll. concill. tom. II. pag. 1447). Diese für das leibliche und geistige Wohl der Gefangenen so segensreich wirkende Mitaufsicht der Kirche über die Gefängnisse dauerte das ganze Mittelalter hindurch und in einzelnen Ländern noch bis in neuere Zeiten herein. Der hl. **Carl Barromäus** hat auf zwei Synoden zu Mailand ganz vortreffliche Anweisungen für die Ausübung jener Mitaufsicht über die Gefängnisse gegeben. Die Bischöfe sollen, heißt es hier, den Inspectoren und Wärtern der Gefängnisse eine Taxe vorschreiben, über welche sie nicht hinaus von den Gefangenen für Aufenthalt und Nahrung fordern dürfen; dann sollen sie sorgen dafür, daß es den Gefangenen auf Verlangen auch gestattet sei, von auswärts sich die Kost bringen zu lassen, ohne daß sie deßwegen von den Gefangenwärtern härter behandelt, in schlechtere Zimmer gesetzt werden dürfen. Sie haben zu sorgen, daß den Gefangenen alle ihre Kleider und Effecten gehörig verschlossen aufbewahrt und bei ihrer Entlassung unversehrt ausgehändigt werden. Nebstdem muß der Bischof durch geeignete Personen die Gefangenen einmal wöchentlich besuchen lassen, und finden sie, daß solche vielleicht hart behandelt werden, so ist dem Bischofe davon Anzeige zu machen, der sodann Abhilfe ermitteln wird. Schließlich sollen die Bischöfe auch Männer ernennen, welche hilfsbedürftige Gefangene unentgeltlich vor Gericht vertheidigen (Harduin coll. concill. tom. X. p. 678). Noch ausführlicher handelt darüber derselbe große Erzbischof auf der Synode vom Jahre 1579; der vom Bischofe beauftragte Geistliche soll sich immerfort, selbst zweimal die Woche, im Gefängnisse erkundigen, quae illorum cura adhibeatur, cum in primis ad animae salutem, tum etiam ad corporis sustentationem; er soll die Gefangenen fragen, ob sie etwa hart behandelt werden, dann aber auch die Gefangenwärter, um zu erfahren, ob in dem Betragen der Gefangenen selbst Sträfliches zu bessern sei, um sie zu belehren und zurechtzuweisen. — Solcher Art war die Mitaufsicht der Kirche über die Gefängnisse. Sicherlich wäre es im Interesse der Humanität und der Sittlichkeit zu wünschen, daß eine zeitgemäße Theilnahme an der Beaufsichtigung der Gefängnisse der Kirche wiedergegeben würde. [Marx.]

Gefängnißstrafen, kirchliche. Unter die verschiedenen Strafen, welche der geistliche Richter nach dem canonischen Rechte gegen Geistliche verhängen kann, gehört auch Gefängnißstrafe. Nicht allein konnte derselbe einen Angeklagten festsetzen lassen, um ihn bis zur richterlichen Entscheidung in Gewahrsam zu halten, sondern konnte auch Gefängniß als Strafe zuerkennen. Daher schreibt denn eine englische Synode (1261) vor, jeder Bischof solle ein oder zwei Gefängnisse

(carceres) in seiner Diöcese haben für verbrecherische Geistliche, die auf der That ergriffen oder eines Verbrechens überwiesen worden seien (Harduin. concill. tom. VII. p. 545). Obgleich nämlich, sagt das canonische Recht, das Gefängniß ursprünglich angeordnet sei zum Aufbewahren von Schuldigen (bis zur richterlichen Sentenz), und nicht zur Strafe, so könnten dennoch die Bischöfe ihnen untergebenen Geistlichen, die ihr Verbrechen eingestanden oder desselben überwiesen worden seien, nach Erwägung der Größe des Verbrechens, der Person und anderer Umstände entweder zu ewigem oder zeitweiligem Gefängnisse verurtheilen (In Sexto c. 3 de poenis). Zuweilen wurde zu dieser Strafe noch Fasten bei Wasser und Brod hinzugefügt (carcer sine vel cum carena). Für den Fall, daß ein Geistlicher in's Gefängniß gesetzt wird, um sich seiner für die gerichtliche Untersuchung zu versichern, gibt das Concil. Trid. die Weisung, daß der Gefangene nach Maßgabe seines Vergehens und seiner Person in loco decenti festgesetzt werde (Sess. XXV. c. 6 de ref.). In älterer Zeit war statt dieser Strafe die Verstoßung in ein Kloster (detrusio in monast. s. Klosterverweisung) üblich. Das canonische Recht hat keine speciellen Fälle angegeben, in denen diese Strafe eintreten soll, sondern gibt nur allgemeine Criterien und überläßt die Anwendung dem klugen Ermessen des geistlichen Richters. Es heißt nämlich, wenn ein Geistlicher schwere Verbrechen begangen habe, so daß, wenn er Laie wäre, die Todesstrafe verhängt würde, ein solcher zu ewigem Gefängnisse verurtheilt werden solle. Dann trat diese Strafe an die Stelle der Auslieferung an den weltlichen Arm. Dann heißt des wieder, daß diese Strafe angewendet werden solle, wenn Geistliche unverbesserlich seien, wenn sie schon früher bestraft worden und sich als verhärtet im Laster erwiesen. Einmal ist auch speciell ein falsarius als in perpetuum carcerem includendus bezeichnet. Als Zweck der Strafe wird endlich angegeben: damit dem Verbrecher die Gelegenheit abgeschnitten werde zu ferneren Verbrechen, damit das Aergerniß beim Volke gehoben, dem beleidigten Sittlichkeitsgefühle Genugthuung gegeben werde und der Gestrafte durch Buße sein Seelenheil rette. Im Wesentlichen sind diese Grundsätze des canonischen Rechtes von den Protestanten beibehalten worden und haben noch bis in das vorige Jahrhundert die Consistorien jene Strafe verhängt. Mit den geistlichen Gerichten ist danach allerdings auch die Strafe in Abgang gekommen (Gibert, corp. jur. can. tom. III. tract. de judiciis — de poenis. De incarcerat. cleric. dissert. Joh. Gaertner. Altorfii 1715). Vgl. übrigens hierzu den Art. Correctionsanstalten, geistliche. [Marx.]

Gefühl ist eine der Hauptseiten des menschlichen Wesens und steht ebenso vermittelnd zwischen der Leiblichkeit und dem Geiste einerseits, als andererseits innerhalb des Geistes zwischen den Grundkräften desselben. Das Gefühl, die Empfindung bildet die Brücke zwischen der objectiven Außenwelt und der subjectiven Innenwelt und den Brennpunct, in welchem beide außereinander liegende Welten in Eins zusammenfließen. Diese Einheit ist zunächst nur eine unmittelbare und so noch von Dunkel umhüllt; erst mit dem aufleuchtenden Strahl des Selbstbewußtseins gelangt sie zur Vermittlung und zum mehr oder minder klaren und bestimmten Innewerden ihrer selbst. Die von der Außenwelt kommenden Sinneseindrücke pflegen in der innern Welt einen Wechsel von Zuständen hervorzurufen, der im Gefühl seine Einheit findet. Wie alle Sinnesempfindungen in einen innern Gesammtsinn zu einer Totalempfindung zusammengehen, so concentriren sich all' die wechselnden Zustände der geistigen Welt im Gefühle und kündigen sich als verschiedene Affectionen des Geistes an. Mit dieser Bestimmung betreten wir das eigentliche Gebiet des Gefühls in seinem Unterschiede von der Empfindung, mit der dasselbe in einer allgemeineren, minder scharfen Fassung zusammenfällt. Das Gefühl nimmt auf dem Gebiete des Geistes eine mittlere und vermittelnde Stellung zwischen dem Erkenntnißvermögen und dem Begehrungs-

vermögen, der Intelligenz und dem Willen ein, und bildet mit ihnen die Trias der geistigen Grundkräfte des Menschen. Was vorerst das Verhältniß des Gefühls zur Intelligenz betrifft, so ist dasselbe um so schwerer zu bestimmen, als die psychologische Frage, trotz ihrer vielfachen Erörterung, sich zur Stunde noch in der Schwebe befindet, die Frage nämlich, ob die Vernunft ihren geistigen Inhalt, namentlich den religiös-sittlichen, vom Gefühl erhalte, oder ob das Umgekehrte der Fall sei. Wie uns scheint, stehen die beiden geistigen Kräfte und Gebiete, als Glieder eines organischen Ganzen, im Verhältniß eines wechselseitigen Gebens und Empfangens; nur eine atomistisch-äußerliche Anschauung kann ausschließlich an eines der beiden Ende jener Alternative sich anklammern wollen. Ebenso greifen die Sphären des Willens und des Gefühls vielfach ineinander ein; bekannt ist der große Einfluß, den die Gefühlsstimmungen und die mit ihnen zusammenhängenden Motive auf die Willensbestimmungen ausüben, und die minder große Abhängigkeit, in der die Vernunftideen in ihrer Wirksamkeit auf die Willensthätigkeit von der Vermittlung der Gefühle stehen. — Hat sich im Bisherigen der specifische Begriff des Gefühls zugleich mit der eigenthümlichen Stellung desselben im Geistesorganismus aufgeschlossen, so wird die weitere Erörterung den innern Reichthum der Gefühlswelt sowohl nach der subjectiven als der objectiven Seite hin darzulegen haben. Der geistige Inhalt, den das Gefühl theils ursprünglich besitzt, theils von außen sich aneignet, bildet die innere Fülle desselben, die ihre bunte, reiche Farbenpracht dadurch erhält, daß der von jenem Inhalt ausgehende Eindruck sich in verschiedenartigen Fühlungen und Stimmungen bricht, je nachdem das individuelle Selbstgefühl sich so oder anders von demselben angesprochen findet und empfindet. Fassen wir zunächst die subjective Seite der Gefühlswelt ins Auge, so gewahren wir, daß nach dieser Richtung hin die Gefühle der Lust und der Unlust als die Hauptgestalten und Grundtöne hervortreten und abwechselnd dieselbe beherrschen, je nachdem das individuelle Wohl oder Wehe ins Spiel kommt und das Selbst sich in seinem innern Lebenscentrum abgestoßen oder angezogen, angenehm oder widrig berührt findet. Nach Maßgabe des einen oder andern Falles erfolgt Beifall oder Mißbilligung, und in weiterer Entfaltung der Gefühlsstimmungen bildet sich die entsprechende Doppelreihe von Freude und Trauer, von Friede und Unfriede, Ruhe und Unruhe, Heiterkeit und Trübsinn, Fröhlichkeit und Beklommenheit, Liebe und Haß, Wohlwollen und Abneigung u. dgl. Diese Gefühle entwickeln sich in verschiedenen Graden der Intensität, von der völligen Erschlaffung an bis zur höchsten Erregung. Aber nicht bloß nach ihren Spannungsgraden sind die Gefühle unterschieden, sie unterscheiden sich auch nach Lichtgraden. Es gibt Gefühlsstimmungen, über deren Warum und Woher man weder sich noch Andern Rechenschaft geben kann. Ebenso hat der Inhalt des Gefühls oft eine Tiefe, eine Fülle, die in dem Maße wächst, als man sie zu erschöpfen sich müht. Mit diesem Satz sind wir bereits zur objectiven Seite der Gefühlswelt hinübergetreten, in deren unendlichen Tiefen sich die Ideen des Wahren und Schönen, des Guten und Göttlichen abspiegeln und den Stoff darbieten, in welchem die intellectuellen, ästhetischen, moralischen und religiösen Gefühle weben und walten. Dieses Weben ist anfänglich nur ein dunkles, sich nicht klar bewußtes, bis es im Lichte des denkenden Bewußtseins sich mehr und mehr aufhellt. In ihrer ganzen Fülle liegt der Ideenschatz nur im Gefühle, und in demselben Element offenbaren die höhern Ideen allein ihre volle Macht und ihre beseligende Kraft. Nicht reicher wird die objective Idee durch ihre Aufnahme in den subjectiven Gedanken, und nicht an Wärme gewinnt das unmittelbar so unendlich starke Gefühl des Wahren und Guten durch das Licht der Verstandesaufklärung. Der Verstand ist enger und ärmer, als das Gefühl. Aber wo wahres und grünendes Leben sich entfalten soll, da muß Licht und Wärme vorhanden sein; der Verstand muß aus dem Gefühle warmes Leben saugen für seine Bil-

dungen, das Gefühl muß im Lichte des Gedankens sich verklären und sich seiner verborgenen Schätze bewußt werden. Ist dieß eine in der Natur der Sache selbst begründete Forderung, so geht daraus klar hervor, wie sehr sowohl die Wissensverächter und Gefühlsschwärmer, nur zu gerne im Trüben fischend, als auch die sich so nennenden Lichtfreunde, deren Licht „den Glauben ärmer und die Weisheit doch nicht reicher macht", mit solchen einseitigen Richtungen in der Irre gehen, weder der Wissenschaft, noch dem Leben zu Nutz und Frommen. — Nicht weniger erhellt aus den bisherigen Bemerkungen die Nothwendigkeit und Wichtigkeit einer sorgfältigen Ausbildung des Gefühls. Daß hierbei auf die religiös-sittlichen Gefühle ein Hauptgewicht zu legen sei, bedarf bei der anerkannten Priorität ihres Gehaltes keines Beweises. Nur so viel sei bemerkt, daß das Gefühl selbst nur im religiös-sittlichen Element sich zu der ihm möglichen Höhe und Lauterkeit fortzubilden vermag. Oder was könnte dem Menschen eine Begeisterung von der Schwunghaftigkeit und Reinheit einflößen, wie die ist, wozu das Rechtsgefühl, das Gefühl für das Edle und Gute erhebt? Was wäre im Stande, seine Begeisterung bis zur Entzückung zu steigern, wie es der Zauber der Gottesliebe thut? Es ist sicherlich eine sehr beachtenswerthe Erscheinung, daß, wenn die Eindrücke und Gefühle, die unser jugendliches Herz schwellten, längst im Getümmel späterer Jahre sämmtlich verhallt sind, dennoch die dem Höheren und Göttlichen geweihten Gefühle unauslöschlich fortglimmen, ja trotz der Stürme dieser vielbewegten Jahre zu neuen Flammen emporlodern. Empfindungen, welche irdisch-sinnlichen Gütern und Gegenständen gelten, schwinden und sterben mit diesen dahin; die in das Wahre, Gute und Göttliche eingetauchten Gefühle dagegen bleiben ewig frisch und ewig jung, entrückt dem Wandel der Zeiten. — Bedarf es noch eines speciellen Belegs für die höhere Bedeutsamkeit des Gefühlslebens, so erinnern wir nur an das Gewissen und das Schamgefühl. Aufs Unverkennbarste bethätigt sich das Gewissen, der von Gott in unsere Brust gepflanzte Sinn für Recht und Sittlichkeit und jegliche göttliche Forderung als tiefsten Grund alles religiös-sittlichen Lebens. Und wenn der Mensch in den geschlechtlichen Beziehungen über dem sinnlich-thierischen Triebe steht, und einem höheren sittlichen Zuge folgt, so dankt er dieß dem ihn vor dem Thiere auszeichnenden Schamgefühle, dieser starken Schranke gegen Geschlechtsausschweifung. Wenn es sich daher handelt um Ausbildung eines so wichtigen Elements des menschlichen Wesens, so steht billig an der Spitze der diese bedingenden Forderungen die, daß man die schon von der Natur in jedes Menschenherz hineingelegten Gefühle unverfälscht und unentweiht bewahre, damit sie fortan bleiben die Stimme der höhern Lebensmächte und das Echo aus der göttlichen Ideenwelt. Daß auch der Weg positiver Entwicklung und Fortbildung betreten werden muß, ist leicht begreiflich. Die höheren Gefühle haben nicht sogleich und nicht überall diejenige Stärke, Reinheit und Stetigkeit, wie sie wünschenswerth und der Idee der sittlichen Vollkommenheit entsprechend erscheint. Nicht selten verabsäumt die Erziehung die Weckung und Pflege religiös-sittlicher Gefühle, oder diese werden im Taumel eines wüsten Lebens abgestumpft und verflüchtigt. Hier gilt es, die schlummernden wach zu rufen und die erstorbenen neu zu beleben. Aber abgesehen von solchen abnormen Fällen, so muß die religiös-sittliche Gefühlscultur als allgemeines Bedürfniß und als allgemeine Pflicht behauptet werden, Ersteres, weil sie ohne positive Pflege nothwendigerweise allmählig erkalten und herabsinken, Letzteres aber, weil der Ruf, nach Vollkommenheit zu streben, an Alle ergeht. Das Hauptmittel zu dieser also geforderten Gefühlsbildung ist — Uebung. Soll das religiös-sittliche Gefühlsleben in uns erstarken und sich befestigen, so ist nöthig, daß wir die diesem Gebiete angehörigen Gefühle öfter erwecken, andauernd festhalten und zu höheren Stufen fortbilden und erheben. Hand in Hand damit muß die sorgfältige Ausscheidung aller jener Einflüsse gehen, welche ihre Spannkraft lähmen, ihre Fortübung stören und in ihren reinen Erguß

unedle Stoffe, sinnlich-selbstische Elemente mischen könnten. Als specielle Mittel zählen das Gebet, die Betrachtung, fromme Uebungen, Werke der Barmherzigkeit, ernste Erwägung seiner Lebenspflichten, sorgfältige Selbstbeobachtung und Selbstprüfung. Hieher gehört auch die Erweckung von Glaube, Hoffnung und Liebe, Reue und Demuth, sowie der öftere Empfang der hl. Sacramente der Buße und des Altars als die beste Pflanz- und Uebungsschule religiös-sittlicher Gefühle. Noch erübrigen die niedern, psychischen Gefühle, z. B. Freude, Trauer, Unlust. Die Ausbildung derselben geht in ihrer Beherrschung und Ermäßigung auf. Ohne vorausgehende, schon bestehende Bildung der höheren Gefühle gelingt es wohl kaum, jene gründlich zu bewältigen und ihnen Maß und Ziel nach freiem Ermessen zu setzen. Mit Hilfe dieser aber ist nicht nur das in Rede Stehende ermöglicht, sondern noch mehr, ihre Veredlung und Verklärung zum Dienste des Reiches Gottes. Weitere Auskunft über das Detail der Bildung religiös-sittlicher Gefühle geben Moralwerke, die auf der anthropologischen Grundlage sich erbaut haben, wie die von Braun, Reinhard u. A., katechetische und pädagogische Werke (Hirscher, Stapf, Schwarz u. A.) [Fuchs.]

Geheimlehre, s. Arcan-Disciplin.

Geheimnisse, religiöse, s. Mysterien, religiöse.

Gehenna, *γεέννα*. Unter diesem Namen erscheint im neuen Testamente die Stätte der ewigen Verdammniß, die Hölle. Matth. 5, 22. 29. ff. 10, 28. Luc. 12, 5. Jac. 3, 6. Das Wort ist nicht griechisch, sondern ohne Zweifel aus dem Namen jenes Thales südlich von Jerusalem entstanden, in welchem von Salomo's Zeit an dem Moloch Kinderopfer gebracht zu werden pflegten, und welches daher später ein Gegenstand des Abscheues und des Schreckens und deßhalb im neuen Testament zur Bezeichnung des Ortes der ewigen Verdammniß gebraucht wurde. 1 Kön. 11, 7. 2 Kön. 23, 10. 2 Chron. 28, 3. 33, 6. Jer. 7, 31. 19, 5. 32, 35. Es führte den Namen Ge-Hinnom (גֵּי הִנֹּם, d. i. Thal Hinnoms, oder גֵּי בֶן־הִנֹּם, d. i. Thal des Sohnes Hinnoms, Jos. 15, 8.). Daher heißt die Hölle in den spätern Targumim, im Thalmud und Sohar גֵּיהִנָּם (s. Buxtorf). Möglich ist, daß hiebei ein Anklang an ein persisches Wort gesucht wurde. Im Sanskrit heißt gahanam: Höhle, Qual, Elend (Wilson, diction. I. ed. p. 262). Vgl. hierzu den Art. Hölle.

Gehon oder **Gihon,** גִּיחוֹן (der Hervorbrechende, der rasch Fließende, v. גִּיחַ Job 40, 23. Sept. *Γηῶν*, Vulg. Gehon), 1) Name des zweiten Paradiesstromes, welcher umfließet (סבב) das ganze Land Cusch, Gen. 2, 13. Die Bestimmung dieses Flusses ist, wie überhaupt die Geographie Edens, schwierig und darum sehr controvers geworden (vgl. d. Art. Cusch, Bd. II. S. 957 gegen den Art. Eden, Bd. III. S. 389 in Betreff unseres Flusses). — Eine alte ägyptische Tradition (Gesen. thesaur. p. 281 sq.) erkennt in dem Gehon den Nil, ihr folgen die Septuaginta, sie geben Jerem. 2, 18. das hebr. שִׁחוֹר (der Schwarze, jüngerer Name des Nil) mit *Γηών*, Gehon; dieser Annahme folgen Josephus Antt. 1, 1. 3. und die Kirchenväter (s. Bd. III. S. 389). Auch die Aethiopier nennen den Nil Gejôn und Gewôn, Gesen. l. c. Von dieser nach allen Seiten hin gesicherten Tradition sind die neueren Erklärer abgegangen; dürfe man dem Erzähler auch keine große Kenntniß in geographischen Dingen zutrauen, so wäre doch die Annahme: der in Aegypten von Süden nach Norden fließende Nil entspringe gemeinschaftlich mit dem Euphrat und Tigris einem Hauptstrome in Asien und ströme da zuerst von Norden nach Süden, eine zu verworrene, so daß sie unmöglich, selbst bei den alten Israeliten, Glauben finden konnte (Bohlen, Commentar zur Genesis; Lassen, indische Alterthumskunde I., 528 u. a.). Man hat deßwegen den Namen Gehon von andern Flüssen zu erklären gesucht, vom Araxes

(Roland), Oxus (Michaelis, Rosenmüller) &c. S. Tuch, Commentar zur Genesis ad h. l., und besonders Bertheau, die der Beschreibung der Lage des Paradieses Genes. 2, 10—14. zu Grunde liegenden geographischen Anschauungen. Göttingen 1848. Für die Erklärung des ganzen Abschnittes ist als eine Hauptregel diese festzuhalten: daß man von vorne herein und von den heutigen Anschauungen aus nicht über das Maß der geographischen Kenntnisse der Alten und über Möglichkeit oder Unmöglichkeit ihrer Annahmen absprechen kann (Bertheau S. 18). Die Angabe des Textes: der Gehon umfließe das ganze Land Cusch, erlaubt weder an den Oxus noch überhaupt an einen andern Fluß als den Nil zu denken. Cusch ist aber ein Name sehr weiter Bedeutung; es umfaßt nach Gen. 10. alle vom Israeliten südlich gedachten Länder, welche nach Osten hin durch das östliche Arabien und den persischen Meerbusen, nach Westen durch den Nil und die westlich von ihm liegenden Wüsten begrenzt werden; nach Süden hin ist Cusch unbegrenzt und gilt nach dieser Richtung für das äußerste Land, für den südlichen Saum der Erde. Der einzige große Fluß des südlichen Erdgürtels ist aber der Nil. Es heißt nun der Gehon umfließe diese Länder; das Wort סָבַב bedeutet eine Kreislinie machen, um etwas herumgehen, womit aber das Beschreiben einer vollständigen Kreislinie nicht nothwendig gemeint sein muß; es bezeichnet zunächst nur den Gegensatz zur Bewegung in einer geraden Richtung. Der Lauf des Nils ist daher so vorgestellt: zuerst von Norden nach Süden fließend wendet er sich später westlich und läuft endlich, eine neue Wendung machend, in nördlicher Richtung; und weil er das ganze Land Cusch umfließt, so ist sein Ursprung in Asien gedacht, weil nach dem vorhin Bemerkten das südliche und östliche Arabien und der persische Meerbusen noch zu Cusch gerechnet sind (Bertheau S. 24). Außer der oben berührten, auf die Stelle des Buches Genesis sich stützenden vor- und nachchristlichen Tradition rücksichtlich der Erklärung des Gehon durch den Nil findet sich auch bei andern alten Geographen eine auf dieselbe Vorstellung vom Laufe des Nils führende Annahme einer Verbindung des südlichen Continents von Asien mit dem östlichen von Africa, in der Weise, daß der Indien im Westen, Persien und Arabien im Süden, Africa im Osten begrenzende Theil des großen Oceans zu einem geschlossenen Meere wird; diese Ansicht wurde selbst da noch festgehalten, als man von der Richtigkeit eines solchen continentalen Zusammenhanges überzeugt war; man griff lieber zu ganz sonderbaren Vorstellungen, wie, daß der Nil in Asien sich in die Erde verliere und in Aethiopien wieder hervorbreche; Bertheau hat l. c. S. 39—45 die betreffenden Stellen gesammelt und erklärt. — Die Exegese hat in solchen Fragen die hl. Schriftsteller historisch aufzufassen, d. h. nach dem Stande der Bildung, Welt- und Lebensanschauung, auf dem sie mit ihrer Zeit standen und stehen konnten; ist dieses auf eine unbefangene Weise geschehen, so fällt der Vorwurf „gröblicher Unwissenheit" u. A. auf jene zurück, die ihn erhoben. — Gihon ist 2) Name einer Quelle an der Westseite des Berges Zion (1 Kön. 1, 33. 2 Chron. 32, 30. 33, 14.), welche zwei Wasserbassins bildete, den obern Ausfluß der Wasser Gihon 2 Chron. 32, 30. (ohne Zweifel der obere Teich, 2 Kön. 18, 17. Jes. 7, 3. 36, 2.) und den untern Teich, Jes. 22, 9. Der obere Gihon existirt noch als großer mit Quadern ausgemauerter Wasserbehälter, von den dortigen Mönchen Gihon, von den Eingebornen Birket-el-Mamilla genannt. Der untere Teich liegt an der Südwestecke des Zion und heißt jetzt Birket-es-Sultan. Robinson II, 129—133. Weil der chald. Uebersetzer 1 Kön. 33. und 38. das עַל־גִּחוֹן durch לְשִׁילוֹחָא gibt, so wurde bis auf die neueste Zeit Gihon für identisch mit Siloa (welches am südöstlichen Abhange, Gihon aber an der Westseite des Zion) gehalten; dieser Irrthum wurde zuerst von Tholuck, Beiträge zur Spracherklärung des N. T. 1832, S. 123—133, erschöpfend von Robinson

berichtigt, Palästina II, 142 ff. Vgl. Keil, Commentar zu den Büchern der Könige, S. 11. [König.]

Gehorsam Christi, s. Erlösung.

Gehorsam, freiwilliger, s. Räthe, evangelische.

Geiger, Franz, Chorherr und Professor der Theologie in Luzern. Der in Rom unter dem Namen „der Schweizer-Theolog" bekannte Professor Geiger wurde zu Harting, eine Stunde von Regensburg, im Jahr 1755 geboren. Seine ersten Studien machte er bei den Jesuiten, dann trat er in das Seminar bei den Benedictinern in St. Emmeran, und später (1772) in das Noviciat der Franciscaner zu Luzern, wo er im J. 1773 die feierliche Profession in die Hände des P. Petzel ablegte. Zu seiner weitern Ausbildung wurde der junge Pater nun nach Regensburg gesandt, wo er vorzüglich Mathematik und Philosophie studierte, dann nach Würzburg, wo er Theologie hörte. Hierauf kam Geiger als Professor der hebräischen Sprache nach Regensburg, später als Professor der Poesie und Rhetorik nach Offenburg (wo er mehrere Schau- und Singspiele schrieb und letztere selbst in Musik setzte), hernach als Professor der Philosophie nach Freiburg in der Schweiz, dann als Professor der Theologie und Stiftsprediger nach Solothurn. Hier kam Geiger mit dem französischen Gesandten Marquis de Verrac, welcher in Solothurn residirte, in Verbindung, und er ließ sich nach Ausbruch der ersten französischen Revolution mit den Königlichgesinnten in ein Complot ein, welches zum Zweck hatte, mit den abgedankten Schweizer-Regimentern und 20,000 Scharfschützen in Frankreich einzudringen und den Königsthron wieder aufzurichten. Dieses war das einzige Complot, in welches sich Geiger nach seinem eigenen Geständniß einließ und zwar zu einer Zeit, wo ihm von der Gegenpartei durch die Herzogin Liancour 20,000 Livres angeboten wurden, wenn er für die Zwecke der Revolution seinen Einfluß in der Schweiz verwenden wolle. Von nun an wendete Geiger seine Thätigkeit ganz der Theologie und der Vertheidigung der katholischen Kirche zu; mit den Welthändeln wollte er sich nicht mehr beschäftigen. „Ich sehe unsere Wirren — so äußert sich Geiger selbst — für ein Theaterstück an, das mich anekelt. Vor dem Jahr 1798 stunden die großen Perrücken auf der Bühne, aber in diesem Jahr mußten sich abtreten. Auf sie kamen die Leute des Directoriums mit ihren dreifarbigen Federbüschen und Bauch- oder Armschlingen. Seither drängte ein Machthaber den andern von der Bühne. Wenn ich meinen Blick nach Oben zu der göttlichen Vorsehung richte, so kömmt mir das Ding da unten so klein vor, daß ich mich damit gar nicht abgeben möchte." Von Solothurn wurde Geiger als Professor der Theologie und Kirchengeschichte nach Luzern berufen. Hier, am Sitze der apostolischen Nuntiatur und dem Centrum der katholischen Schweiz, öffnete sich dem strebsamen Geiste ein weitgreifender Wirkungskreis. Nicht nur in der Schule, sondern auch außerhalb derselben wurde Geiger bald der Stützpunct der sich von den Schlägen der Revolution allmählig wieder erhebenden katholischen Richtung. Wo und wie immer die katholische Kirche angegriffen wurde, da trat Geiger sogleich in die Schranken und erließ eine Schutzschrift. Die Zahl der Geiger'schen Flugschriften ist zu einem Sammelwerk von acht Octavbänden herangewachsen, welche sich durch Logik, Kürze und Witz auszeichnen. Geiger wurde Theologus Nuntiaturae und arbeitete unter den Nuntien Gravina, Testaferrata, Zen, Mauhi, Nastalli und Ostini, welche alle ihn als vertrauten Hausfreund behandelten. Zur Zeit, als in Teutschland den Geistlichen der Verkehr mit Rom von Staatswegen verboten war, wandten sich dieselben an Geiger in Luzern, welcher ihre Geschäfte theils durch Vermittlung der Nuntiatur, theils direct besorgte. Von Papst Pius VII. wurde Geiger mit wichtigen Arbeiten beauftragt, auch schon Pius VI. sowie die nachfolgenden Päpste hatten großes Zutrauen zu ihm. Wiederholt wurden von Rom dem „Schweizer-Theologen" kirchliche Würden, Auszeichnungen und selbst der Cardinalshut angeboten: Geiger

schlug jede Belohnung für sich aus und verlangte nichts, als den päpstlichen Segen. — Als die religiösen Wirren später auch Luzern erschütterten, wurde Geiger von seiner Professur abberufen und auf eine Chorpfründe an dem Stift im Hof zu Luzern in Ruhestand versetzt; schon früher war derselbe mit päpstlicher Dispens aus dem Verband des Franciscaner-Ordens ausgetreten. Ueber seine Entfernung von dem Lehrstuhl der Theologie sagt Geiger: „Im Anfang meines theologischen Curses zu Luzern, da ich den alten Schulwust aus der Theologie ausmusterte, schalt man mich einen Neuerer. Als aber, durch die Revolution verleitet, die Leute in das andere Extrem übergingen, schalt man mich einen alten Verfinsterer. Einige sagten sogar: ich hätte meine Grundsätze geändert, merkten aber nicht, daß sie mittlerweile die ihrigen geändert hatten." — Auch auf seiner Chorherrnpfründe blieb Geiger der rüstige, thätige Vertheidiger der katholischen Lehre und der katholischen Kirche, und bis in sein hohes Alter kannte er keinen andern Wunsch, als für die Erhaltung und Verbreitung des katholischen Glaubens zu wirken. Bei der Ausarbeitung seiner Schriften vertraute Geiger nicht auf seine eigenen Kräfte, sondern suchte stets Hilfe bei Dem, welcher gesagt hat: „Ich bin das Licht der Welt." „Ich machte, sagt Geiger, es mir zum Gesetze, kein Wort zu schreiben, ehe ich Jesus Christus um Hilfe angerufen hatte. Ich stellte also ein Bildniß meines Heilandes auf meinen Schreibtisch, welches, wenn ich etwas zu bearbeiten hatte, mich daran erinnerte, daß ich Ihm rief: „Lieber Herr! ich sollte da Etwas machen; aber leer ist mein Kopf, kein vernünftiger Gedanke fällt mir ein. Lieber Erlöser! dictire, damit ich ja nichts Ungeschicktes gegen Dich und Deine heilige Kirche schreibe." Wenn ich dann mitten in der Arbeit wieder stecken blieb, die Feder niederlegte und auffah, da stund das Bildniß Jesu vor mir und erinnerte mich, daß ich ihm sagte: „Sieh, lieber Herr! was ich für ein elender Mensch bin, ich stehe schon wieder am Berge; hilf!" — da ging es wieder." (Siehe Geigers Selbstgeständnisse.) Bis in sein hohes Greisenalter bewahrte Geiger seinen heiteren Sinn und Frohmuth; er starb im Mai 1843 im 88sten Lebensjahr, und wurde in der Kirchhofshalle des St. Leodegarstifts beigesetzt. Der apostolische Nuntius d'Andrea setzte ihm die Grabschrift. — Geigers Werke sind von Professor Widmer gesammelt und in acht Bänden bei Gebrüder Räber in Luzern herausgegeben worden. Auch hat Widmer „Laute aus dem Leben Geigers" (Räber 1843) veröffentlicht, auf die wir hier verweisen. [Th. Scherer.]

Geiler vom Kaisersberg, s. Gailer.

Geißelung, s. Leibesstrafen.

Geist, hl., dritte Person in der Gottheit, s. Trinität.

Geist. Es versteht sich, daß hier von „Geist" im theologischen und philosophischen Sinne die Rede ist. Die Idee von „Geistern" ist mit Bestimmtheit und mit tief in das Leben eingreifender Wirkung im Bereiche des Christenthums hervorgetreten. Von seinem Beginne an geht das Wort vom Geiste durch die Welt; mit ihm eröffnet sich der große Kampf, in welchem der Geist wie eine neue Macht in der Geschichte sich geltend macht und große, die Welt umgestaltende Siege erringt. „Gott ist Geist!" vor diesem Worte waren, ehe ein halbes Jahrtausend verging, die Göttergestalten Griechenlands und Roms in das Nichts gesunken. Jesus hat seinen Schülern den Geist verheißen, der vom Vater ausgehe. Er nannte denselben auch den Geist der Wahrheit; er sollte mächtig auf sie einwirken, sie an Alles erinnern, sie in alle Wahrheit einführen. Ueberall spricht er von ihm als einem selbstständigen, persönlichen Wesen. Nach den Urkunden des Christenthums kam er auch über die Schüler; sichtbare Erscheinungen begleiteten sein Kommen; geistige Einwirkung, außerordentliche Kräftigung, Ermuthigung und Erhebung bezeugten seine Macht. Aber nicht nur, daß der Ewige Geist ist und den Geist des Ewigen verkündete der Gesalbte; seine Reden, seine Thaten setzen auch eine erschaffene Welt von Geistern voraus. Dieselben er-

scheinen thätig, mächtig, wissend, schauend; sie sind gute oder böse Wesen. Ja nach seinen Ausdrücken ist im Menschen auch solch' ein lebendiges Wesen, ein Geist, neben einem andern Wesen, welches gleichfalls Leben, innerliches begehrendes Leben hat, und welches man Fleisch nennt. „Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach," sprach er milde entschuldigend zu den schläfrigen Jüngern. Als dann das an ihm, was er als „Fleisch" bezeichnete, starb, empfahl er seinem Vater im Himmel seinen „Geist". Auf das göttliche, allmächtige Wesen kann sich eine solche Hingabe, die auf Hilfsbedürftigkeit deutet, nicht beziehen. Es kann nur einen Theil seiner menschlichen Wesenheit bezeichnen und zwar den, welcher nicht im Tode erlischt. Die Sendboten des Gesalbten, das läßt sich denken, müssen auch von geistigen Wesen außer den Menschen und in denselben wissen. Wenn Johannes schreibt: „Jeder Geist, welcher bekennt, daß Jesus der Gesalbte im Fleische gekommen sei, ist aus Gott;" so denkt er sich die Geister als die erkennenden und glaubenden Wesen. Sehr auffallend ist der Sprachgebrauch des Petrus. Von dem Gesalbten sagt er, daß er gestorben sei dem Fleische nach, aber lebt dem Geiste nach. Ganz wie der Gekreuzigte selbst sich ausgedrückt hatte, wird das Fleisch als der eine Theil der menschlichen Wesenheit gesetzt, welcher wohl lebendig ist — sonst könnte er nicht sterben — aber eben als sterbliches Wesen ganz etwas anderes als der unsterbliche Geist sein muß. Petrus fährt fort: Als Geist sei der Gesalbte zu den Geistern in dem Verwahrungsorte gekommen und habe ihnen die Erlösung verkündet. Von den Menschen, welche in der Vorzeit gestorben waren, war also nach dem Apostel Etwas lebendig geblieben, was die gute Kunde verstehen mochte und diese unsterblichen verstehenden Etwas werden „Geister" genannt. — Paulus, dessen tiefes Wissen der eben genannte Fürst der Apostel selbst rühmt, schließt seinen ersten Brief an die Thessalonicher mit dem Wunsche: „Der Geist und die Seele und der Leib möge euch untadelig erhalten werden auf die Ankunft unseres Herrn." In diesen Worten lagen alle jene Fragen, welche später die Denker vielfach beschäftigten, ob der Mensch etwa aus drei Wesen bestehe: Geist, Seele und Stoff; oder wenn nur zwei Wesen ihn ausmachen, ob das psychische Leben mit dem Geiste oder mit dem Körper ein Wesen sei, endlich ob nicht ein Wesen zugleich als Körper, Seele und Geist erscheine. Nach der Ausdrucksweise des Meisters kann man zum Voraus erwarten, daß der Schüler weder von nur einem Wesen noch von dreien im Menschen wissen will, und daß er das animalische Leben zum Körper rechnet. Es bestätigt sich auch vollkommen aus anderen Stellen in den Schreiben dieses Apostels. Er sagt: „Das Fleisch begehrt wider den Geist und der Geist begehrt wider das Fleisch." Sonach wären zwei Wesen mit innerem Leben im Menschen. Paulus spricht vom Leben nach dem Fleische und vom Leben nach dem Geiste. Er meint damit ein Leben, bei welchem der Geist herrscht, oder bei welchem die Begierden des Fleisches, wie er es nennt, vorwalten. Was sind die Begierden, als das innere Leben, was man seelisches, psychisches, animalisches heißt? Der Apostel setzt auch richtig an anderen Orten dem geistigen Menschen den seelischen, dem pneumatischen den psychischen gegenüber, gerade so wie er dem Leben nach dem Geiste das Leben nach dem Fleische entgegenstellt. Er unterscheidet auf diese Weise ausdrücklich nach dem lebendigen Principe, welches im Menschen die Herrschaft führt. — In den alttestamentlichen Schriften ergeht in entscheidenden Sätzen, eben da, wo der Inhalt auf Gott selbst zurückgeführt wird, die Rede vom Geiste als einem selbstständigen, eigenthümlichen, dem sichtbaren Leben der „Erde" entgegengesetzten Wesen. Nach der mosaischen Schöpfungsgeschichte ist der Mensch gebildet aus der hervorbringenden, also lebendigen Erde (Natur) und aus einer unmittelbaren Setzung des Ewigen; diese beiden Wesenheiten wurden zu dem einen Menschenwesen mit einheitlichem inneren Leben. Das hebräische Wort, wie die griechische und lateinische Uebertragung, für dieß unmittelbar von Gott

geschaffene und mit dem Naturgebilde vereinte Wesen heißt: Hauch, Athem. In der Ursprache konnte für ein Wesen, welches ist und lebensvoll ist, obgleich es nicht in die Sinne fällt, nicht treffender von einem anderen sinnlichen Gegenstande der Name gewählt werden, als von der Luft, welche nicht sichtbar doch als so wirklich und beweglich und kräftig sich erweist, und welche als Athem besonders Aeußerung und Kennzeichen inneren Lebens ist. — Wie für den Anfang des Menschen seine Doppelwesenheit ausgesprochen ist, so wird sie auch bestimmt festgehalten im Tode: „Im Tode kehrt, nach der hebräischen Weisheit (Ecclesiastes 12, 7), der Leib zur Erde zurück, von welcher er war, — die Seele? — nein — der Geist kehrt zu Gott zurück, der ihn gegeben." Nirgends als im Gebiete dessen, was den Christen als unmittelbar göttliche Kundgebung gilt, wird der Geist so bestimmt und so klar als ein selbstständiges Wesen behandelt, welches mit einem gleichfalls innerlich wenn auch in anderer Weise lebendigen Naturgebilde den Menschen zu einer Person bildet. Es ist aber höchst bedeutsam, daß sich der höhere Ursprung jener Einsichten ganz sichtbar herausstellt, indem selbst im Bereiche der heiligen Urkunden, bei ihren Verfassern und bei den Personen, von welchen sie berichten, hin und wieder die gemeine Vorstellung sich findet, daß der Mensch aus einem todten Wesen und einem das todte belebenden, aus Leib und Seele bestehe. Dagegen hat Christus, der Herr und Meister selbst, die außerordentliche, auch in der menschlichen Sprache sonst nirgends vorkommende tiefere Unterscheidung vollkommen klar ausgesprochen. Nicht bei Plato, nicht bei Aristoteles, bei keinem der Philosophen der alten Welt findet sie sich behauptet, von der Menge nicht zu reden. Plato unterschied Körper und Seele als verschiedene Wesen; dem Aristoteles aber galt nur der Stoff als Wesen, als das, was Allem zu Grunde liegt, als Substanz, das innere Leben, die Seele, war ihm die Form des Stoffes. Er unterscheidet also auch nur Körper und Seele; die Seele ist ihm aber noch überdieß nichts Selbstständiges, nicht Wesen. — Als das Christenthum in die griechisch-römische Welt eintrat, schloß sich die platonische Denkweise besonders leicht an dasselbe an, und die christlichen Lehrer hinwieder benützten die platonische Schule zur Vertheidigung, zur Erklärung des Glaubens. Es lag eben hier wie dort die Zweiheit der geschaffenen Wesen (der Dualismus) der Anschauung des Menschen und der Welt zu Grunde. Aber man nannte die Seele „Geist", übertragend, was man in den heiligen Büchern, in den Lehren des Gesalbten gelernt hatte. Die Kundigen werden wissen, welche Räthsel durch diese Vermengung für die menschliche Erkenntniß entstanden und wie deßhalb stets die Vernunft an den Glauben gefangen gegeben werden mußte, wollte man nicht den sicheren Glauben einem ungewissen Wissen opfern. Hielt man sich nun aber an die apostolischen Schriften, so fand man Geist, Seele und Leib. Sollte man sie als drei selbstständige Wesen auffassen, den an sich todten Stoff, und zwei geistige Wesen, ein niederes: die Seele, und ein höheres: den Geist im eigentlichen Sinne? Das widersprach allen sonstigen Lehren des Gesalbten; die allgemeine Christenheit hat es abgewiesen. So blieb übrig, wenn man mit Plato und aller Welt nur an Leib und Seele dachte, den Geist für einen Theil der Seele zu halten, oder vielmehr, da man die Seele doch immer untheilbar denken zu müssen glaubte, ihn als den Inbegriff der höheren Vermögen der Seele zu verstehen. Das blieb die gewöhnliche Vorstellung unter den Christen von römisch-griechischer Bildung. Wie stimmte aber ein solcher Begriff vom Geiste mit den heiligen Urkunden der Christen überein, in welchen der Geist etwas ganz Besonderes, ein selbstständiges Wesen, von unmittelbar göttlichem Ursprung ist, während der Seele nur irdisches Herkommen zugesprochen wird, und ihr Sitz im Blut ist?! — Im Mittelalter wandten sich die frischen zu höherem Selbstbewußtsein sich bildenden Germanen zum Aristoteles. Man hörte nicht auf, zunächst Leib und Seele zu unterscheiden; aber man faßte die Seele als die Form des Leibes, des Stoffes.

Neuer tiefer Widerspruch des menschlichen Denkens mit den Lehren, welche göttliches Ansehen behaupteten! Dort war der Stoff das Wesen, das Bleibende; die Seele als die Form das Wechselnde, das Vergehende. Und das Christenthum lehrte, der Leib sei das Sterbliche, Vergängliche, die Seele — so wenigstens lautet die gemeine Fassung des Glaubens — sei das Bleibende, Unsterbliche. Wie konnte sie dieß sein, ohne daß sie ein selbstständiges Wesen, eine Substanz ist, aliquid quod substat et cui nihil substat? Die christliche „Schule" sah sich zu der vermittelnden Vorstellung von wesenhaften Formen (formae substantiales) gedrängt. Die menschliche Seele sollte keine bloße Form, sondern eine wesenhafte sein. Ja überhaupt mußte man, schon im Begriff tiefer als der griechische Weltweise zu dringen, die Formen für lebendige und belebende Wesen halten, so lange man die Materie selbst für Substanz ansah, und zwar für an sich todte Substanz, die daher überall noch belebt und bewegt werden muß, wo sie lebendig auftritt. Man unterschied daher Pflanzenseelen, Thierseelen und vernünftige Seelen. Die vernünftige Seele im Menschen sollte zugleich Thierseele sein. Die Seele im engeren Sinne als inneres physisches Leben ward auf diese Weise für einen Theil oder ein Vermögen des menschlichen Geistes angesehen. Diese Vorstellung der mittleren Zeit war im Grunde dasselbe, was die Anschauung der antiken gewesen ist, sie war nur von entgegengesetzter Richtung aufgefaßt. Der Widerspruch mit dem Christenthume schien gelöst; aber in der That blieb er, und der Widerspruch mit dem thatsächlichen Leben, besonders mit der fortschreitenden Kenntniß der Natur, ward immer greller. Gab es auch eine magnetische Seele, eine electrische, eine chemische? Ist nicht das Pflanzenleben ein gesteigertes chemisches und electrisches? Und war die vernünftige Seele zugleich thierisches Leben, warum sollte sie nicht eine bloße Steigerung desselben sein? Und wenn dieses, warum sollte sie unsterblich sein? Unermeßliche Fragen, auf welche in diesen Denkformeln keine Antwort lag! So kam die neue Zeit heran. Für das menschliche Denken wurde sie eröffnet durch die zwei Herolde der freien, selbstständigen Philosophie, Cartesius und Spinoza. Jener, von Aristoteles und der Schule des Mittelalters sich frisch lossagend, faßte das innere Leben auf nicht mehr als Form, sondern als Wesen mit eigener Form oder Erscheinung. Spinoza erklärte, eine unerhörte Idee, die Materie, welche bei Plato und bei Aristoteles, in der alten und in der mittleren Zeit als Substanz gegolten hatte, für Accidenz, für Form, für Erscheinung. So hatten Beide tiefer gegriffen, als alle Denker der Vorzeit, aber nicht, ohne noch einmal fehl zu greifen. Cartesius rechnete zur geistigen Substanz wieder alles innere Leben. Der Geist hatte sich zwar in seiner substantiellen Wesenhaftigkeit erkannt, aber er sollte zugleich psychisches Leben sein; da blieb für die Natur nichts als wirbelnder Stoff und der Geist im Menschen konnte — wirbeln helfen. Spinoza auf der andern Seite theilte seinem herrlichen Funde, der Substanz, die als Denken und Stoff zugleich erscheint, alle Erscheinung, alles Dasein zu. Der Substanz der materiellen Welt kam auch alles Denken, alles Wollen zu; hier blieb für die Welt der Freiheit nichts. Bei dem einen Denker war überall ein geistiges Wesen, wo Denken war; bei dem andern aber galt der Geist nur als Denken der einen und allgemeinen Substanz. Jener Dualismus und dieser Monismus beherrschten das moderne Denkleben abwechselnd bis in die Gegenwart, in welche die Romantiker und die Schellingisch-Hegelische Philosophie sich getheilt haben. Man hat den Stoff mit Elementargeistern belebt und das Leben in Hain und Flur, im Schacht und im Meere phantastisch gar sinnig geschildert, während zu Berlin und Tübingen das absolute Sein aus der materiellen Entäußerung zur geistigen Verinnerung schreitet. Aber in der Romantik war der oberflächliche Dualismus nur noch einmal aufgeflackert, um vom Felde der Speculation unwiederbringlich zu verschwinden, und die Alleinslehre scheitert an den Problemen der Freiheit und der Weltgeschichte. Inzwischen ist ein Denker auf-

getreten, welcher auf einmal und zugleich vollen Ernst mit den großen Grundsätzen der neuen Philosophie in ihrem ursprünglichen Gegensatze macht. „Ich denke, also bin ich." (Man bemerke wohl, daß es nicht heißt: Ich denke mich, also bin ich. Man kann ganz so gut sagen: Ich will, also bin ich; nur ist das freie Wollen nicht das Erste, der Gedanke geht ihm voraus.) Damit hat sich der Geist als selbstbewußte und freie Substanz, denn er erkennt sich als nothwendig seienden Urheber seiner Thätigkeiten. Aber um sich unbestritten zu haben, nimmt er strenge nur den Kreis jener Erscheinungen in Anspruch, von welchen er sich als Grund weiß. Er faßt daher nicht mehr alles innere Leben als „geistiges" zusammen. Er scheidet die Erscheinungen, Thätigkeiten und Thatsachen des Selbstbewußtseins und der Freiheit von dem gesammten übrigen Leben, und wie er hinter jenen sich als selbstständiges Wesen erkennt, so anerkennt er hinter dem gesammten übrigen Leben, äußerem und innerem, hinter dem selbstbewußten Denkleben und dem stofflichen Bilden ein anderes Wesen, welches nach Spinoza's und Schelling's genialer Idee eine Substanz ist, deren Accidenzen Ausdehnung und Denken (nicht alles Denken, aber doch auch Denken) sind, eine Substanz, welche Identität von Denken und Materie ist. So erkennt Günther im Menschen allerdings wieder zwei Wesen, aber zwei lebende Wesen in einer Weise, wie sie von keiner menschlichen Erkenntniß je klar erkannt und ausgesprochen worden ist. Von diesem Ausgangspuncte kommt die speculative Forschung zur tiefsten Erkenntniß des Wesens der Natur und der Wesen der Geister, nicht indem sie bloß begrifflich die Erscheinungen zusammenfaßt und verallgemeinert, und dann vom Allgemeinen aus wieder das Besondere ableitet, sondern indem sie hinter den Erscheinungen das diesen zu Grunde Liegende erkennt, indem sie das Wesen hinter seinen Thätigkeiten, das lebendig Seiende, das ὄντως ὄν in seinen Aeußerungen erschaut. Dieß Denken ist grundverschieden von jenem begrifflichen, und diese Grundverschiedenheit des Erkennens ist selbst wieder eine Erscheinung und somit ein Erweis der Verschiedenheit der Wesen, welche auf so verschiedene Weise erkennen. Die Natur wird aus allen ihren Erscheinungen als ein Wesen befunden werden, das aber in sich selbst zugleich principiell die Entzweiung ist, welche Entzweiung als Ausdehnung, Ausströmen, Vonsichkommen, als Materie erscheint. Von diesem stofflichen Außersichsein kommt jenes Wesen in einem großen Proceß wieder stufenweise zu sich; das Zusichkommen ist Verinnerung, durchgesetzt in gesteigertem Streben, aus der Entzweiung wieder als Einheit sich zu haben, als Identität ihrer selbst sich zu finden. Kraft dieses wesenhaften Processes wird die Natur immer und durchaus nur in Bruchtheilen existiren, in einzelnen Ausströmungen oder ausgeströmten Einzelgebilden. So von Innen heraus das Naturleben gründlich — gründlich in ausgezeichnet lebensvollem Sinne — verstehend, sieht man ein, daß die Natur es zu einer Erkenntniß ihrer selbst und zum Begehren bringen muß, aber daß sie nie zum freien Selbstbewußtsein, nie zur selbstbewußten Freiheit gelangen kann. Die speculativen Systeme Spinoza's und Schelling's haben den philosophischen Beweis dafür im Großen geliefert. Dagegen die Geister, in sich eins, sind eben dadurch selbstbewußt und frei, indem sie sich als den wesenhaften und lebendigen Grund ihrer Thätigkeiten wissen und geltend machen. Und umgekehrt, sie müssen in sich eins sein, rein innerlich ohne Ausdehnung, weil sie sich als reine Einheit in ihrem Selbstbewußtsein und ihrer Freiheit vor sich selbst bewähren. — Wer sich die Wesen der Geister ohne Ausdehnung, als reine Einheit nicht denken kann, dem mußte auch die speculative Einsicht in das Innere der Natur fehlen. Können Sie sich die Geister nicht denken, so können Sie sich also auch kein Wesen denken ohne Stoff, welches erst Stoff wird; dann sehen sie also immer noch die Materie für das Erste, für Substanz an und haben noch nicht gelernt, sie als das, was sie ist, als die wechselnde Erscheinung der lebendig plastisch ausströmenden Substanz zu betrachten. Das

aber ist der große Fortschritt der Philosophie unserer Zeit. Indem der menschliche Geist hinter die Materie gekommen ist, hat er auch sich selbst klarer, entschiedener erfassen gelernt, in voller Selbstständigkeit, in eigenthümlicher Wesenhaftigkeit. — Die Idee von geistigen Wesen fehlte eigentlich nie in der Menschheit, weder bei der Menge, noch bei den hervorragenden Denkern. Sie wurde nur nicht scharf gefaßt und nicht folgerichtig festgehalten. Was ist die vernünftige Seele bei Thomas von Aquin, die selbstständige, wesenhafte, unsterbliche, lebendige Form anders, als der Geist, der aber freilich zugleich Pflanzen- und Thierleben, sterblich und selbstbewußtlos sein soll? Wie nahe war Augustin der Sache, als er in seiner Schrift über die Seele unentschieden ließ, ob die Seele zum Geiste oder zum Leibe zu rechnen sei! Die Seele bei Plato, die dem Leibe entgegengesetzt wird, kann nur als geistiges Wesen gedacht werden, und mußte ihm das sein, was er Dämon nennt. Selbst Aristoteles hat behauptet, der Noos (die Vernunft) sei unabhängig von den Organen des Leibes. Will man Ernst mit diesem Gedanken machen, so kann die Vernunft nicht mehr Form des Leibes sein; denn die Form kann nicht unabhängig von dem sein, wovon sie Form ist. Wo aber eine Thätigkeit ist, da muß auch ein Wesen sein, welches thätig ist, und wo eine selbstständige Thätigkeit ist, muß ein selbstständiges Wesen hinter ihr sein. Alle Völker haben Ideen von geistigen Wesen, freilich in den verschiedensten Graden der Unklarheit. Nur im Bereiche des Einen und Einzigen ist dem Geiste sein volles Recht geworden, indem und weil zugleich der Natur (dem Fleische) ihr Recht, ihr Leben, ihre Selbstständigkeit gegeben wurden. Vor Allem aber steht die Antwort auf die große Frage über die persönliche Unsterblichkeit im reinen Glanze da, von der Offenbarung verbürgt, von der Philosophie in ihrem Grunde eingesehen. Der „Geist" ist unsterblich. Das bloß vorstellende und begehrende Leben des Einzelwesens erlischt zugleich mit dem organischen, denn jenes ist wie dieses — Naturleben. Das, nichts Anderes, sagen auch die heiligen Lehren. Das physische Einzelwesen wird nach ihnen erst später wieder „erweckt." Es ist aber vollkommen einzusehen, daß die Geister nicht sterben. Wie könnten die reinen Einheiten aufhören, zu sein, wenn sie einmal sind? Sind die Geister nicht die Steigerung und die Blüte des Naturlebens, so erlöschen sie nicht mit dessen individuellen Gestaltungen, so müssen sie unmittelbare Schöpfung des Ewigen sein. Als unmittelbare Schöpfung des Ewigen, als Realisirung ewiger Ideen sind sie ewig für alle Zukunft. Die Geister aber sind es, die persönlich sind, die „Ich" sagen. Das geistige Fortleben ist nothwendig ein persönliches, unendliches Fortleben mit Selbstbewußtsein. — So verhält es sich mit dem, was man Geist nennt, im theologischen und philosophischen Sinne. [G. C. Mayer.]

Geister, starke, s. Deismus und Freidenker.

Geistererscheinung, s. Gespenst.

Geisterseher sind Personen, denen abgeschiedene Seelen in der Gestalt ihres frühern Körpers, eines Schemen, sichtbar werden. Der Glaube an die Geisterwelt muß sich auch in Thatsachen bewähren, welche jene geistige Welt darstellen als in Berührung, in einem Wechselverkehr stehend mit der ihr verwandten, diesseitigen geistigen Welt. An sich freilich scheint dieser Verkehr, weil ganz geistiger Natur, nicht in die Sinne fallen zu sollen. Doch werden „sich die beiden Verkehrenden auch in der Sichtbarkeit begegnen und die Zeichen ihrer Wechselwirkung äußerlich vernehmlich machen können" (Görres). Namentlich statuiren die Mysteriosophen, daß, wenn auch durch den Tod Leibliches und Geistiges von einander geschieden sei, den Abgeschiedenen ein verklärter physischer Ueberrest bleibe, der den Keim zum neuen Auferstehungsleib bilde (— man möge dieses „Etwas" den Nervengeist, Lichtkörper oder wie immer nennen). Dieser Ueberrest setze die Lebenden in Stand, die Abgeschiedenen zu schauen, und die Abgeschiedenen, in ihm sich bemerklich zu machen, mit den Schauenden zu verkehren (über das Letztere

s. den Art. Gespenst). Beim Geistersehen ist die Berührung mehr durch den Schauenden bedingt. Die Frage, ob ein solches Schauen unter gewissen Bedingungen eintreten könne — wenn sie auch von der Wissenschaft vielfach ignorirt wurde — ließ sich durch die Hinweisungen auf die Möglichkeit eines Betruges oder der Selbsttäuschung überreizter Einbildungskraft, auf eine Menge von wirklichen Trugbildern, nicht abweisen; man beantwortete sie auf das Zeugniß glaubwürdiger Seher an der Hand sprechender Thatsachen um so entschiedener bejahend. Man kann in Beziehung auf das Medium, wodurch der Seher zu seinem Schauen gelangt, zwei Grade unterscheiden, wobei noch zu bemerken, daß nach dem Gegensatz des Guten und Bösen zweierlei Arten gezählt werden. Der erste Grad dürfte etwa bezeichnet werden als der des visionären Schauens in kraft magischer Erhebung des innern Sinnes. Es ist damit gemeint jenes Schauen, welches (in den verschiedenen Formen des Hellsehens und des sog. Lebensmagnetismus) nicht allein ins untere Naturreich und in das irdische Geisterreich, sondern auch bis an die äußerste Grenze der überirdischen geistigen Gebiete, in das Zwischengebiet des Todtenreiches, d. h. zu den dem Menschen am nächsten verwandten Geistern, den Abgeschiedenen, reicht. Es geht hier bei scheinbarem Tode des Sinnelebens durch ungewöhnliche Schärfung des innern Sinnes dem an sich in der Mitte zweier Welten stehenden Menschen der Blick auch dorthin auf, wohin er gewöhnlich nicht reicht; es entwickelt sich in ihm „die Anlage des künftigen, höhern Daseins," wie Schubert diesen Sinn für die andere Welt nennt. Es ist bekannt, wie durch die Mysteriosophen, namentlich durch Jung Stilling u. A., diese Theorie ist ausgebildet worden. Der wirkliche Werth des Geschauten für eschatologische Forschungen ist natürlich nicht groß, und wird auch von den Freunden dieser Theorie nicht hoch angeschlagen; doch wird das Thatsächliche vielfach nicht in Abrede gezogen werden können. — Der zweite Grad des Geistersehens ist der des intuitiven Schauens in kraft mystischer Erhebung, in Folge strenger Ascese, wobei das innere Auge der Heiligen selbst in die Tiefe des Geisterhimmels, um so mehr in das besprochene untergeordnete Gebiet zu dringen vermag. Solcher Art ist z. B. das Gesicht, welches Augustin (opp. T. II. Ep. 206) dem hl. Cyrill, Patriarch von Jerusalem, beilegt. Es darf in dieser Beziehung bloß auf die Biographieen der Heiligen hingewiesen und bemerkt werden, daß solche Gesichte vielfach Anlaß wurden zu einem hilfreichen Verkehr der Heiligen zu den Seelen im Reinigungsorte. — Es hat sich an dieses Gebiet des Geistersehens auch oft eine verwerfliche Aftermystik angelehnt, welche sich einerseits darin charakterisirt, daß sie das, was nur besonders begünstigende Umstände hervorrufen, durch unnatürliche, und besonders bloß leibliche Ascese sich erzwingen wollte, andererseits darin, daß man die Gesichte als förmliche Erkenntnißquelle des Glaubens annahm und aufbürdete. Unter den Geistersehern in der letzten Richtung ist einer der berühmtesten Emmanuel Swedenborg († 1772). Er erklärte von sich, daß ihm Gott die unsichtbare Welt aufgeschlossen habe, und daß er auch die Verstorbenen in der Gestalt ihres Erdenlebens im Reiche der Geister auffinden, sich mit ihnen besprechen und Geheimnisse von ihnen erfahren könne. Kant, der gegen ihn schrieb, beurtheilte ihn nicht so milde, als z. B. Görres, welcher („E. Swedenborg, seine Visionen und sein Verhältniß zur Kirche" und in der Einleitung zu: „Schriften des Heinrich Suso. von Diepenbrock") darthut, daß wegen des unbescholtenen Charakters Swedenborgs durchaus an keinen absichtlichen Betrug zu denken sei, und daß seine ekstatischen Zustände am besten durch den thierischen Magnetismus erklärt würden. Es ist auch bekannt, wie gerade Schweden und Norwegen es ist, wo derartige Zustände nicht selten vorkommen. [Frick.]

Geisterwelt. Im Allgemeinen versteht man hierunter den Complex der außerhalb der Körperwelt existirenden, denkenden, fühlenden, wollenden, dabei körperlosen, aber mit besondern Kräften ausgestatteten Wesen. In Beziehung auf

die als reine Geister geschaffenen Wesen s. die Art. Engel und Teufel; in Beziehung auf die häretische Mißbildung der Lehre von der Geisterwelt s. den Art. Gnosticismus. Versteht man im engern Sinne unter Geistern die den Menschen zunächst stehenden Seelen der Abgeschiedenen, so faßt jener Ausdruck all' das in sich, was man sich über den Aufenthaltsort, den Zustand der abgeleibten Seelen und über ihr Verhältniß zu den Lebenden vorstellt. Die ersten zwei Puncte finden ihre Erledigung in der katholischen Dogmatik, welche auch das Wahre an der vorchristlichen Anschauung zu würdigen weiß. Zu bemerken ist nur, daß die mit der Geisterwelt sich abgebenden Protestanten ein Mittelreich postuliren, welches sie zu Gunsten ihrer Theorie von Geistererscheinungen rc. beschreiben. Nach Jung Stilling z. B. befindet es sich zwischen Himmel und Erde; es befinden sich darin die noch nicht vollkommenen Seelen, die sich zu ihrem frühern Aufenthalte hingezogen fühlen. „Die eigentlichen Leiden im Hades sind das Heimweh nach der auf immer verlornen Sinnenwelt." Man sieht, dieser Mittelort ist hier und auch bei Andern, z. B. Gerber, Eschenmaier rc., etwas ganz Anderes als das Purgatorium. Die katholische Dogmatik kennt eine andere, als in sittlichen Handlungen liegende Beziehung zu den Abgeschiedenen nicht und gibt damit die Weisung, daß, wenn noch eine wirkliche Berührung der Lebenden zu den Todten Statt habe, diese auf eine andere Ursache als die menschliche Natur zurückgeführt werden müsse, nämlich auf eine außerordentliche göttliche Fügung. Die katholische Wissenschaft gibt daher allerdings die Möglichkeit eines Wechselverkehrs der Lebenden mit den geschiedenen Seelen unter gewissen Verhältnissen zu, kann aber in Beziehung auf die abgeschiedenen Seelen nicht die Einschränkung machen, wie nach Jung Stilling Mehrere, daß die Berührung bloß mit den im Mittelort sich befindlichen statthaben dürfe. Die einen derartigen Verkehr mit den Abgeschiedenen aussprechenden Thatsachen — wo solche als unläugbare sich finden — haben im Grund genommen keinen andern Werth als die Todtenbeschwörungen rc. der Heiden; sie liefern den eben bloß natürlichen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele. Der Glaube an einen solchen Verkehr hängt auch mit keiner besondern Religion zusammen; Griechen wie Juden, Heiden wie Christen halten solche Thatsachen für möglich; nur wird die eine Religion mehr oder weniger Mittel bieten, um gegen Täuschungen, die in diesem Gebiet möglich und wirklich sind, sicher zu sein. Die Sache der Religion aber gewinnt nichts durch sie und verliert nichts ohne sie. Für die Religion ist also eben so wenig dadurch geschehen, daß im J. 1803 die württembergische Regierung und das geistliche Ministerium zu Basel die „Geisterkunde von Stilling" verbieten zu müssen glaubten, weil der Glaube an Geistererscheinungen der christlichen Religion entgegen sei, als dadurch, daß c. 100 Jahre früher Balthasar Becker abgesetzt wurde, weil man meinte, das Verwerfen von Geistererscheinungen und derartigen Sachen sei mit dem Christenglauben nicht zu vereinigen, schade der Religion. Die zweifache Art, die Verbindung oder den Wechselverkehr mit den abgeschiedenen Seelen zu vermitteln, s. in den Artikeln Geisterseher und Gespenst. [Frick.]

Geistesgaben, übernatürliche, Charismen (χαρίσματα πνευματικά, gewöhnlich bloß χαρίσματα, auch bisweilen bloß πνευματικά). Nach dem hl. Paulus ist das innere kirchliche Geistesleben (ideell) ein in sich vollendeter Organismus, ein inneres gegenseitiges Geben und Empfangen, mithin, weil alles Leben ein individuales ist, ein an Individuen reiches Leben, deren gemeinsame Thätigkeit auf einen Zweck hingerichtet ist, wodurch eben der einheitliche und harmonische Organismus entsteht. Dieß veranschaulicht Paulus an dem ihm besonders geläufigen Bilde des menschlichen Körpers. „Wie der Eine Leib viele Glieder, jedes einzelne Glied aber seine eigene Bestimmung hat und keines dem Ganzen fehlen darf, also alle gleich nothwendig sind, die schwächern aber der Sorgfalt und Pflege mehr bedürfen als die stärkern, und wenn Eines leidet, alle

mitleiden, so soll es sein in der Gemeinde Christi, die sein Leib, und deren Haupt Er ist." 1 Cor. 12, 4—27. Wie schon das Sein dieses Organismus überhaupt nicht vom Menschen abhängt, eben so wenig kann er denselben mit dem, wie beim Körper nöthigen, Lebensprincip durchdringen, auf welchem das innere, heilige, göttliche Leben beruht. Dieß zieht der Mensch nicht aus sich selbst, — denn auf sich gestellt lebt er, mit einem paulinischen Ausdrucke, nur nach dem Fleische, — sondern aus dem hl. Geiste, oder näher dadurch, daß die Glieder des Leibes Christi, d. h. der Kirche, Antheil haben am hl. Geiste, mit ihm in Einheit und Gemeinschaft stehen (ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος. 2 Cor. 13, 13.), und andererseits dadurch, daß alle, weil durch denselben Geist verbunden, eine Einheit und Gemeinschaft unter sich (ἑνοτης του πνεύματος Eph. 4, 3.) darstellen. Es ist also auch der hl. Geist, welcher die den Gliedern zur gedeihlichen Wirksamkeit nöthigen Gaben und Aemter ertheilt, in welcher Wirksamkeit sie erst wahrhaft den Leib Christi darstellen. 1 Cor. 12, 4. 5. 6. 8. 9. 11. Nun eben diese Gaben sind die übernatürlichen Geistesgaben. Da jeder wohlgegliederte Organismus einen großen Reichthum einzelner Glieder in sich schließt, in unserem Falle aber diese Glieder Individuen sind, so sind auch die Gaben selbst sehr verschieden und mannigfaltig. Röm. 12, 6. 1 Cor. 12, 7. 25. 26. 1 Petr. 4, 10. Die Mannigfaltigkeit der Geistesgaben beruht mithin in der Individualität der Geister. Jeder Menschengeist, weil ein von jedem andern sich unterscheidendes Einzelwesen, hat seinen besondern Beruf, darum auch seine besondere Gabe und Wirksamkeit. Die Individualität zeigt sich schon im natürlichen Leben. Die Verschiedenheit der Geschlechter, der Temperamente, die einzelnen Familien, die Nationalitäten, die Verschiedenheit der Stände und Berufsarten im Leben sind nichts anderes als Individualitäten, und zwar erweist sich dieses Princip nicht bloß an diesen größeren Classen, sondern auch am Einzelnen bis ins Einzelnste: bei dem Einen herrscht die Intelligenz, bei dem Andern der Wille, wiederum bei einem Andern das Gemüth vor; bei Jenem bethätigt sich die Intelligenz als Tiefsinn, bei diesem als Scharfsinn u. s. w. Daher der Reichthum des Lebens, daher aber auch der Reichthum der Charismen, denen die natürlichen Geisteskräfte zur Basis dienen. Denn man darf diese Charismen nicht als Etwas neben den natürlichen Anlagen Bestehendes, nicht als eine zweite Reihe geistiger Thätigkeiten ansehen, sondern es sind die natürlichen ursprünglichen Thätigkeiten, aber durchdrungen, belebt, erhöht, geweiht und geheiligt durch den hl. Geist und so befähigt zu einer Wirksamkeit, die über das bloß Natürliche hinausliegt. Weil im Organismus jeder seine Stelle hat, und jeder dieselbe ausfüllen muß, wenn das Ganze bestehen soll, hat auch jeder die seinem Berufe entsprechende Gabe, Keinem fehlt sie. 1 Cor. 12, 7. Aber um dieses Reichthumes willen ist es auch schwer, für die Charismen einen allgemein giltigen Eintheilungsgrund zu finden und sie zu classificiren, wozu noch der Umstand kommt, daß die in der hl. Schrift erwähnten Charismen gewiß die in den ersten Zeiten der Kirche vorkommenden nicht alle sind. Nur ein Unterschied muß durchgängig fixirt werden, nämlich zwischen Geistesgaben, die zum Wohl und Heil des empfangenden Subjectes gereichen, und solchen, die Andern zu gut kommen. Jenes ist nach einem Schulausdruck die gratia gratum faciens, diese die gratia gratis data. Von Jenen, in denen sich zugleich das christlich kirchliche Leben erweist, nennen wir folgende: die Erleuchtung in der christlichen Wahrheit, Joh. 14, 16. 26. Eph. 1, 17. 18.; die Ueberzeugung darin, Joh. 16, 8.; die Heiligung, 1 Cor. 3, 16. 6, 11. Tit. 3, 5.; die Tröstung und den innern Frieden der Seele. Röm. 8, 15. 16. Joh. 14, 26. 16. 2 Cor. 5, 6. 8.; den Geist der Kindschaft Gottes, Röm. 8, 14. 15. 16. Gal. 4, 6.; die wahre Freiheit, 2 Cor. 3, 17. An diesen Charismen participiren alle Christen und sind deßhalb Geistesgaben im weitern Sinne. Die Charismen, als gratia gratis

dala gefaßt, werden nicht allen, sondern nur einzelnen Gliedern der Kirche mitgetheilt und sind deßhalb Geistesgaben im eigentlichen oder engern Sinne; gewöhnlich versteht man daher unter Charismen diese Gaben. Der Verwandtschaft nach angeführt sind es nach Röm. 12. 1 Cor. 12. Eph. 4. folgende: 1) das Apostolat, d. i. die Sendung als Apostel (s. d. A.); 2) die Prophetie, die Gabe, durch den Geist Gottes mitgetheilte verborgene Dinge zu enthüllen; 3) die Gabe der Geisterunterscheidung, wahrscheinlich zur Prüfung des durch den Propheten Mitgetheilten; 4) die Didascalie, Lehrgabe zur Einführung in das nähere Verständniß der einzelnen Heilswahrheiten; 5) der Geist der Weisheit (λογος σοφιας) ist die Gabe, die in der Offenbarung liegenden (unmittelbaren) Ideen in ihrer ursprünglichen Reinheit wie Christus mitzutheilen; 6) der λογος γνωσεως ist die Gabe, diese Ideen näher zu erkennen und mit dem Denken zu durchdringen; 7) die ἀντιληψις und κυβερνησις sind Gaben der Befähigung zum Kirchendienst; 8) die Wundercharismen: die Heilung der Kranken, die Wunderwirkungen, die Gabe in fremden Sprachen zu reden und dieß Gesprochene zu dolmetschen. Was die Art und Weise der Ertheilung dieser Charismen betrifft, so wissen wir nur, daß sie bei Spendung der hl. Firmung (s. d. A.) in den ersten Zeiten verliehen wurde. Apg. 8, 14—17. 19, 5. 6. Darin bestand jedoch keineswegs das Wesen der Firmung, sondern es schlossen sich diese nur secundär an den Empfang des Sacraments an zum augenfälligen und handgreiflichen Beweise, daß die Gefirmten den hl. Geist empfangen hätten, weil er sichtbar in ihnen und durch sie wirke. Daß diese Charismen im engern Sinne in den ersten Zeiten der Begründung des Christenthums in reicherem Maße nothwendig waren, erhellt daraus, weil sie den augenfälligsten Beweis für die Göttlichkeit desselben lieferten, und auch sonst der Verbreitung desselben förderlich waren, z. B. die Sprachengabe; daß sie später, als es gegründet war, seltener sich zeigten, hat darin seinen Grund, weil es sich auf die früheren stützte, und sich nunmehr durch sich selbst rechtfertigen konnte; aber sie haben in der Kirche nie ganz aufgehört, und werden nie aufhören, weil der hl. Geist nicht bloß in ihren ersten Zeiten gewaltet hat, sondern nach der Verheißung Christi bis an's Ende der Welt in ihr waltet, und daher stets solche Charismen ertheilt und ertheilen wird, sobald es der allgemeine Zweck, welcher nach der Idee des Organismus oder nach der Auffassung der Kirche als Leibes Christi kein anderer sein kann, als Förderung des kirchlichen Gesammtwohles, 1 Cor. 10, 33. 12, 7. 25. 26. Röm. 15, 2. Eph. 4, 16., verlangt, oder sobald dieselben wie ehemals auch jetzt noch bei Verbreitung des Evangeliums nöthig sind und Gott verherrlicht werden soll. (Man erinnere sich nur an die Heiligen und ihre Thaten älterer und neuerer Zeit.) Es bedarf kaum der Bemerkung, daß die Charismen im weitern Sinne ununterbrochen fortdauern, auf welche sich auch vorzüglich bezieht, was Paulus 1 Cor. 12, 7. u. 11. sagt. Aus der Idee des organischen kirchlichen Lebens folgt ferner, daß Keiner, wenn er auch mehr und vorzüglichere Gaben als der Andere besitzt, sich über ihn stolz erheben dürfe, wie dieß in der christlichen Gemeinde zu Corinth der Fall war. Jeder bedarf des Andern, Alle müssen sich gegenseitig ergänzen, Keiner darf deßhalb den Andern verachten. Es verhält sich hier wie mit dem menschlichen Körper; diejenigen Glieder, welche die schwächern scheinen, sind die unentbehrlichsten, Keines kann das Andere entbehren; leidet nur Eines, so leiden Alle. 1 Cor. 12, 22. 23. 26. Aus diesem allgemeinen gegenseitigen Bedürfnisse folgt die allgemeine wechselseitige Sorge der Glieder für einander. a. a. O. V. 25. Soll das fragliche kirchliche Leben wahrhaft gedeihen, so muß durch das Ganze der Hauch der hl. Liebe wehen, die die Thätigkeit des Einzelnen für das Ganze segnet und weihet und jeglicher Gabe erst wahren Werth gibt. Weil die Liebe das Band ist, das die Einzelnen einet und das Ganze zusammenhält, und weil ohne sie das Ganze zerfallen müßte, hält Paulus sie höher als die glänzendsten Gaben; ohne

diese Liebe sind sie Nichts. 1 Cor. 13. Was die Bedingung des Empfanges der Charismen betrifft, so werden sie vom hl. Geist nach seinem freiesten Wohlgefallen, so wie er will und wem er will, d. h. ohne bedingt und bestimmt zu werden durch menschliches Verdienst, ertheilt. Gottes Geist weht, wo er will. Joh. 3, 8. 1 Cor. 12, 11. Die subjective Befähigung von Seite des Empfängers ist im Allgemeinen der Glaube; wie die freie Gnade des hl. Geistes das objective, ist der Glaube das subjective Princip oder die sittliche Disposition zur Begabung. Röm. 12, 6. Auch fordert der Apostel zum Gebet um Charismen 1 Cor. 14, 13. und zur eifrigen Bemühung um die bessern Geistesgaben auf. 12, 31. Indessen ist gewiß, daß auch solchen, die dieser Disposition entbehren, also auch Sündern Charismen mitgetheilt werden können. Matth. 7, 22. 23. Hieraus folgt, daß vom Nichtbesitze solcher Charismen der sittliche Werth der Person auch nicht abhängig gemacht werden kann (Vgl. hiezu den Art. Gabe). — Zur Literatur: Englmann, von den Charismen im Allgemeinen, und von dem Sprachen-Charisma im Besondern, Regensb. 1848. Die reichliche ältere Literatur über diesen Gegenstand siehe daselbst S. 15—23, wozu noch Staudenmaier's Pragmatismus der Geistesgaben (Tüb. 1835) und theologische Encyklopädie 2. A. §§ 1146—1167 beizufügen ist. [Wörter.]

Geistigkeit Gottes, s. Gott.

Geistliche Sache (res spiritualis). Geistliche Sachen heißen alle von Christo zum Heile der Menschen getroffenen Einrichtungen, Anstalten und Mittel bezüglich auf den Glauben, die Sitten und den Cultus, so wie auch was die Kirche in der ihr von Christo übertragenen geistlichen Gewalt angeordnet hat zur Ausführung und Anwendung der Heilsmittel und zur Förderung ihrer Wirksamkeit unter den Menschen. Demnach sind geistliche Sachen die Predigt der Heilswahrheiten, die Heilsmittel (Sacramente), das Meßopfer, überhaupt Religions- und heilige Handlungen, die sich vermöge göttlicher Einsetzung auf Glauben, Sitten und Cultus beziehen. Ferner die von der Kirche zu demselben geistlichen Zwecke angeordneten Mittel, wie die Sacramentalien, die Ablässe, die Fest- und Feiertage und was sie weiter für ihre heiligen Handlungen geschaffen und eingerichtet hat, wie Kirchengebäude, Altäre, heilige Gefäße und Geräthschaften, Begräbnißstätten, Kirchengüter u. dgl. Diese von der Kirche angeordneten Einrichtungen heißen auch näher res ecclesiasticae; res sacrae, wenn sie unmittelbar zum Cultus dienen, wie Kirchengebäude, Altäre u. dgl., bona ecclesiastica, wenn sie zur Bestreitung der Cultusbedürfnisse oder zum Unterhalte der Geistlichen bestimmt sind. Sie unterscheiden sich ferner in res consecratae, wenn eine Consecration wie bei Kirchen, Altären, und res benedictae, wie Paramente u. dgl., wo eine bloße Benediction stattgefunden hat. Als allgemeine Regel des geistlichen Rechts gilt, daß alle solche zu heiligen Zwecken bestimmte und geweihte Sachen dem bürgerlichen Verkehr und Gebrauch entzogen sind, und nur im äußersten Nothfall veräußert werden dürfen, und daß Entwendung derselben auch von den Staatsgesetzen schwer geahndet wird. — So wie es aber geistliche Sachen auf dogmatisch-liturgischem Gebiete gibt, so gibt es auch solche auf dem kirchenrechtlichen Gebiete. Den bürgerlichen Sachen (Rechtsangelegenheiten) nämlich, die als solche vor das Forum der weltlichen Gewalt gehören, stehen gegenüber die geistlichen Sachen (causae spirituales oder ecclesiasticae), welche der geistlichen Gerichtsbarkeit zuständig sind. Es sind dieses nun aber Vergehungen in dem Gebiete des Glaubens, der Sitten und des Cultus, Rechtsverhältnisse und Handlungen, bei denen es sich um Pflichten der Religion und des Gewissens handelt. Solche sind aber die Häresie, das Schisma, die Blasphemie (Gotteslästerung), das Sortilegium (Mißbrauch heiliger Sachen zu Zauberei und Wahrsagerei), die Simonie, jede nach dem canonischen Rechte unerlaubte Ausübung der geistlichen Gewalt, das Patronat, die Gelübde, das kirchliche Be-

gräbniß, Ehebruch u. dgl. Andere sind gemischte Sachen (causae mixtae), wie Concubinat, der Wucher, die Ehesachen, die Testamente, der Eid u. A., die in neuerer Zeit meistens an die weltlichen Gerichte übergegangen sind. (Vgl. hierzu den Art. Gerichtsbarkeit. Müller, Lex. des Kirchenr. und der Liturgie. Maillane, diction. de droit canon. Lancelot, instit. jur. can. lib. III. tit. 1.) [Marx.]

Geistliche Verwandtschaft, s. Verwandtschaft.

Geistlicher, Welt= und Kloster= (Ordens=) Geistlicher. Als das Land Canaan unter die Stämme Israels getheilt wurde, erhielt der mit dem Tempeldienste beauftragte Stamm Levi kein Land als Theil oder Loos, sondern den Dienst des Herrn, den Herrn selbst zum Loos (κληρος) und Erbtheil und sollte er auch, weil dem Altare dienend, vom Altare seinen Unterhalt empfangen. (4 Mos. 18, 20. 5 Mos. 18, 1 ff.) Von dieser Einrichtung werden nun auch im neuen Testament diejenigen Personen, welche für den Altar= und Kirchendienst ausgeschieden, abgesondert und durch Weihe dazu aufgenommen werden, clerici (von κληρος, Loos) Geistliche genannt im Gegensatze zu Laien (von λαος–Volk). Propterea vacantur clerici, sagt der hl. Hieronymus, vel quia de sorte sunt Domini, vel quia ipse Dominus sors i. e. pars Clericorum est. (Epist. ad Nepot.) Christus hat sich nämlich Männer aus der Menge ausgewählt, dieselben durch Unterricht und Umgang auf ihr künftiges Apostelamt vorbereitet, und ihnen bei seinem Hingang die seinem dreifachen Amte als Prophet (Lehrer), Hohepriester und König entsprechende dreifache Gewalt, die Lehr=, Priester= und Regierungsgewalt übertragen, auf daß, so wie die Erlösung in jenem dreifachen Amte gewirkt worden, also auch dieselbe durch diese dreifache Gewalt gespendet und in dieser Spendung fortgesetzt werde. (Man sehe Matth. 16, 19. 18, 15—20. Luc. 22, 19. Joh. 20, 21—24.) Und so wie die Apostel selbst vom Herrn zur Uebernahme und Ausübung jener Gewalt ausgeschieden und durch die Weihe im hl. Geiste befähigt worden sind, so haben auch die Apostel andre Männer zu ihren Nachfolgern im Amte ausgeschieden und denselben durch eine eigene Weihe (Händeauflegung unter Gebet) die höhere Befähigung ertheilt. Durch Uebertragung jener dreifachen, durch alle Zeiten fortdauernden Gewalt war ein stehendes Amt und in den Trägern dieses stehenden Amtes ein besonderer Stand geschaffen, zwar nicht einer, der durch physische, sondern einer, der durch geistige Zeugung fortgepflanzt wird. Die Personen nun, welche jenes Amt übernehmen sollen und für dasselbe und seine heiligen Verrichtungen ausgeschieden werden, wählen sich den Dienst des Herrn, den Herrn selbst zu ihrem Loos und Antheil, und darum sind und heißen sie Clerici, wofür unsre Sprache Geistliche setzt, weil ihrem Amte die Sorge obliegt für das, was des Geistes ist. Die Aufnahme zu diesem Dienste, Amte, Stande geschieht nicht in einem Acte, sondern in einer stufenmäßigen Reihe von Acten, damit der Geistliche allmählig eingeführt und vertraut gemacht werde mit den verschiedenen Verrichtungen des geistlichen Amtes, damit er sich die erforderlichen Kenntnisse und Geschicklichkeiten erwerben könne, die Kirche ihn und er sich selber prüfe, ob er wahren Beruf zu dem Stande habe, und endlich damit er nach und nach dem innern Heiligthume des Altardienstes sich nahend die Ehrfurcht vor demselben in sich zur habituellen Stimmung mache. Der erste Act in dieser Stufenleiter ist die Tonsur und wird nun auch der Tonsurirte schon den Clerikern (Geistlichen) zugezählt. „Die Priester, die Subdiaconen, die Lectoren, die Cantoren, diese alle nennen wir Cleriker" (Geistliche), sagt schon Justinian (Novelle 123. cap. 19); und: Clericorum nomen etiam Lectores et Psalmistae et Ostiarii retinent — sagt das Conc. Carthag. III. Es begreift also die Benennung „Geistliche" alle jene Personen in sich, die nach Empfang der Tonsur als Einleitung zum geistlichen Stande entweder in den mindern Weihen stehen (Ostiariat, Lectorat, Exorcistat, Acolythat) oder in den höhern (Subdiaconat, Diaconat, Presbyterat)

und durch das Episcopat hinauf bis zu der obersten Stufe der Hierarchie. Wegen der hohen Wichtigkeit des geistlichen Amtes und der zu segenreichem Wirken nöthigen persönlichen Hochachtung gegen die Träger desselben ist die Aufnahme in den geistlichen Stand durch das Kirchenrecht an vielfache Bedingungen geknüpft, die, in ihrer allgemeinsten Fassung, nebst dem Freisein von gewissen Mängeln, Gebrechen und Verbrechen 1) Reife des Alters, 2) wissenschaftliche Bildung, 3) Reinheit des Lebenswandels fordern (siehe Irregularitäten). Aus demselben Grunde haben die Geistlichen auch besondere Pflichten und besondere Rechte und überwacht die kirchliche Gesetzgebung in einer großen Menge Canones seit den ersten Zeiten des Christenthums die vita et honestas clericorum. Seit dem Aufblühen des klösterlichen Lebens im vierten Jahrhundert schieden sich die Geistlichen in Welt- und Kloster- (Ordens-) Geistliche, clerici saeculares und clerici regulares, Säcular- und Regularclerus. Den Ausgangspunct für diese Unterscheidung bildete die Ordensregel des hl. Basilius, der, abweichend von der Regel des Pachomius, welche Geistliche nicht zum Einsiedler- und Cönobitenleben aufgenommen wissen wollte, in seiner Regel aufstellte, daß jedes Kloster einige geweihte Priester haben müsse, welche danach gewissermaßen den Kern geistlicher Wissenschaft und geistlichen Lebens für die Genossenschaft bilden sollten. Auf dieser Bahn sind danach alle Ordensstifter, der hl. Benedictus und alle seine Nachfolger vorangeschritten; die meisten Mönche aller Orden waren Priester. Der Kloster- oder Ordensgeistliche legte und legt als Mitglied eines Ordens die feierlichen Gelübde ab, was bei dem Weltgeistlichen nicht der Fall ist, und steht unter einem besondern geistlichen Obern, dem Abte, oder Prior oder Quardian und in höherer Instanz unter dem General des Ordens, und ist in seiner ganzen Lebensweise an die Regel des Ordens gebunden. Ist der Weltgeistliche stehend und einzeln in einem abgegrenzten Districte mit der ganzen Seelsorge betraut, so wirft sich der Ordensgeistliche in Gemeinschaft mit den Genossen seines Klosters und Ordens auf einzelne Zweige des geistlichen Amtswirkens, auf Missionen, Jugendunterricht, höheres Lehramt, auf theologische Wissenschaften, auf das Predigtamt oder Spendung der Sacramente u. dgl. Der Weltgeistliche bleibt der Welt näher, kann daher häufig zwar practischer einwirken auf die Welt, dafür aber ist er selber auch größerer Gefahr der Verweltlichung ausgesetzt. Der Klostergeistliche steht, wegen größerer Zurückgezogenheit, in der Regel in höherem Ansehen bei dem Volke und kann sich allerdings auch in dem geistlichen Leben leichter weiter fördern als der Weltgeistliche; dagegen aber ist er auch der Gefahr ausgesetzt, sich gegen die Weltgeistlichen zu überschätzen und zu erheben und auf Kosten derselben um die Gunst des Volkes zu buhlen. Erkennt aber jener wie dieser seinen Beruf, sind sie vom Geiste Christi beseelt, suchen sie überall nicht sich selber und ihren Vortheil, sondern das, was Christi ist, dann dienen Beide sich gegenseitig zur Ergänzung und zu gegenseitigem Wetteifer in Erfüllung ihrer Pflichten im Interesse der gemeinsamen heiligen Sache. [Marx.]

Geistlichkeit, s. Klerus.

Geißler. Die Geißel, bei den Römern ein Peinigungswerkzeug, wurde bei den Christen ein Bußwerkzeug, als welches man sie in und außer den Klöstern gebrauchte (Kaiser Heinrich III., Petrus Damiani, s. diesen). — Hier ist die Rede von den Gesellschaften der Geißler (Flagellatores, Flagellarii), welche in Procession von Stadt zu Stadt zogen, den Oberleib gewöhnlich entblößt, manchmal das Haupt verhüllt (um nicht erkannt zu werden), und am Gürtel oder in der Hand eine Peitsche von drei, vier Riemen, die mit Knoten geschürzt, auch mit eisernen Stacheln wie Nadeln versehen waren. Dem Zuge, welcher durch einen Vorstand nebst Gehilfen, häufig durch Religiosen und vornehmlich Bettelmönche geleitet war, wurde eine Fahne oder ein Kreuz vorgetragen; Alle (darum auch

cruciferi, crucifratres genannt) hatten auf ihren Hüten oder ihrem Gewande rothe Kreuze eingenäht. Durch Gesänge, z. B.: „Tretet herzu, wer büßen welle, denn Lucifer ist ein schlimmer Geselle", luden sie zum Anschlusse ein und die Schaar schwoll auf mehrere Hunderte, selbst Tausende an. Der Einzelne war verpflichtet, 33 oder 34 Tage lang zum Andenken an die Zahl der Lebensjahre des Herrn in der Gesellschaft zu verbleiben. In Kirchen und auf freien Plätzen, mochten diese auch mit Koth oder Schnee bedeckt sein, warfen sie sich kreuzweise nieder („sie gaben Zeichen, was Jeder von ihnen gesündigt habe, Einige fielen auf den Rücken, Einige auf die Seite, Andere auf den Bauch, darnach ihre Sünde war," Chron. Thuring.), geißelten sich Schultern und Arme, bis der Vorsänger sein bald längeres, bald kürzeres Lied, welches gewöhnlich das Leiden und den Tod Christi zum Inhalte hatte („sie sangen ihre eigenen Leysen", ibid.), beendigt hatte und hoben dann ihre blutrünstigen Arme zum Himmel empor, indem sie unter Weinen und Wehklagen zu Gott und der heiligen Jungfrau um Barmherzigkeit flehten. Zweimal des Tages nahm Jeder diese Geißlung öffentlich, ein drittes Mal für sich zur Nachtzeit vor. — Den ersten Geißler-Verein sah 1260 Perugia; Italien war mit Lastern angefüllt, Familien und Gemeinden veruneint, das Land verwüstet — alles dieß die Folge des unseligen Kampfes zwischen Guelphen und Gibellinen (s. d. A.). Die von Sünde und Elend beängstigten Gemüther rangen nach Sühnung, und in diesem Bußkrampfe verfiel man auf das außerordentliche Mittel, der Züchtigung des Leibes bis auf das Blut gemeinsam und öffentlich sich zu unterziehen. So erklärt sich auch der ungemeine Eindruck, den diese Büßer, unter denen man fünfjährige Knaben erblickte, bei ihrem ersten Auftreten überall hervorbrachten. Die verstocktesten Herzen wurden erweicht, die heftigsten Feinde versöhnten sich, ungerechtes Gut ward zurückgestellt, den Verbannten die Heimkehr gestattet, die Kerker geöffnet, Musik und Gesänge der Freude verstummten. Manfred, Friedrichs II. Sohn, und einige mit ihm verbündete Herrn traten jedoch schon Anfangs diesen Gesellschaften hindernd entgegen, weil sie befürchteten, durch sie würde der kirchliche Sinn erweckt und damit die Macht ihrer Gegner verstärkt. Aber auch anderwärts, wo sich, wie in Bayern, Böhmen, Mähren, Oestreich, Polen, Sachsen und Frankreich, ähnliche Vereine mit Nachahmung der italienischen, theilweise gleichfalls unter Einwirkung herrschender Drangsale, als Krankheiten, Hungersnoth, bildeten oder Eingang suchten, wurden sie von Fürsten und Bischöfen ausgewiesen oder zersprengt; manche am Leib, selbst am Leben gestraft, viele durch Spott abwendig gemacht. Ohne Schutz des Papstes oder einer andern ansehnlichen Person, sagt Abt Hermann von Niederalteich, kam dieß Wesen in Verachtung und verschwand in kurzer Zeit. Schon damals wurde der Werth der Geißlung in läppischer Weise übertrieben, als ertheilte sie besondere Heiligkeit und Gewalt, so daß die Geißler Beicht hörten, oder vermehrte die Seligkeit ihrer Eltern und Anverwandten im Himmel, ja brächte selbst den Verdammten Trost und Erleichterung. — Von da ab trifft man nur wenige Spuren (wie 1309, Schröckh, Kirchengesch. Bd. 33, S. 446), bis der schwarze Tod, zu dessen Schrecken sich in mehreren Gegenden Hunger und furchtbare Elementar-Ereignisse gesellten, die Erneuerung der Geißler-Gesellschaften im Großen veranlaßte. Sie erhoben sich im Frühjahre 1349 (Rebdorf. und Chron. Dressel.) in Oberteutschland, zeigten sich am Rheine, wie in Straßburg, Speier, Bonn, an welch' letzterem Orte einer ihrer Züge Kaiser Carln IV. die Straße versperrte, in Hennegau, Flandern, Niederland, Nordteutschland, in der Schweiz, in Schweden und England. In Frankreich war ihnen der Zutritt verboten: wohl aber kamen sie nach Avignon, wo sie einen Umzug hielten und sich die Gunst einiger Cardinäle erwarben. Deßungeachtet forderte Clemens VI. Fürsten und Bischöfe auf (das Schreiben an den Erzbischof von Magdeburg und seine Suffraganen bei Raynald ad ann. 1349), ernstlich gegen sie einzuschreiten und ihre Anführer, besonders wenn es Mönche

seien, in Haft zu setzen, die weitere Entscheidung über diese behält sich der Papst bevor; an vielen Orten hatte man aber schon vorher Maßregeln ergriffen. Freiheits- und Geldstrafen nebst andern Bußen wurden ihnen aufgelegt und nach ungefähr drei Jahren war der Schwarmgeist gebändigt. — Clemens verwirft nicht das Geißeln überhaupt, welches als Privatbüßung heilsam werden könne, aber er verbietet die Umzüge der Geißler, wobei unter dem Scheine des Guten viel Böses geschehe. - Schon werde allerlei Trugwerk durch sie gepredigt: z. B. von Auffindung eines Briefes zu Jerusalem, in welchem Christus trotz der Lasterhaftigkeit der Menschen, da sie namentlich am Freitage das jejunium nicht beobachten, doch auf Fürbitte Maria's den Theilnehmern an den Geißelfahrten („weil sich ihr Blut mit seinem Blute vermische") barmherzig sich zu erweisen verspricht, von der nahen Ankunft des Antichrist, von Wundergaben, mit denen sie begnadigt seien; ferner sprächen sie einander von Sünden los, verachteten die Kirche und ihre Sacramente, säeten Haß gegen die Geistlichkeit, mißhandelten und tödteten die Juden. Auf diese hatte sich der allgemeine Haß geworfen, da sie beschuldigt waren, durch Brunnenvergiftung die Pest herbeigeführt zu haben. Uebrigens nahmen auch die Juden Geißlern das Leben aus Nothwehr und manchmal unangegriffen; so überfielen sie in einem bambergischen Städtchen, wo sie zahlreicher wohnten, die einziehende Schaar von 80 Köpfen und mordeten 14 davon und einige zu Hilfe eilende Bürger. Wenn während der ersten Epoche in Italien Frauenspersonen sich in ihren Wohnungen geißelten, sah man sie dießmal schon in Zügen vereint, mit mehr oder minder unehrbarer Entblößung des Körpers, doch häufig mit verdecktem Angesicht; zuletzt mischten sie sich in die Gesellschaft der Männer. — So hatte, wenn auch Einzelne in aller Unschuld sich betheiligten, die Sache selbst eine für den Glauben und für die Sitten bedenkliche Richtung genommen („Secta contra Deum et contra formam ecclesiae et contra salutem eorum ipsorum", lautet das Gutachten der Pariser Universität Nang. Contin.) und keineswegs waren also die Angriffe der Flagellanten auf die Kirchenverfassung, wie man versichern will, die alleinige Ursache der geschärften Maßnahmen. — Vereinzelte Andeutungen (wie bei Raynald ad ann. 1372, Nro. 33) abgerechnet, treffen wir um 1414 — diese Epoche läßt sich als dritte bezeichnen — in Thüringen und Niedersachsen eine neue Gattung von Geißlern, welche nicht selten ohne andern Grund, als den der zufällig gleichen Bezeichnung von Geißel und Dreschflegel, durch das lateinische Wort flagellum mit den Fleglern, einer Raubbande jener Gegenden, vermengt werden („es waren dieß Drescher, Mäher, Bauern"). Unsere Flagellanten finden sich weniger in öffentlichen Gesellschaften, als in geschlossenen Vereinen; deren Irrlehren, welche von der Synode zu Constanz verdammt wurden, sind weit schärfer ausgeprägt. Zwar bildet auch den Mittelpunct das lästerliche Ueberschätzen der Geißlung, in welcher sich, „seitdem sie durch den vom Himmel gefallenen Brief (s. oben) anbefohlen worden, ein neues, zu Cana durch die Verwandlung des Wassers in rothen Wein vorgebildetes Gesetz eingeführt habe. Diese Bluttaufe sei Gott viel gefälliger als die Wassertaufe, wie auch den Gästen auf der Hochzeit jener rothe Wein besser mundete als der frühere Trank. Die Geißlung sei das hochzeitliche Kleid, das des Gastmahls würdig mache, und das durch sie entlockte Blut weit köstlicher als jenes der Martyrer, welches ja durch die Heiden vergossen worden sei; sie ersetze, wenn man einige Gebete und das Fasten am Freitage damit verbindet, jede Art von Buße und alle Sacramente. Das Priesterthum des neuen Bundes sei durch die Geißlung aufgehoben, wie das des alten Bundes sich löste, als Christus mit der Geißel Käufer und Verkäufer aus dem Tempel trieb; die katholischen Geistlichen, von denen alles Unheil komme, wären dem Priester und Leviten auf dem Wege von Jerusalem nach Jericho gleich, dagegen sie selbst dem barmherzigen Samariter, da sie Jesum Christum dankbar auf ihren Rücken nähmen und ihn durch Gehorsam und Frömmigkeit ehrten." Mit

andern Secten des Mittelalters hatten sie die Verachtung kirchlicher Einrichtungen gemein, die Verwerfung der Ablässe, des kirchlichen Begräbnisses, des Gebetes für die Todten, des Fegfeuers, der Heiligenverehrung und der Mehrzahl der Festtage. Aeußerlich hielten sie es doch mit den Katholiken und erlaubten sich, um verborgen zu bleiben, Lüge und Meineid, welche sie durch Geißeln wieder sühnen könnten (Hardt. Conc. Const. T. I. P. I. 86 u. 127, und Gobelinus Persona). Gegen 100 Personen dieser gefährlichen Verbindung wurden in Sangerhausen zum Scheiterhaufen verurtheilt, darunter auch ihr Lehrer Conrad Schmid (Faber), der dazu bestimmt wäre, Gericht zu halten über die Lebendigen und die Todten und zwar in naher Zeit, da in ihm der Elias erschienen sei; als Henoch galt ihnen ein vor nahe 50 Jahren in Erfurt hingerichteter Beghard. Die Secte dauerte noch Jahrzehnte im Geheimen fort; denn 1454 wurden abermals zu Sangerhausen und Aschersleben Viele, welche „von keinem Sacrament hielten und ihre Lehre von Doctor Conrad Schmid hatten", aufgegriffen und 22 Personen beiderlei Geschlechts verbrannt. Die sich lossagten, mußten unterscheidende Kleidung tragen; mehrere scheinen sich geflüchtet zu haben. — Viel gutartiger waren gewiß jene Flagellanten, welche dem Vincenz von Ferrer (s. Ferrer) auf seinen apostolischen Wanderungen durch Arragonien folgten. Doch räth ihm Gerson von Constanz aus in einem Briefe, dem Peter d'Ailly einige Worte beifügt, ihrer Gesellschaft sich zu entziehen, was auch der Heilige gethan hat. Bald darauf verfaßte Gerson seine „Abhandlung wider die Geißler" (opera T. II. P. IV. p. 658): „Andere Bußübungen seien dem Geiste des Evangeliums angemessener, als die Zerfleischung des Körpers bis auf das Blut; dergleichen Absonderlichkeiten machen den Menschen hoffärtig und Ordensleute geneigt, sie der Beobachtung ihrer Regel vorzuziehen; keinen Falls dürfe die Berathung mit den Vorgesetzten umgangen werden; Irrlehren, Verachtung der Priester, der Beicht und der Sacramente, Erpressungen und Diebstahl, Müssiggang und alle Arten von Unzucht seien, wie die Erfahrung lehrt, im Gefolge der Geißlerzüge gewesen." — Die in Preußen um 1445 erschienenen Geißler (Hartknoch, Kirchengesch.) standen mit den thüringischen kaum in Verbindung, da sie sich viele Achtung erwarben, im Lande frei herumgehen und kaufen und verkaufen durften. Im J. 1501 kamen Büßer aus Italien nach Teutschland, welche in ärmlichem Gewande von Pfarre zu Pfarre zogen, in keiner lange verweilend, in der Kirche kreuzweise zum Gebete sich niederwarfen, sehr enthaltsam lebten, die Weibspersonen ausgenommen, Jedem erlaubten, sich ihrem Vereine anzuschließen, und etwa nach fünf Jahren verkamen. Tritenheim, welcher uns dieß in seiner Chronik von Sponheim berichtet, meldet aber nicht, daß diese den Flagellanten in manchen Gebräuchen ähnlichen Asceten die Geißlung vorgenommen hätten. (Raynald., D'Achery Spicileg. und die Sammlungen teutscher Chroniken von Oefele, Hieron. Petz, Meibom, Mehnken, Freher-Struve.)

Gekrönte, s. Coronati.

Gelasius I.—II., Päpste. Gelasius I. Das Leben Gelasius' I. wie das des II. fällt in die Periode großer politischer und kirchlicher Drangsale, aus welchen sich die Kirche nur durch den unerschrockenen Muth ihrer Oberhäupter herauszureißen vermochte. Gelasius I., dessen Pontificat vom 1. März 492 bis 19. November 496 in die Periode des Ostgothenkönigs Theodorich und somit in die des Sieges der Arianer fiel, sah sich genöthigt, den Byzantinern gegenüber die Suprematie des römischen Stuhles, den Manichäern und Pelagianern entgegen die Reinheit des apostolischen Glaubens, den Arianern gegenüber die Unabhängigkeit der Kirche, den Ueberbleibseln des Heidenthums entgegen die moralische Unbeflecktheit christlicher Sitte mit aller Strenge zu behaupten. Er verwarf die Submission des Patriarchen Euphemius von Constantinopel, so lange dieselbe nicht eine vollständige und der Name des Acacius aus den Diptychen nicht ausgestrichen war.

Er ließ die Bücher der Manichäer verbrennen und ordnete ihren Dogmen, welche den Genuß des Weines überhaupt verboten, und aus diesem Grund den Genuß des hl. Abendmahls nur unter einer Gestalt vorschrieben, entgegen den Genuß des hl. Abendmahls unter beiden Gestalten an; er schied auf der römischen Synode des J. 496 (siehe Pagi Breviar. Pontif. Rom. I, 228) die canonischen Bücher der hl. Schrift von den Apocryphen aus, ordnete an die Stelle der Lupercalien das bedeutungsvolle Fest Mariä Reinigung an, bestimmte für die priesterliche Ordination die Zeit der Quatemberfasten, suchte durch das Gesetz über die vierfache Bestimmung der kirchlichen Einkünfte der Habsucht zu wehren und die apostolische Einfachheit zu erhalten, ordnete den Meßcanon (ob das sacramentarium Gelasianum von ihm herrühre, ob von Leo d. Gr. oder aus späterer Zeit, wird gestritten), schrieb einen Commentar zu den paulinischen Briefen, dichtete Hymnen, hielt Synoden (495 u. 496), lehrte und mahnte, strafte und ordnete und hinterließ so das Beispiel eines frommen, gelehrten, eifrigen und tüchtigen Papstes und Priesters. — Gelasius II. wurde am 25. Januar 1118 zum Nachfolger Papst Paschalis II. erwählt und starb bereits nach einem Jahr und vier Tagen am 29. Januar 1119 zu Clugny. Er war Mönch von Monte Casino, stammte aus Gaeta (daher Johann von Gaeta genannt), war von edler Familie (der Crescentier) und von Paschalis II. zu seinem Kanzler ernannt, als Rathgeber in dessen Kampfe mit dem treulosen Kaiser Heinrich V. gebraucht worden. Seine Wahl galt als Beweis, daß das Cardinalscollegium bei den Grundsätzen seines Vorgängers zu verharren gedenke, daher auch die Wuth, mit welcher sich auf die Kunde von der vollzogenen Wahl Cencius Frangipane auf das Cardinalscollegium warf, den Neugewählten mißhandelte, zu Boden riß und mit Spornenstreichen blutig schlug, endlich an den Haaren nach seiner Behausung schleppte und dort in Kerker warf. Mit Mühe gelang es den Kirchlichgesinnten, den Verwundeten zu befreien und mit den zum Theil lebensgefährlich verwundeten Cardinälen zur Krönung nach dem Lateran zu bringen. Ehe er aber consecrirt worden war, mußte er bei dem plötzlichen Anzuge Kaiser Heinrichs in stürmischer Nacht, von den Pfeilen der Römer verfolgt, zu Schiffe sich aus Rom flüchten, und da die Wogen zu heftig gingen, als daß der Papst mit seinem Gefolge nach Gaeta hätte entkommen können, nach Ardea sich begeben, wohin ihn der Cardinal Hugo von Alatro vom Strande auf seinem Rücken trug. Endlich bot wie heutigen Tages dem gleichfalls von den Römern bis zum Tode verfolgten Pius IX. Gaeta eine Zufluchtstätte dar, während Heinrich V. den Erzbischof von Braga, Burdinus, als Gregor VIII. zum Gegenpapste erhob. Dort wurde Gelasius auch consecrirt. Als Heinrich wieder abgezogen war, kehrte Gelasius heimlich nach Rom zurück, stellte der Kirche von Ravenna die ihr 1106 wegen Ungehorsams entrissenen Bisthümer zurück, und begab sich über Pisa, das er mit Metropolitanrechten versah, nach Corsica, das sich bei dieser Gelegenheit dem römischen Stuhle unterwarf, von da nach Genua, endlich durch den berühmten Abt Suger von Ludwig VI. in Frankreich auf das Freundlichste aufgenommen nach Clugny. Er gedachte in Rheims eine große Synode zu halten und daselbst den langen Streit des sacerdotium et regnum durch Abgesandte aller Länder entscheiden zu lassen. Allein die Mühseligkeiten seines Pontificates brachten seinen Tod herbei. Er starb in Clugny, nachdem er den Cardinälen aufgetragen, den Cardinal Cuno von Präneste (Palestrina), einen Teutschen, als den, welcher der schweren Last des Pontificates am meisten gewachsen sei, zu seinem Nachfolger zu wählen, und mit der frohen Zuversicht, durch mannhafte Ausdauer und das Opfer des eigenen Lebens die Kirche vor der Unterjochung durch militärische Uebermacht gerettet zu haben. [Höfler.]

Gelasius von Cyzicum, ein griechischer Kirchenhistoriker des fünften Jahrhunderts, stammte aus der Stadt Cyzicum, auf der Südseite der Insel Cyzicus in der Propontis oder dem Marmormeer. Sein Vater wurde nachmals Priester

in Cyzicum, der Sohn aber verfaßte um die Zeit des byzantinischen Kaisers Basiliscus (475—477) eine griechisch geschriebene Geschichte des ersten allgemeinen Concils von Nicäa: *σύνταγμα τῶν κατὰ τὴν ἐν Νικαίᾳ ἁγίαν σύνοδον πραχθέντων*. Er will dabei ziemlich viele Urkunden, welche früher Dalmatius, Bischof von Cyzicum, besessen, benützt haben; aber seine ganze Arbeit ist eigentlich nur eine Compilation aus Eusebius, Socrates, Sozomenus und Theodoret; und was er nicht aus diesen genommen, ist mindestens zweifelhaft, häufig sogar offenbar falsch, z. B. Buch II, Cap. 11—24 die Disputationen über die Trinität und den hl. Geist (!). Bekanntlich ist ja auf dem Nicänum die Lehre vom hl. Geiste gar nicht verhandelt worden. — Das fragliche Werk besteht aus drei Büchern, von denen die zwei ersten die eigentliche Geschichte des Concils von Nicäa, das dritte drei dazu gehörige Briefe des Kaisers Constantin enthält. Es ist zuerst griechisch und lateinisch von dem Schotten Robert Balfour im J. 1599 zu Paris in Quart herausgegeben, darauf in alle größeren Conciliensammlungen, (z. B. von Harduin, T. I. p. 345—463) aufgenommen worden. Vgl. Du Pin, nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques, T. IV. p. 280.

Gelboe (Gilboa), גִּלְבֹּעַ, LXX und Joseph. *Γελβουέ*, *Γελβοέ*, Vulg. Gelboë, Gebirg im Stamme Issaschar, südlich (nach Eusebius sechs Meilen) von Scythopolis, etwa 1200 Fuß hoch. Auf ihm wurde zwischen den Israeliten und den Philistern eine Schlacht geliefert, worin Saul sein Leben verlor, 1 Sam. 28, 4. 31, 1. 2 Sam. 1, 6. 21. David in seiner Klage über Sauls und Jonathans Tod verwünscht die Berge Gilboe, 2 Sam. 1, 21. — Die Eingebornen nennen die Gilboe noch Dschebel Dschilbo.

Geld und Gewichte bei den alten Hebräern. Wie anderwärts so wurden auch bei den Hebräern schon in hohem Alterthume die edlern Metalle als Geld gebraucht. Schon zu Abrahams Zeit erscheinen Silberstücke, gangbar beim Kaufmann (כֶּסֶף עֹבֵר לַסֹּחֵר) als das, womit bei Kauf und Verkauf die Zahlung geleistet wird (Genes. 23, 13—16.). Da ihr Werth nach dem Gewichte bestimmt wurde, so erhielten sie auch die Namen der Gewichte, so daß bei den Hebräern die Gewichte und Geldarten gewissermaßen zusammenfallen. Das älteste Gewicht und Geldstück scheint die Kesita (קְשִׂיטָה) gewesen zu sein, die nur Job 42, 11. Genes. 33, 19. und Jos. 24, 32. genannt wird. Das Wort bedeutet eigentlich Dargewogenes und darum sicherlich nicht, wie die alten Uebersetzungen wollen, ein Lamm, sondern vielmehr ein Silberstück von bestimmtem Werthe, der sich aber nicht mehr genau angeben läßt. Weil das Landstück, welches Abraham von Ephron kaufte, 400 Schekel (Genes. 23, 16.), und jenes, das Jacob von den Hemoriten kaufte, 100 Kesita (Genes. 33, 19.) kostete, so hat man den Werth der Kesita auf vier Schekel geschätzt (Gesen. Thesaur. s. v.); allein die Voraussetzung, daß beide Landstücke auch nur ungefähr gleich viel gekostet haben, ist augenfällig eine durchaus unsichere und willkürliche. Das gewöhnlichste Gewicht und Geldstück hieß Schekel (שֶׁקֶל *σίκλος*), die Hälfte desselben Beka (בֶּקַע, Levit. 38, 26.), der vierte Theil Reba (רֶבַע, 1 Sam. 9, 8.) und der 20ste Theil Gera (גֵּרָה, Exod. 30, 13.). Die übrigen Gewichte und Geldarten sind nur Zusammensetzungen des Schekels, wobei jedoch zwischen dem gemeinen und heiligen Schekel wohl zu unterscheiden ist, indem jener nur die Hälfte von diesem beträgt. Letzteres wird zwar im A. T. nirgends ausdrücklich gesagt, ergibt sich aber aus 1 Kön. 10, 17. und 2 Chron. 9, 16., wonach drei Minen 300 Schekel betragen, während nach Ezech. 45, 12. (LXX), wo vom heiligen Schekel die Rede ist, 50 Schekel eine Mine ausmachen. Damit stimmt auch Josephus (Antt. III. 8, 2. 10.) und die rabbinische Ueberlieferung überein (vgl. Bertheau, zur Geschichte der Israeliten &c. S. 26.). Ohne Zweifel ist daher auch der königliche Schekel (2 Sam. 14, 26.), der in sichtlichem (wiewohl nicht ausdrücklichem) Gegensatz zum heiligen

Schekel genannt wird, einerlei mit dem gemeinen. Eine Mine (מָנֶה, μνᾶ) betrug also 50 heilige, 100 gemeine Schekel; 60 Minen aber machten ein Talent (כִּכָּר, τάλαντον) aus, denn nach Exod. 38, 25 f. geben 301,775 heilige Schekel 100 Talente und 1775 heilige Schekel, so daß also 3000 solcher Schekel (= 60 × 50) auf ein Talent gehen. — Um die Schwere und den Werth dieser Gewichte und Geldarten zu bestimmen, ist man rabbinischer Seits vom Schekel ausgegangen und hat sein Gewicht dem von 320 Gerstenkörnern gleich gesetzt (cf. Maimon. constitutt. de siclis illustravit Joh. Esgers. Lugd. Bat. 1718. p. 2. sqq.). Daß aber damit, abgesehen von der Willkürlichkeit des Verfahrens, keine Sicherheit und Genauigkeit zu erzielen ist, leuchtet ein. Die christlichen Gelehrten sind seit Eisenschmid (De ponderibus et mensuris vet. Rom. etc.) gewöhnlich von der Gera ausgegangen und haben unter ihr die Bohne der Johannisbrodschotte verstanden, und sofort, weil 20 solcher Bohnen 96 bis 97 Pariser Gran wiegen, den Schekel auf „beiläufig 26 Kreuzer" bestimmt (Jahn, Archäol. I. 2. S. 49 f.). Aber auch dagegen haben sich Hussey (Essay on the ancient weights and money etc. Oxford 1836. p. 168.), Böckh (Metrologische Untersuchungen ꝛc. Berlin 1838. S. 58.) und Bertheau (a. a. O. S. 7.) mit Recht entschieden; denn es läßt sich nicht annehmen, daß man die immerhin ungleichen Körner oder Bohnen irgend einer Pflanze zur Basis eines ausgebildeten Gewichtsystems gemacht habe. Die Benennung גֵּרָה (Korn oder Bohne) wird sich einfach aus der Gestalt erklären, welche dieses kleinste Geldstück hatte, ähnlich wie der griechische Name ὀβολός in der anfänglichen stab- oder nadelartigen Gestalt der damit bezeichneten Münze seinen Grund hat (Böckh a. a. O.). Da noch ziemlich viele Exemplare von hebräischen Schekeln aus der Maccabäerzeit erhalten sind, so geben gerade sie das beste und sicherste Mittel ab, das Gewicht und den Werth dieses Geldstückes zu bestimmen. Denn Simon, der erste unter den Maccabäerfürsten, der von den Seleuciden das Münzrecht zugestanden erhielt und auch sogleich ausübte, hat dabei weder das ptolemäische noch das seleucidische Münzsystem zu Grunde gelegt, sondern das alte Schekelgewicht wieder hergestellt. „Was läßt sich von Simeon, dem Wiederhersteller des Staates, anderes erwarten, als daß er den ächten alten Sekel, den Shekel Israels, des heiligen Jerusalems, wie er ja auch bezeichnet ist, nach der Vorschrift des Herrn im Ezechiel, bei seiner Ausprägung zu Grunde legte?" (Böckh, a. a. O. S. 60). Das Gewicht nun dieser maccabäischen Schekel schwankt zwischen 256 und 271¾ Pariser Gran, die meisten betragen 266—268; Böckh schätzt aber in Rücksicht auf das älteste griechische Münzsystem das Normalgewicht des Schekels aus gutem Grunde auf 274 Par. Gran, und Bertheau stimmt ihm bei (a. a. O. S. 33). Nun gehen aber 4400 Par. Gran auf eine Cölner Mark (24 fl. rhein.), so daß man die Proportion erhält: 4400 P. G.: 24 fl. = 274 P. G.: x, wonach ein Schekel etwas über 1 fl. 29 kr., also nahezu 1½ fl. betragen würde. Die Hälfte davon ist dann der Werth des gemeinen Schekels, von dem 100 auf eine Mine gehen. Darnach bestimmt sich der Werth der Mine und des Talentes von selbst. Neben dem Silber-Schekel cursirte auch ein Gold-Schekel, und zwar nicht erst seit Davids Zeit, wie Jahn (Archäol. I. 2. S. 47) und de Wette (Hebr. jüd. Archäologie, 2te Aufl. S. 181) versicherten, sondern nach Richt. 8, 26. Genes. 24, 22. schon zur Zeit der Richter und sogar schon zur Zeit Abrahams; denn das Wort זָהָב an den genannten Stellen gibt keinen bestimmten Sinn, wenn man nicht שֶׁקֶל dabei ergänzt. Die Goldschekel mögen daher bei den Hebräern wohl eben so alt sein als die Silberschekel und waren ohne Zweifel auch eben so schwer und darum von weit größerem Werthe. Obwohl die Schekel (und andere Geldarten) nach Genes. 23, 16. von jeher als solche irgendwie müssen markirt gewesen sein, so fragt sich doch, ob man unter denselben eigentlich geprägte Münzen, namentlich mit einem auf Anerkennung Anspruch

machenden Gepräge, zu denken habe. Schon der babylonische Thalmud redet von einer Münze Jerusalems, welche auf der einen Seite David und Salomo und auf der andern Jerusalem zum Gepräge hatte, und von einer Münze Abrahams, die auf der einen Seite einen Greisen und eine Greisin (זקן וזקינה) und auf der andern einen Jüngling und eine Jungfrau (בחור ובתולה) zeigte (Baba kama fol. 97. b. cf. Fabricius, codex pseudepigraphus vet. test. I. 1013.), und nach dem jerusal. Thalmud verweigert Abigail dem David den Gehorsam, weil die Münze des Königs Saul noch in Geltung sei (Bertheau, a. a. O. S. 23). Und wirklich existiren auch manche jüdische Münzen mit den Bildnissen Davids, Salomo's, Mose's und selbst Adams (Eckhel, doctrina numorum. III. 456). Deßungeachtet haben sich die meisten neuern Gelehrten, darunter selbst Böckh (a. a. O. S. 56), gegen geprägtes Geld bei den Hebräern in der vorexilischen Zeit ausgesprochen. Allein wenn auch die berührten Münzen unächt sind und jene thalmudischen Aussagen jedenfalls zu weit gehen, so spricht sich doch in beiden die auf Tradition beruhende Ueberzeugung aus, daß die Hebräer schon vor dem Exil geprägtes Geld gehabt haben. Dafür spricht auch die völlig glaubhafte Nachricht, daß Pheidon, König von Argos, um's Jahr 750 vor Christo das erste Geld geprägt habe, wobei er nach dem durch die Phönizier ihm bekannt gewordenen Gewicht- und Münzsystem sich richtete (Böckh, a. a. O. S. 76); bei den Phöniziern (und dann unzweifelhaft auch bei den benachbarten Hebräern) muß also geprägtes Geld noch früher üblich gewesen sein. Dazu kommt, daß bei dem frühen lebhaften Handelsverkehr der Phönizier die cursirenden, namentlich kleineren Münzen „zur Erleichterung ihres Gebrauches und zur Vermeidung des umständlichen Wägens" einer Bezeichnung ihres Gewichtes oder Werthes nicht wohl entbehren konnten (Bertheau, a. a. O. S. 21—23). Worin aber das Gepräge bestanden habe, läßt sich nicht mehr ausmachen, wenn man nicht annehmen will, daß der Maccabäer Simon auch in dieser Hinsicht nach der alten Sitte sich gerichtet habe, und somit auch das alte Gepräge ähnlich wie auf den maccabäischen Münzen zu denken sei. Die Gewichte, womit man das ungeprägte, und zu größerer Sicherheit manchmal wohl auch das geprägte Geld wog, hießen אֲבָנִים (Steine) und waren in der Regel ohne Zweifel auch wirkliche Steine, die man in der Gürtelbörse trug und daher אַבְנֵי כִיס (Börsensteine, Sprüchw. 16, 11.) nannte. Betrüger hatten dann gern zweierlei solcher Gewichtsteine (אֶבֶן וָאֶבֶן) und gebrauchten die kleinern bei den Ausgaben, die größern bei den Einnahmen (Deut. 25, 13. 28, 36. 64. Sprüchw. 20, 10. 23.). — Nach dem Exil hatten die Hebräer häufig auch **ausländisches Gewicht und Geld**, und zwar 1) gleich nach dem Exil, wo sie unter persischer Oberhoheit stunden, **persisches**. Dahin gehören die **Dariken** oder **Dareiken** (דַּרְכְּמוֹן, Esra 2, 69. 8, 27. Neh. 7, 70., oder אֲדַרְכֹּן, 1 Chron. 29, 7. *Δαρεικός*, im Talm. דרכון). Es sind Goldmünzen, die gewöhnlich auf Darius Hystaspis zurückgeführt werden, aber sicher älteren Ursprunges sind und von jenem Darius nur deßhalb etwa den Namen erhielten, weil er das Gold für sie reiner ausscheiden und eine große Anzahl derselben prägen ließ (Böckh, a. a. O. S. 129). Vielleicht hängt aber auch der Name gar nicht mit Darius (Darjawu, Darjawesch) zusammen, sondern vielmehr mit dem persischen Dara, Darab (König), so daß die Münze durch ihre Benennung nur als eine königliche bezeichnet wird (vgl. Winer, Realw. I. 292). Sie hat auf der einen Seite das Bild eines Königs, auf der andern das eines Bogenschützen und kommt dem Werthe nach zweien attischen Golddrachmen oder einem attischen Chrysus (*χρυσοῦς*) gleich, also nach unserm Gelde ungefähr 1½ Ducaten (nach Winer 8 fl. 40 kr. rhein.). Ihr durchschnittliches Gewicht setzt Letronne auf 157¾ Par. Gran, ihr Normalgewicht mag jedoch 164,4 Par. Gran betragen haben (Böckh S. 130. Bertheau S. 29). 2) Nach Alexander M. kamen die

Juden abwechselnd unter syrische und ägyptische Oberhoheit, und jetzt wurde griechisches Geld in Umlauf gesetzt. Dahin gehört der στατήρ oder das τετράδραχμον, das δίδραχμον und die δραχμή. Das Normalgewicht des Staters betrug nach Böckh (a. a. O. S. 124 f.) 328,8 Par. Gran, das Didrachmon also 164,4 und die Drachme 82,2 Par. Gran; letzteres würde ungefähr 26 kr. nach unserem Gelde ausmachen. Die alexandrinische Drachme war aber doppelt so schwer als die attische (Winer, Realw. I. 324). Nach der maccabäischen Unabhängigkeitsperiode kam Palästina unter die Herrschaft der Römer, und jetzt wurde römisches Geld unter den Juden üblich. Von diesem circulirten am häufigsten die Denare (δηνάριον, denarius, Talm. דינר) mit dem Bildniß der Göttin Roma und später des römischen Kaisers, eine Silbermünze, die etwas weniger als eine Drachme wog, ihr aber im Verkehr gleich geachtet wurde (Drachma Attica .... denarii argentei habet pondus. Plin. XXI. 109). Im N. T. werden sie oft erwähnt, z. B. Matth. 18, 28. 20, 2. 9. 13. Marc. 6, 37. 14, 5. Luc. 7, 41. Die Asses (ἀσσάρια Matth. 10, 29.) betrugen zuerst den zehnten, später den sechszehnten Theil eines Denars. Der Quadrans (κοδράντης Matth. 5, 26.) war der vierte Theil eines As und das λεπτόν die Hälfte eines Quadrans (Marc. 12, 42.). Die Mischna rechnet gewöhnlich nach römischem Geld; es kommen aber in ihr außer den genannten Münzen noch vor: זוז oder זוזא, den vierten Theil eines Schekels betragend (cf. Buxt. lex. chald. s. v.), מעא, vier assaria und פונדיון, zwei assaria haltend (Maaser scheni IV. 8) und פרוטה, den achten Theil eines ἀσσάριον betragend (Kiddusch. I. 1.). — Ueber den intensiven Werth des Geldes bei den alten Hebräern läßt sich nur theilweise und unsicher urtheilen, weil Preisangaben für käufliche Gegenstände in den biblischen Schriften verhältnißmäßig selten sind, und die Preise natürlich in wohlfeilen und theuren Zeiten verschieden waren, auch nach der Qualität der Gegenstände sich richteten. So viel läßt sich jedoch aus jenen Preisangaben ersehen, daß in gewöhnlichen Zeiten die nöthigen Lebensbedürfnisse wohlfeil zu erhalten waren. Nach 2 Kön. 7, 1. z. B. kostete ein Epha feines Mehl einen Schekel und ein Epha Gerste halb so viel. Der gesetzliche Preis für einen Sklaven war 30 Schekel (Exod. 21, 32.). Für denselben Preis (30 Sch.) kauft David eine Tenne sammt einem Rinde (2 Sam. 24, 24.). Der Ertrag eines salomonischen Weinberges belief sich auf 1000 Schekel (Hohesl. 8, 11.). In späterer Zeit gab man einem Ackerarbeiter täglich einen Denar (Matth. 20, 2.) und kaufte nach Josephus (Antt. XII. 4, 9.) einen gelehrten Sklaven für ein Talent (vgl. Winer, Realw. I. 475). Die Mischna (Menachoh XIII. 8) bestimmt für einen Opferstier sammt dem erforderlichen Trankopfer eine Mine, für ein Kalb sammt dem Trankopfer fünf Schekel, für einen Widder zwei, und für ein Lamm einen Schekel; wogegen die vor Kurzem zu Marseille aufgefundene phönizische Opfertafel, aus allerdings weit früherer Zeit als die Mischna, für einen Stier zehn Schekel, für ein Rind oder einen Widder fünf Schekel, für einen Bock oder eine Ziege einen Schekel ansetzt (Movers, das Opferwesen der Karthager. S. 81). Vgl. außer den gelegenheitlich schon genannten Schriften noch: Deyling, de re nummaria vett. Hebr. in den Observ. III. N. 25, auch in Ugolini Thesaur. XXVIII. — Waser, de antiquis numis Hebraeorum. Tigur. 1605. — Conring de nummis Hebraeorum paradoxa. Helmst. 1675. — Reland, dissertt. V. de numis vett. Hebraeorum etc. Traj. 1709. — Klemm, de nummis Hebraeorum. Tubing. 1730. — Bayer, de numis Hebraeo-samaritanis. Valent. Edet. 1781. — Wurm, de ponderum, nummorum etc. Stuttg. 1821. [Welte.]

Geldstrafen. Diese Art Strafe ist nach dem canonischen Rechte bei geistlichen Gerichten wohl statthaft, jedoch unter Bedingungen, welche die Anwendung sehr einschränken. Der geistliche Richter hat bei Strafen noch Weisung der Canones als Gesichtspunct festzuhalten, daß er durch Bestrafung nicht seinen Vortheil, sondern was Christi ist, zu erstreben habe, daß er vom Gesetze wie von der

richterlichen Gewalt den Vorwurf der Gewinnsucht und jede andere Beschwerde fern halten müsse. Für's Erste versteht es sich nun von selbst, daß weder durch ein Gesetz oder Statut noch durch einen richterlichen Spruch Geldstrafen gegen Vergehen so verhängt werden dürfen, daß diese Vergehen gegen Erlegung der Strafen tolerirt würden. Ferner dürfen solche Strafen weder durch ein Gesetz noch durch einen richterlichen Spruch gegen jedes Vergehen oder jede Gesetzesübertretung ohne Unterschied verhängt, sondern sollen vielmehr und dann und wann und nach weisem Ermessen des Richters ausgesprochen werden, und zwar unter Umständen, wo eine Geldstrafe mehr gefürchtet wird. Dann aber ist es weiter Pflicht des geistlichen Richters, die erlegten Strafgelder wohlthätigen Anstalten oder Zwecken zu überweisen, besonders dann, wenn nicht auf Grund eines Statuts, sondern durch arbiträre richterliche Sentenz die Geldstrafe ist verhängt worden. Ist einem Geistlichen eine Injurie zugefügt worden und es wird Geldstrafe gegen den Thäter ausgesprochen, so ist die eine Hälfte der Kirche des beleidigten Geistlichen, die andere diesem selber zu überweisen. (Lib. V. Decret. tit. 37. de poenis c. 2.) Das Concil zu Trient hat Geldstrafen gegen die Verletzung der Residenzpflicht ausgesprochen, und die Strafgelder der Kirchenfabrik oder den Armen zugewiesen. (Sess. VI. c. 1. de ref. Sess. XXIII. c. 1 de ref.) Dasselbe Concil gibt in Betreff der Geldstrafen den geistlichen Gerichten die Weisung, daß von ihnen solche in causis civilibus, die vor das geistliche Forum gehören, sowohl gegen Laien als Geistliche verhängt werden dürfen, daß die Strafgelder aber sofort den wohlthätigen Anstalten an Ort und Stelle zugewiesen werden müssen. (Sess. XXV. c. 3 de ref. Gibert corp. jur. can. per regul. digest. Tom. III. de poen. eccles. sect. VIII. Covaruvias var. resolut. lib. II. c. 9.) [Marx.]

Gelehrter Eid, s. Eidesvermahnung.

Gelobt sei Jesus Christus (Laudetur Jesus Christus) ist eine Formel, mit der sich viele Christen zu grüßen pflegen, wenn sie einander auf der Straße begegnen, oder in ein Haus eintreten, oder ein Haus verlassen. Der Gegrüßte erwiedert hierauf: „In Ewigkeit" (In aeternum, In saecula, Amen, Semper). Um diese Grußweise zu verbreiten, verlieh Papst Sixtus V. („Redditur i") jedem Gläubigen, so oft er in solcher Weise andächtig grüßt oder begrüßt antwortet, Ablaß von 50 Tagen. Wer diese Grußweise sich zur Gewohnheit macht, ist sogar durch dieselbe päpstliche Constitution in der Sterbstunde mit vollkommenem Ablasse begnadigt, wenn er den Namen Jesu andächtig und reumüthig mündlich oder (so er es mündlich nicht mehr thun kann) wenigstens im Herzen anruft. Auch sind Predigern, welche hiezu aufmuntern, dieselben Abläße verliehen. — Offenbar liegt dieser frommen Sitte die Ueberzeugung zu Grund, daß Jesus der Eckstein unsers Glaubens ist, und uns daher auch in allem Thun und Lassen vorschweben soll. Es verräth wahrlich keine Bildung, wenn in unsern Tagen diese schöne Sitte unter den sogenannten gebildeten Ständen als gemein gemieden wird. — Das christliche Alterthum hatte ähnliche Formeln. So kommt bei Augustin der Ruf vor: „Christo laudes" (Serm. 32 de div. al. 323). Chrysostomus begann seine Predigten öfters mit dem Spruche: „Gott sei gepriesen" (hom. 13 ad pop. Antioch.).

Gelobtes Land, s. Canaan.

Gelübde überhaupt, und Klostergelübde insbesondere. Ein Gelübde ist nach der Begriffsbestimmung des hl. Thomas (2. 2. qu. 88. a. 2) ein Gott abgelegtes Versprechen, wodurch man sich zu einem vorzüglicheren Guten verpflichtet (promissio Deo facta de bono meliori). Gewöhnlich erweitern die Moralisten diese Definition durch allerlei nähere Bestimmungen und Zusätze, ohne Grund, wie uns scheint. Man sagt, das Gelübde sei ein „ernstliches, nachdrückliches, mit Andacht abgelegtes" Versprechen. Es ist nun ganz richtig, daß die Gültigkeit und Verbindlichkeit des Gelübdes von diesen Eigenschaften des Versprechens bedingt erscheint; aber es muß auch zugestanden werden, daß ein wahrhaft sittliches

Versprechen ohne eben diese Eigenschaften nicht gedacht werden kann. Dieß gilt auch von dem gewöhnlich hinzugefügten Bestimmungsmoment der Freiwilligkeit. Jeder Act, soll ihm anders sittliche Qualität zukommen, muß ein selbstbewußter, freiwilliger sein, und wo es ein Versprechen zu machen gilt, da ist nichts natürlicher, als die Voraussetzung, es sei dem Versprechenden Ernst und er habe bei sich überlegt, ob er sein Versprechen auch halten könne. Soll die Bestimmung „nachdrücklich" mehr besagen wollen, als „ernstlich", also einen gesteigerten, außerordentlichen Ernst indiciren, so ist einfach zu bemerken, daß ein solcher nirgends unter den Bedingungen der Gültigkeit des Gelübdes gefordert wird; der gewöhnliche sittliche Ernst reicht aus, und Niemand wird das Band des Gelübdes dadurch für gelöst erachten, daß er uns sagt, es sei ihm bei der Ablegung desselben wohl Ernst gewesen, aber er habe keinen Nachdruck, keinen besondern Accent darauf gelegt. Nicht minder überflüssig erscheinen die Zusätze: „aus frommem Entschlusse hervorgehend" — zu Versprechen und „möglich" oder „gerathen" — zu Gut. Ein Gott abgelegtes Versprechen ist ja ein religiöses, frommes, und ein Versprechen, das etwas Unmögliches zum Gegenstand hat, ist von Haus aus null und nichtig. Unter einem bonum melius versteht die Schule an und für sich schon etwas Gerathenes, nicht ohnehin und schlechthin Pflichtmäßiges. In der Thomistischen Definition des Gelübdes (vgl. Bonaventura in 4. dist. 1. qu. 1. Scotus in 4. dist. 38) scheinen uns die wesentlichen, charakteristischen Bestimmungsmomente enthalten zu sein, die keine andern sind, als folgende: 1) Das Gelübde ist ein Versprechen und unterscheidet sich dadurch von dem Vorsatze; dieser ist an und für sich der bloße Willensentschluß, irgend etwas in Zukunft zu thun oder zu unterlassen, ohne bestimmte Verpflichtung hiezu; das Versprechen aber fügt eine solche hinzu und bindet den Willen einem Andern gegenüber. Wer einen Vorsatz, auch einen noch so festen, nicht hält, begeht dadurch noch keine Sünde, wenn nicht der Gegenstand ein an und für sich verpflichtender ist, z. B. die Vermeidung einer bösen Gelegenheit; ein Versprechen aber, weil es immer eine Verpflichtung in sich schließt, kann nicht gebrochen werden — ohne Pflichtverletzung, ohne Sünde. Der Vorsatz ist eine einfache Forçirung des Willens, keine Bindung; das Versprechen bindet den Willen, und zwar durch ein Doppelband, durch die auferlegte Pflicht als solche und durch die einem Andern gegenüber eingetretene Verbindlichkeit. — 2) Das Gelübde ist ein Gott selbst abgelegtes Versprechen; es findet bei demselben eine ausdrückliche Beziehung auf Gott Statt; es ist wesentlich ein religiöser Act, und zwar im ausschließlichen, strengen Sinne des Wortes, so daß von einem der Gottesmutter oder den Heiligen abgelegten Gelübde keine Rede sein kann. Was gelobt wird, wird Gott gelobt: dieß schließt allerdings eine secundäre oder Nebenbeziehung auf die genannten Subjecte nicht aus, so daß etwas Gott gelobt werden kann zur Ehre dieses oder jenes Heiligen, unter den Auspicien desselben. Augustin. lib. 20. contr. Faust. c. 21. Thom. 2. 2. q. 88. a. 5. ad 3. — 3) Das Gelübde ist ein Versprechen de bono meliori; es reicht also nicht hin, daß der Gegenstand desselben etwas sittlich Gutes sei, das Gelobte muß zugleich besser sein, als sein Gegentheil. Die christliche Ehe ist ein sittliches Gut, aber besser ist die christliche Virginität; wer also diese gelobt, wählt das bonum melius. Aus demselben Gesichtspuncte begreift es sich, daß das votum nubendi, an und für sich betrachtet, nicht bindet, weil eben die Ehe auf der Stufenleiter sittlicher Güter tiefer steht, als die ihr entgegengesetzte Virginität. Nichtsdestoweniger kann das bezeichnete Gelübde die eben gestellte Forderung erfüllen, sofern unter bestimmten, individuellen Verhältnissen das Heirathen den Vorzug hat, nach 1 Cor. 7, 9. So viel zur Feststellung und Beleuchtung des Begriffes eines Gelübdes. — Die Eintheilung der Gelübde gestaltet sich verschiedentlich: 1) Nach ihrem Gegenstande unterscheidet man ein persönliches und sachliches Gelübde; das erstere hat eine persönliche Leistung,

z. B. Fasten, Wallfahren, Enthalten vom Spiele zum Gegenstande; das letztere eine sachliche, z. B. Almosen. Aus der Verbindung beider Leistungen in ein und demselben Gelübde entsteht das gemischte Gelübde; ein solches ist das Gelübde zu fasten und das Ersparte den Armen zu geben. — 2) Nach der Bedingung theilt man die Gelübde ein in unbedingte und bedingte, absolute und hypothetische, je nachdem sie ohne Bedingung oder bedingungsweise abgelegt werden. 3) Nach der Zeitdauer gibt es lebenslängliche und zeitweilige Gelübde. Das votum perpetuum umfaßt die ganze Lebenszeit, das votum temporale nur einen bestimmten Zeitraum. 4) Nach ihrer Form zerfallen die Gelübde in einfache und feierliche. Unter der Form verstehen wir hier aber nicht das Maß der die Gelübdeablegung umgebenden Feierlichkeiten, sondern die kirchliche Approbation und Sanction. Sonach fällt das bei dem Eintritte in einen von der Kirche bestätigten Orden abgelegte Gelübde unter den Begriff des votum solemne; jedes andere Gelübde, mag es unter noch so großen Feierlichkeiten abgelegt werden, erscheint als votum simplex. Noch verdienen zwei besondere Formationen, das votum poenale und das votum in favorem tertii, Erwähnung. Das Strafgelübde findet Statt, wenn z. B. ein Gewohnheitssünder verspricht, sich einer bestimmten Büßung zu unterwerfen, im Falle er sich von seiner alten Gewohnheit wieder besiegen läßt; das Letztere aber tritt ein, wenn man sich verpflichtet, zu Gunsten eines Dritten etwas zu verrichten oder zu leisten. — Die Bedingungen und Erfordernisse zur Gültigkeit eines Gelübdes gehen zum Theil schon aus vorstehender Begriffsbestimmung hervor. In dieser Hinsicht ist erforderlich 1) von Seite des Gelobenden: a) der bestimmte Willensentschluß, sich religiös zu binden und das Angelöbniß treu zu erfüllen (animus vovendi et implendi), wie aus Decret. Greg. L. III. tit. 33. de voto et voti redempt. c. 3. erhellt; b) Selbstbewußtheit und Freiwilligkeit bei der Gelübdeablegung, weßhalb es zur ratio voti nicht hinreicht, wenn man in einer geistig getrübten, leidenschaftlich aufgeregten Stimmung, im Momente der Ueberraschung oder in Folge äußerlich zwingender, oder innerlich den Freiheitsgebrauch störender Einwirkungen ein Versprechen macht; c) die hinreichende Kenntniß des zu gelobenden Gegenstandes, was z. B. einen wesentlichen, die Hauptsache betreffenden Irrthum ausschließt. 2) Von Seite des Gegenstandes wird zur Gültigkeit eines Gelübdes erfordert: a) daß derselbe in der Macht des Gelobenden stehe (Verfügungsrecht) und seine moralische Tragkraft nicht übersteige (individuelle Möglichkeit); b) daß das Object sittlich erlaubt und gut sei, also weder eine unerlaubte oder sittlich gleichgültige Sache betreffe, noch eine die Rechte eines Dritten verletzende Handlung; c) daß dasselbe besser sei, als dessen Gegentheil, und endlich d) auf eine selbsteigene Handlung und Verrichtung sich beziehe, woraus hervorgeht, daß z. B. das Gelübde einer Mutter, ihre Töchter dem Klosterleben zu widmen, letztere nicht bindet — ohne freie Einwilligung (Conc. Toletan. IV. c. 48. Decret. Greg. L. III. tit. 31. de regularibus c. 14.). An der Ablegung eines seinem Begriffe und obigen Bedingungen entsprechenden Gelübdes haftet die Verbindlichkeit gewissenhafter, treuer und allumfassender Erfüllung. Das Versprechen steht im Falle des Gelübdes frei; aber ist es abgelegt, so soll es erfüllt werden. Versprechen macht Halten. „Wenn du nichts geloben willst, hast du keine Sünde; was aber einmal deinen Lippen entgangen, das sollst du halten und thun, wie du gelobt dem Herrn, deinem Gott, die freiwillige Gabe, die du mit deinem Munde ausgesprochen", heißt es 5 Mos. 23, 23 f. Ps. 49, 14. Pred. 5, 4. Ueberdieß enthalten die alttestamentlichen Urkunden die Aufforderung zu ungesäumter Erfüllung: „Wenn du ein Gelübde gelobest dem Herrn, deinem Gott, so säume nicht, es zu erfüllen, denn der Herr, dein Gott, fordert es von dir; und wenn du säumest, wird es dir zur Sünde gerechnet." 5 Mos. 23, 22. Pred. 5, 3. Die Nichterfüllung oder Verletzung eines Gelübdes wäre sittliche Untreue und würde einen Mangel der Gott

schuldigen Ehrfurcht und Hochachtung verrathen (Thom. 2. 2. qu. 88. a. 3). Die Verbindlichkeit und Wirkung der Gelübde gestaltet sich verschiedentlich 1) in Hinsicht des Gegenstandes; ein Gelübde verbindet leicht oder schwer, je nachdem die gelobte Sache von größerem oder geringerem Belange ist; 2) hinsichtlich der Intention des Gelobenden; nicht bloß die Natur der versprochenen Sache entscheidet über die Verbindlichkeit eines Gelübdes, sondern auch die Absicht und der Wille des Versprechenden, nach dessen Sinn sich die Auslegung bemißt, sowie die Erfüllung nach der eigenthümlichen Beschaffenheit der Sache; 3) hinsichtlich der Bedingung; ist eine solche beigefügt, so tritt mit ihrer Erfüllung die verbindende Kraft des Gelübdes ein; 4) hinsichtlich der Art des Gelübdes. Was die Verbindlichkeit pro foro interno betrifft, so ist zwischen einem einfachen und einem feierlichen Gelübde kein Unterschied, beide verbinden vor Gott und dem Gewissen; aber pro foro externo besteht der Unterschied, daß eine gegen ein feierliches Gelübde verstoßende Handlung rechtsungültig und nach Umständen straffällig ist, während die einem einfachen Gelübde widerstreitende Handlung, obgleich unerlaubt, ihre Rechtsgültigkeit nicht verliert. Das persönliche Gelübde bindet nur die Person des Gelobenden, geht also nicht auf Andere über, nicht auf Verwandte oder Erben; das sachliche Gelübde hingegen ist auch für die Erben verbindlich, eben weil es an der Sache haftet. Der Erbe tritt mit den Rechten auch in die Lasten des Besitzthums ein; diese reale Verbindlichkeit bindet ihn zwar nicht in Kraft des Gelübdes, sondern als Rechtspflicht, ex titulo justitiae. — Ein Aufhören und Erlöschen der Verbindlichkeit eines Gelübdes erfolgt 1) durch Cessation. Hier können mehrere Fälle eintreten: a) Ein Gelübde verliert seine verbindende Kraft, wenn der Grund und Endzweck desselben hinwegfällt, z. B. es gelobt Jemand ein Haus nicht mehr zu betreten, das für ihn die nächste Gelegenheit zur Sünde enthält; nun wird diese entfernt, also ist das Gelübde nicht mehr verbindlich. b) Durch Aenderung der Umstände tritt eine physische oder moralische Unmöglichkeit ein, z. B. durch Erkrankung, Verarmung, Herabsinken des Objectes zu einem minder guten, oder, sofern der Vollzug unter den veränderten Verhältnissen die Rechte eines Dritten bedroht, zu einem sittlich unstatthaften. c) Wenn die Bedingung, z. B. Wiedergenesung, woran das Gelübde geknüpft worden, sich nicht erfüllt, so erlischt die Verbindlichkeit gänzlich; im Falle theilweiser Erfüllung besteht sie nach Maßgabe derselben fort. d) Entdeckt sich eine das Wesentliche betreffende Unwissenheit und Irrung, die der Gelübdeablegung zum Grunde gelegen, so cessirt sofort die Verbindlichkeit, die eigentlich nie vorhanden war, was auch der Fall ist, wenn der Gelobende sich im Zustande gestörter Willensfreiheit befand, überhaupt in einer Lage, worin ein gültiges Versprechen nicht gegeben werden konnte. 2) Durch Nichtigkeits- oder Ungültigkeitserklärung (irritatio). Steht der Gelobende zu einem Andern im Verhältnisse der Abhängigkeit und Unterwürfigkeit, oder betrifft der Inhalt des Gelübdes einen Gegenstand, worüber derselbe kein freies Verfügungsrecht hat, so kann eine Verungültigung des Gelübdes eintreten, die im ersteren Falle die directe, im letzteren die indirecte heißt. So sind Kinder vor einer durch positive Rechtsbestimmungen festzusetzenden Altersstufe nicht sui juris; Ordensleute sind an den Willen ihres Obern gebunden. Machen solche ein Gelübde, so kann dasselbe durch diejenigen, zu denen sie im Verhältnisse der Abhängigkeit stehen, für nichtig und ungültig erklärt werden. Ebenso kann ein Jeder, der durch das Gelübde eines Andern sein Recht präjudicirt findet, dasselbe irritiren, z. B. ein Ehegatte das Gelübde seiner Frau, wenn dieses das bonum conjugale oder familiae beeinträchtigt. Da im erstern Falle das zur Ablegung eines gültigen Gelübdes erforderliche Moment einer persönlichen Selbstständigkeit nicht vorhanden war, so war ein trotzdem abgelegtes Gelübde von vorneherein ungültig, und so begreift es sich, daß es durch die directe Irritation ein für alle Mal erlischt, was im andern Falle, wo bloß das

objective Verfügungsrecht fehlte, nicht geschieht; sobald nämlich dieses mit dem Verschwinden der entgegenstehenden Schranke wieder eintritt, so tritt eo ipso die Erfüllungspflicht des abgelegten Gelübdes, das durch die indirecte Irritation nur suspendirt werden konnte, wieder in's Leben. 3) Durch Umänderung (commutatio). Das Gut, wozu der Gelobende sich ursprünglich verpflichtete, kann in ein anderes Gut umgewandelt werden, das möglicherweise von der Art ist, daß es auf der Stufenleiter der Güter höher steht, oder auf gleicher oder auch tieferer Stufe. Ist das Surrogat ein entschieden besseres Gut, so steht einer Commutation nichts im Wege; sie kann von dem Gelobenden auf eigene Hand geschehen. Auch dürfte die private Berechtigung der Vornahme einer Commutation nicht beanstandet werden, im Falle die Gleichheit des Surrogates allgemein anerkannt ist. Erscheint aber diese zweifelhaft, so hat die kirchliche Autorität das Entscheidungsrecht hierüber, folglich das Recht einer allenfalls vorzunehmenden Commutation. 4) Durch Dispensation. Diese geschieht auf einen gerechten Grund hin durch die kirchlichen Behörden auf den Wunsch und Antrag des Gelobenden. In dieser Bestimmung ist der durchgreifende Unterschied ausgesprochen, der zwischen der Irritation und der Dispensation stattfindet. Jene ist gültig, wenn auch unerlaubt, ohne einen gerechten Grund; diese verlangt zu ihrer Gültigkeit nothwendig das Vorhandensein eines solchen; irritirt kann ein Gelübde werden auch gegen den Willen des Gelobenden, dispensirt aber kann von einem Gelübde nur werden, wenn es der ausgesprochene Wunsch und Wille des Gelobenden ist; endlich kommt das Irritationsrecht Jedem zu, der zu dem Gelobenden in den oben bezeichneten Verhältnissen steht; das Dispensationsrecht ist von der kirchlichen äußern Jurisdictionsgewalt abhängig und kann ordentlicherweise nur von Denjenigen ausgeübt werden, die eine solche besitzen. Die Dispensationsgewalt des Papstes ist eine unbeschränkte, erstreckt sich auf alle Glieder der Kirche und alle Arten von Gelübden; die des Bischofes und des Abtes ist auf den denselben unterworfenen engern Kreis eingeschränkt und umfaßt nicht alle Gelübde, indem a) das Gelübde ewiger jungfräulicher Keuschheit, b) das Gelübde, in einen von der Kirche approbirten Orden einzutreten, und c) die Gelübde einer Wallfahrt nach Rom, oder Jerusalem, oder Compostella unter den päpstlichen Reservatfällen zählen. Zu den Gründen, unter welchen die kirchlichen Obern eine Dispensation in den Gelübden ertheilen, gehören außer denjenigen, die wir oben als die eine Cessation des Gelübdes herbeiführenden Momente kennen lernten, noch die specielle Rücksicht auf das Wohl der Kirche oder des Staates, das eine Gelübdeentbindung als dringende Nothwendigkeit erscheinen läßt. Es leuchtet von selbst ein, daß bei der so unmittelbaren Beziehung, worin das Gelübde zu Gott steht, die kirchlichen Oberbehörden zu dießfallsigen Dispensen nur durch die entschiedene Ueberzeugung, daß Gott selbst in der concreten Bestimmtheit des vorliegenden Falles seinen das Band des Gelübdes lösenden Willen zu erkennen gebe, sich sollen bestimmen lassen: und in der That zeigt ein Blick in die Geschichte, daß eine Ertheilung der in Rede stehenden Dispensation nur spärlich vorkommt und immerhin nur als Ergebniß der reifsten, umsichtsvollsten und gewissenhaftesten Erwägung von Seite Jener; zumeist beschränkten sie sich auf eine Commutation der betreffenden Gelübde, oder auch sie ertheilten die Dispensation nur mit Beifügung verschiedener Einschränkungen. — Nachdem wir im Bisherigen die gewöhnlichen moralistischen Bestimmungen über die Gelübde auseinandergesetzt haben, so erübrigt noch eine Darlegung und Erörterung der religiösen Bedeutung und des ethischen Werthes derselben. Man hat ihnen Beides gänzlich oder doch theilweise abgesprochen; nicht zufrieden, sie auf das Minimum ihres Werthes herabzusetzen, hat man sie geradezu für verwerflich und als Fallstricke des Satans erklärt. Indem wir uns anschicken, einer solchen geringschätzenden, ja verwerfenden Beurtheilung der Gelübde entgegenzutreten, halten wir es für nöthig, das All-

gemeine dieser Frage von dem Besondern derselben in der Darstellung zu scheiden; denn es gibt Solche, die gegen Gelübde im Allgemeinen nicht feindlich gesinnt sind, wohl aber gegen gewisse Arten derselben, besonders gegen Kloster- oder Ordensgelübde. Mit diesen haben wir es zunächst nicht zu thun, sondern mit Denjenigen, die überhaupt von Gelübden nichts wissen wollen, oder doch auf allerlei Weise den specifischen Begriff derselben zu zersetzen und zum Niveau einer moralischen Alltäglichkeit herabzudrücken suchen. Wenden wir uns zuerst zur Vindication der religiösen Seite der Gelübde. Ein mit dem Geiste seiner Religion vertrauter Christ — versichert ein Stimmführer der gegnerischen Partei — könne es sich nie beifallen lassen, ein Gelübde zu thun; denn im neuen Testament komme weder ein Befehl, noch eine Ermahnung, noch ein Beispiel vor, aus welchem man schließen könnte, daß Gelübde geschehen sollen, oder Gott wohlgefällig seien; auch werde daselbst eine bestimmte Erklärung Gottes über die von seiner Seite geschehene Acceptation und Billigung des Gelobten nicht gefunden. — Wir geben dem Gegner gerne zu, daß die neutestamentlichen Urkunden bezüglich der Gelübde weder einen Befehl enthalten noch eine ausdrückliche Acceptationserklärung; Ersteres geht nämlich gar nicht an; Gelübde lassen sich — ihrer Natur nach — nicht befehlen; Letzteres wäre überflüssig, da bereits das alte Testament wirkliche Acceptationen von Gelübden aufweist und Dergleichen auch für den neutestamentlichen Standpunct seine Geltung hat; von einer Abrogation des Gelübdewesens, von einer Erklärung, daß Gott vom Jahre des Heils an keine Gelübde mehr acceptire, steht im neuen Testament keine Sylbe. Das alte Testament ist reich an Beispielen von Gelübden (1 Mos. 28, 20. 4 Mos. 21, 2. 1 Chron. 29, 9. 2 Chron. 31, 6. Richt. 11, 30. 1 Kön. 1, 11. 2 Kön. 15, 8. 3 Kön. 15, 15. 2 Chron. 15, 18. 8, 1. Judith 16, 22. Jon. 1, 16. 2 Macc. 3, 35.) und läßt darüber keinen Zweifel zu, daß Gott die ihm abgelegten Gelübde acceptire, wie aus den bereits oben angeführten Stellen hervorgeht. (Das Nähere hierüber siehe in dem Artikel: Gelübde bei den alten Hebräern.) Daß Gelübde Gott wohlgefällig sind, kann also auf dem biblischen Standpunct nicht mehr in Frage gestellt werden. — „Doch selbst Moses spricht mit sichtbarer Gleichgültigkeit von Gelübden.“ Und woraus ist denn diese Gleichgültigkeit sichtbar? „Wenn du nichts geloben willst, hast du keine Sünde; sagt Moses nicht also?“ — Allerdings, und meint damit die einfachste Sache von der Welt, daß, wer kein Gebot, keine Pflicht verletzt, auch keine Sünde habe; nun fällt — das ist eben der Gesichtspunct — der alleinrichtige, von dem Moses bei dieser Aeußerung ausgeht und den auch wir festhalten — das Gelübde nicht unter den Begriff des an und für sich Pflichtmäßigen, muß darum Sache freiwilliger Entschließung bleiben und außer dem Bereich des Gebotes und Befehles seine naturgemäße Stellung behaupten. So wenig also ein Gelübde befohlen werden kann, so wenig kann im Unterlassungsfalle von einer Sünde die Rede sein. Daraus folgt aber nicht, daß die Gelübdeablegung Gott nicht wohlgefällig sei, vielmehr blickt aus 5 Mos. 23, 22—24. deutlich genug das Gegentheil durch, und noch bestimmter aus der als Commentar zu betrachtenden Stelle Pred. 5, 3. 4., wo es heißt: „Hast du Gott etwas gelobt, so säume nicht, es zu erfüllen: denn ein treuloses und thörichtes Versprechen mißfällt ihm; Alles, was du gelobt hast, das erfülle! Viel besser ist, nicht geloben, als geloben, und das Versprechen nicht halten.“ Wir rathen unserem Gegner als das Einfachste, sich in der citirten Stelle nur an die durch den Druck ausgezeichneten Passus zu halten, denn nur diese enthalten seine Ansicht, daß Gelübde etwas Thörichtes, Gott Mißfälliges, also Mißräthliches, besser zu Unterlassendes seien. Wird aber die Stelle genommen, wie sie steht und lautet, so dürfte es doch ein zu schweres Stück Arbeit sein, herauszubringen — vermittelst exegetischen Scharfsinnes, daß die Gelübde das sind in Gottes Augen, wofür sie die gegnerische Antithese ausgibt, und nicht vielmehr das Gegentheil,

nämlich Gott in demselben Maße wohlgefällig, als sie mit gewissenhafter Treue und ihrem vollen Inhalte und Gehalte nach erfüllt werden, was voraussetzt, daß es nicht nur gut ist, sondern sogar besser und ein höherer Grad von Gottesverehrung, wenn Gott, außer dem Gebotenen und ohne Sünde Nichtzuunterlassenden, „freiwillige Gaben" — so nennt 5 Mos. 23, 24. ausdrücklich die Gelübde — gelobt werden. Nach diesen Erklärungen wird uns auf die Frage, ob Moses den Gelübden einen Werth und welchen beigelegt habe, nur Derjenige die rechte Antwort schuldig bleiben, der, gleichviel, ob durch confessionelles Vorurtheil, oder durch Liebhaberei für Geisterseherei determinirt, nun einmal aus den Mienen des Moses nichts Anderes herauslesen kann und will, als „sichtbare Gleichgültigkeit gegen Gelübde." — Was die noch restirenden Momente der gegnerischen Versicherung betrifft, daß im neuen Testament bezüglich der Gelübde weder eine Ermahnung, noch ein Beispiel vorkomme, so haben wir darauf im Allgemeinen Dasselbe zu erwiedern, was wir über die bereits widerlegten vorbrachten. Das von dem Apostel Paulus übernommene Nasiräer-Gelübde (Apg. 18, 18.) kann doch wohl nicht als nicht hieher gehörig von der Hand gewiesen werden, und so fehlt es auf neutestamentlichem Boden nicht an einem großen Beispiele von Gelübdeablegung, über deren gottgefälligen, religiösen, christlichen Charakter der Völkerapostel — wie Niemand zweifeln wird, mit sich im Reinen war. Wir dürfen es ihm zutrauen, daß er auch in diesem Stücke, in der Beurtheilung des Gelübdewesens, den Geist Gottes hatte und sich von der rein christlichen Anschauung leiten ließ. Hätte er das von ihm übernommene Gelübde für ein bloßes „Ueberbleibsel des Judenthums", für etwas „mit der christlichen Freiheit Unverträgliches" gehalten, so wäre ihm, dem entschiedensten Bekämpfer judaisirender Gesinnung, dem eifrigsten Verfechter christlicher Freiheit, sicherlich Alles eher eingefallen, als ein Gelübde zu thun. Nun aber selbst ein Paulus ein Gelübde ablegte, so kann — dieser Schluß wird hoffentlich erlaubt sein — das Gelübde nicht etwas „dem christlichen Lebensgebiete Fremdes", sondern es muß eine ächte Blüthe und Frucht christlichen Geistes sein. — An Ermahnungen und Aufmunterungen zu Gelübden, sofern wir auf ihren specifischen Inhalt, die consilia evangelica, reflectiren, fehlt es im neuen Testamente gleichfalls nicht, wie die unten anzuführenden Stellen zeigen werden. — Gehen wir zur ethischen Seite der Gelübde über und suchen auch diese gegen die Angriffe der Gegner in Schutz zu nehmen. Gelübde, sagt man uns, sind auf dem christlichen Lebensgebiete eine reine Unmöglichkeit, etwas durchaus Ueberflüssiges; der Christ ist zu allem wirklich Guten, es habe Namen, wie es wolle, auch ohne Gelübde auf das Stärkste verpflichtet; also findet sich kein Raum mehr für den Inhalt eines Gelübdes, die christliche Pflicht füllt ihn völlig aus; auch die Form, das Motiv eines solchen ist ausgeschlossen, mithin ist dasselbe überflüssig bei der ohnehin schon vorhandenen absoluten Potenz des Verpflichtungsmomentes. — Diesem Argumente gegenüber nehmen wir keinen Augenblick Anstand, einzuräumen, daß der Christ zur Vollbringung des Guten, zur Erfüllung des Sittengesetzes, zum Streben nach Tugend und Vollkommenheit verpflichtet ist, und zwar auf eine Weise, die seinem großen, erhabenen Berufe angemessen erscheint. Nur erlauben wir uns eine Distinction, die aus der Natur der Sache selbst hervorgeht und sich ohne die ärgsten Widersprüche nicht beseitigen läßt. Die Idee des Guten unterscheiden wir von ihren besondern, concreten Erscheinungsformen, den Geist des Sittengesetzes von den einzelnen sittlichen Gesetzen, die tugendhafte Gesinnung von den mannigfaltigen Tugendwerken, das Ideal sittlicher Vollkommenheit von den Stufen und Graden seiner Verwirklichung im Leben des Einzelnen. Was nun die erstere Gliederreihe dieser Unterscheidung betrifft, so erhellt unsere dießfallsige Behauptung aus obiger Einräumung von selbst; die letztere — und wohlgemerkt, um die allein handelt es sich bei unserem Lehrpuncte — anlangend, so behaupten wir, daß hier der individuellen Freiheit

ein gewisser Spielraum gegeben ist und gegeben sein muß, verwahren uns aber sogleich dagegen, daß damit — so wird es von den Gegnern mißdeutet — der Willkür Thür und Thor geöffnet werde. Das Almosengeben zählt ohne Zweifel unter den christlichen Pflichten und Geboten. Diese Pflicht erfülle ich, wenn ich von meiner Habe einem Dürftigen einen Theil spende, etwas mittheile. Aber welchen Theil, wie viel? — Das ist eine Frage, die sich nothwendig aufdrängt; bei ihrer Beantwortung hat man nur die Wahl, das Quantum freizugeben, oder dasselbe genau, etwa in der Form einer Armensteuer, zu bestimmen. Zu Letzterem werden sich die Gegner verstehen müssen, um ihre Theorie durchführen zu können. Hat dann der Reiche die ihm vom Gesetze dictirte Armensteuer entrichtet, so kann er in seinem Gewissen vollkommen beruhigt sein, Alles gethan zu haben, was die Pflicht in dieser Beziehung fordert und gebietet. So ist die Theorie, gemäß welcher der Christ zu allem wirklich Guten verpflichtet erscheint, realisirt und in praxi salvirt, versteht sich mit dem Zusatze, daß — um bei unserem Beispiele zu bleiben — jeder Heller, der über die gesetzlich fixirte Quantität geht, vom Uebel ist, als nicht mehr zum wirklich Guten gehörig, als Ausfluß subjectiver Willkür, als ein eitles, heuchlerisches Bessersein wollen als das Gesetz, als ein „selbsterwähltes" Werk, eine Ueberbürdung mit unnöthigen Lasten und gröbliche Verletzung der pflichtschuldigen Selbstliebe. Diese Consequenz, so absurd sie ist, ist nothwendig. Daß wir uns für das Erstere entscheiden, die unbedingte Freigebung des Quantum, ist ebenso nothwendige Folge unseres allgemeinen Princips. Die christliche Liebe gebietet das Almosengeben, schreibt aber kein bestimmtes Maß vor und kann dieß nicht, ohne sich selbst zu verläugnen, da die wahre, vollkommene Liebe kein Maß kennt und unter keinem Gesetze steht. Die Liebe geht in ihrem unendlichen Drange der Mittheilung über jedes Maß hinaus, wie es von dem Gesetze vorgeschrieben werden kann, erfüllt sonach jede gesetzliche Vorschrift, und steht mit der unerschöpflichen Fülle ihres Herzens über der engen Schranke der Satzung, über die hinauszugreifen für sie in demselben Maße eine sittliche Nothwendigkeit ist, als sie in dem Einzelnen mehr oder minder lebendig wirkt. Wer einerseits die christliche Liebe in ihrer Unendlichkeit und in ihrem göttlichen Wesen anerkennt und andererseits nicht läugnet, was nicht zu läugnen steht, daß der Mensch ein endliches Wesen ist, daß folglich auch seine sittliche Entwicklung nur Stufe für Stufe, von dem relativ Unvollkommenen zum Vollkommenen fortschreiten kann, der wird nicht in jedem Einzelnen die höchste Fülle von Liebe voraussetzen und es nicht anders erwarten, als daß der Geist der Liebe den Einen mehr, den Andern weniger durchdringt, je nach der Verschiedenheit der Stufen, auf denen ihre sittliche Entwicklung und Durchbildung steht. Dieser in der Natur der Sache selbst begründete Stufenunterschied der ihrem Geiste nach (qualitativ) bei Allen gleichen Liebe bringt es mit sich, daß z. B. der Eine nur den Ueberfluß seines Vermögens den Armen gibt, ein Anderer zu Gunsten derselben sich all' seines Eigenthums entäußert oder sich auf das äußerste Bedürfniß einschränkt. Man sage uns nicht, daß, wenn wir im vorliegenden Falle kein bestimmtes Quantum vorschreiben, ein Jeder sich mit dem Minimum begnügen werde, wobei die guten Armen übel zu stehen kämen. Abgesehen davon, daß eine solche Engherzigkeit auf dem von uns behaupteten Standpuncte lebendiger christlicher Liebe eine moralische Unmöglichkeit ist, so können wir uns geradezu auf die Erfahrung berufen, auf eine Vergleichung der Zustände und Schicksale der Armen in Ländern und Zeiten, wo sie an die freien Gaben christlicher Liebe gewiesen sind, oder wo sie von der Zwangscasse einer den Reichen auferlegten Armensteuer zehren. — Die Gegner der Gelübde machen unter Anderm auch den Grund geltend, daß durch solche das Leben unter das Gesetz gestellt werde, was auf dem Gebiete christlicher Sittlichkeit unzulässig erscheine. Wir hoffen, es werde jedem Unbefangenen aus dem Gesagten einleuchten, daß Niemand unrettbarer das sittliche

Lebensgebiet dem Gesetzesbuchstaben preisgibt, als die Läugner der Gelübde; nur unsere Lehre ist im Stande, die den äußern Gesetzeszwang, die quantitative Schranke ausschließende und überwindende christliche Sittlichkeit festzuhalten. Die Gelübde haben die Freiheit der sittlichen Bewegung, die Scheidung eines streng verpflichtenden und eines freigegebenen Gebietes zur nothwendigen Grundlage, und der Boden, auf den sie sich damit stellen, ist ein ächt christlicher, in den klarsten Aussprüchen des neuen Testaments und in der entschiedensten kirchlichen Ueberzeugung begründeter, wie der Artikel von den evangelischen Räthen darthut. Will man, um den Gelübden den Weg abzuschneiden, alle sittliche Bestimmungen des Evangeliums zu Geboten und Pflichten stempeln, so wird man dieß auch mit der Ehelosigkeit und der völligen Armuth thun müssen, die wir — auf unserem Standpuncte bekanntlich für bloße Räthe erklären. Bei einem consequenten Verfahren müßte man bei der Einführung der Gütergemeinschaft, bei der Aufhebung der Ehe oder ähnlichen Dingen anlangen; soweit wird man indeß nicht gehen wollen und sich weislich innerhalb der flüssigen Schranke der Bedingung halten. Ehelos — wird man sagen — hat nur Derjenige zu bleiben, der die Gabe der Keuschheit besitzt und in Kraft derer sich beherrschen kann. Wer hingegen Brunst leidet und die Gabe der Keuschheit nicht in sich findet, der hat die Pflicht, zu heirathen. Offenbar sind auf dem gegnerischen Standpunct nur diese beiden Fälle möglich, ein weiterer Fall müßte auf das Gebiet freier Bewegung hinüberführen, wogegen die eigensinnige Starrheit desselben sich sträubt. Es tritt nämlich auch der Fall ein, daß Jemand die Gabe der Keuschheit, die Macht sittlicher Selbstbeherrschung bezüglich des Geschlechtstriebes besitzt und dennoch sich verheirathet, was ihm nach unserer Lehre freisteht, nicht aber nach der gegnerischen Ansicht, wornach er hierdurch die Pflicht, jene Gabe zu bewahren, verletzt, folglich der Strafe der Verdammniß anheimfällt. Auch der andere Fall kann eintreten, daß Jemand „Brunst leidet" und nicht in der Lage ist, sich verheirathen zu können. Ist es ihm nun erlaubt, Hurerei zu treiben? Unser Gegner wird es nicht wehren können; wir aber sagen: Nein; denn Gott verleiht einem Jeden, der ihn darum bittet, die nöthige Gabe der Keuschheit. Und mit dieser nicht in Abrede zu stellenden Thatsache ist den Gelübden eine noch weitere Bahn gebrochen, oder, genauer gesprochen, die Grundlage derselben ist eine breitere geworden mit der Behauptung, daß Gott das Maß seiner Gnadenmittheilung erweitert in demselben Grade, als der Mensch seine sittliche Freiheit steigert und die unverbrüchliche Erfüllung der sittlichen Forderungen, die entweder das Gebot objectiver Nothwendigkeit oder der Drang freier Liebe stellt, mit redlichem Ernste anstrebt. So haben wir den gegen die ethische Bedeutung der Gelübde gerichteten Angriff, der es auf nichts Geringeres abgesehen, als auf eine radicale Untergrabung der sie stützenden und tragenden Fundamente und Grundanschauungen, nach allen Richtungen hin verfolgt und zurückgewiesen. Es wäre nun, ehe wir uns zum speciellen Punct unserer Darstellung wenden, noch auf den eigenthümlich sittlichen Werth der Gelübde einzugehen. Eine nähere Auseinandersetzung und Begründung würde uns aber zu weit führen; wir verweisen darum an die treffliche, allseitige Beleuchtung dieses Moments bei Thomas 2. 2. q. 88. a. 6., und beschränken uns auf folgende andeutende Bemerkung: Die specifische Sittlichkeit der Gelübde beruht darin, daß sie ein innigeres Bindemittel an Gott sind, ein mächtiger Sporn zu idealem Aufschwunge, eine reiche Quelle guter Werke, ein Bildungsmittel der positiven Freiheit durch Selbstbeschränkung, eine Stütze der menschlichen Gebrechlichkeit und ein Damm gegen die unaufhörlichen Fluctuationen des menschlichen Gemüthes. — Was die schließlich zu erörternde specielle Seite des Gelübdewesens betrifft, so stand es in der vorausgehenden Darstellung um so weniger zu vermeiden, dieselbe, wenn auch nur beispielsweise, zu berühren, als beide Momente, das formelle und das materielle, sobald man auf die Lebenswirklichkeit reflectirt, sofort

ineinander fließen. Der hervorragendste Stoff und Inhalt der Gelübde sind die evangelischen Räthe, die Jungfräulichkeit und die Armuth. Diese bilden mit dem Gehorsame die Trias der Ordens- oder Klostergelübde, die bekanntlich der Gegenstand der bittersten Polemik von Seite der Protestanten geworden ist (Luthers Urtheil über die geistlichen und Klostergelübde v. J. 1522 in s. Werken, Thl. XIX, S. 1808 ff. vgl. Thl. XI, S. 540 ff. Confess. August. ab mut. art. 6. de votis monast. Melanchton de votis monasticis, im Corpus doctrinae. Lipsiae 1572. p. 217. sq. Chemnitz über diesen Punct in s. Examen concil. Trident.) Unsere Aufgabe kann es hierorts nicht sein, auf das Detail dieser Polemik uns einzulassen. Nicht die Frage beschäftigt uns, welche sittliche Bedeutung Armuth, Virginität und Gehorsam haben, und ob sie, namentlich in der Gestalt, wie sie in dem Ordensinstitut auftreten, auf dem christlichen Gebiete zulässig sind oder nicht. Die Antwort auf diese Frage müssen wir voraussetzen; uns obliegt lediglich die Bestimmung des Verhältnisses, in welchem das Gelübde zu diesen Gegenständen steht. Diese sind aber keineswegs der ausschließliche Stoff des Gelübdes, der vielmehr so ausgebreitet und reich erscheint, daß er sich über das gesammte Gebiet der Ascese erstreckt und z. B. auch Beten, Fasten, Almosengeben, Schweigen, Wallfahren u. s. w. umfaßt. Aus diesem Umstande erhellt noch deutlicher, daß unsere Aufgabe nicht in einer Vindication des Materiellen der Klostergelübde bestehen könne, denn sonst müßte sie, um auch den andern Elementen ihr Recht widerfahren zu lassen, sich über die gesammte Ascese verbreiten. Man hört nicht selten die Sprache, Gelübde und Räthe sind Wechselbegriffe, den Inhalt der Gelübde bilden die drei evangelischen Räthe. Dieß ist nicht richtig gesprochen; nicht nur daß der Begriff des Rathes und der des Gelübdes nicht identisch sind, auch der Inhalt der beiderseitigen Gebiete coincidirt nicht; ebenso geht der Inhalt der Gelübde nicht in jener Trias auf, und diese ist ihrerseits nicht unauflöslich, indem Armuth, Keuschheit, Gehorsam auch einzeln oder zu zwei gelobt werden können, und die Ordensgelübde in einzelnen Orden auch auf die Vierzahl stiegen, wie die Geschichte lehrt. Das letztere Moment jener ungenauen Bestimmungsweise ist bereits durch vorstehende Bemerkung erledigt; über das erstere erscheint eine nähere Auseinandersetzung nöthig. Man übersieht da, wo man um eine schärfere Begriffsscheidung und Gebietsabmarkung sich wenig oder gar nicht kümmert, daß das Gelübde selbst unter den Begriff des Rathes fällt; Gelübde zu machen, ist keine strenge, allgemeine Christenpflicht; ein Gelübde ist ein höheres Gut als sein Gegentheil, sofern nämlich es besser und verdienstlicher ist, dasselbe gute Werk cum voto als sine voto zu verrichten (Thom. a. a. O.). Ein Rath ist noch kein Gelübde, obgleich er der Stoff eines solchen werden kann; das Gebiet des Rathes und das des Gelübdes decken sich nicht. Ebenso übersieht man mitunter den Inhalt, den das Gelübde schon als solches hat, und weiß deßhalb das Verhältniß nicht zu begreifen, worin dieser primäre Inhalt zu seinem secundären, das Gelübde zu den, vorzüglich dem Ordensleben angehörigen drei Tugenden der Armuth, der Keuschheit und des Gehorsams stehen. Die Güter des Menschen lassen sich auf drei Kategorien zurückführen: Glücksgüter, leibliche Güter und geistige Güter. Ihren concentrirten Ausdruck finden sie im Besitz, in der Familie und der persönlichen Selbstständigkeit. Die Verzichtleistung auf das Eigenthum geschieht durch die Armuth, auf das Familienleben durch die Virginität, auf die persönliche Selbstständigkeit durch den Gehorsam. Diese dreifache Verzichtleistung enthält eine thatsächliche Hingabe an Gott, die indeß noch nicht vollkommen ist. Der krönende Gipfelpunct thut sich erst im Gelübde auf, sofern dieses sich als lebenslängliches geltend macht. Durch ein solches ist jenes dreifache Opfer unwiderruflich geworden, es ist ihm der Stempel der Ewigkeit aufgedrückt; die flüchtige, wandelbare That ist in eine unwandelbare, abgeschlossene Thatsache übergegangen, die selbst die Möglichkeit des Gegentheils ausschließt; nicht nur ein

bestimmter Act ist Gott zum Opfer gebracht, das Vermögen, die Fähigkeit zu diesem Act ist mit geopfert, und damit hat das Opfer seinen vollen, culminirenden Abschluß erlangt. Völlige Armuth, stete Keuschheit und freiwilliger Gehorsam unter einem geistlichen Obern ragen als die Höhepuncte der christlichen Vollkommenheit empor; ihre Strahlen aber alle sammelt das Votum perpetuum in einen Brennpunct, und, zur hellsten, vollsten Lohe des christlichen Opfergeistes entzündet, bildet es den Silberblick ihrer höchsten religiösen Einheit, die strahlende Krone des Ganzen (vgl. Bellarmin de monachis c. 2.). Mit Recht bestimmt der hl. Anselm in seinen „Gleichnissen" (c. 84) das Gelübde als die völlige Verzichtleistung auf sich selbst, die Darbringung der ganzen Person an Gott. Ueber das Verhältniß des Gelübdes zum Klosterleben, zum Eintritt in dasselbe äußert er sich in folgendem Gleichnisse (c. 81): „Mit der Ablegung des Gelübdes thut man sich allerdings Zwang an; allein es ist dieß etwas ebenso Nothwendiges, wie daß ein Mensch, der an einer gefährlichen Wunde leidet, bevor er dieselbe sich ausschneiden läßt, seine Freunde bittet, ihn zu binden, weil er weiß, daß er sonst die Operation nicht aushalten würde. Denn nachdem das Schneiden begonnen hat, fängt er an zu toben und möchte nun los werden. Da ist es denn gut, daß er sich seiner Freiheit begeben hat, und sobald nur die Operation vorüber ist, wird derselbe Mensch, der den Wundarzt hätte zerreißen mögen, ihm dankbar um den Hals fallen." [Fuchs.]

Gelübde (נְדָרִים) bei den alten Hebräern waren freiwillige Selbstverpflichtungen entweder zu gewissen Leistungen, oder zu gewissen Enthaltungen. Erstere sind die Gelübde im engern Sinne, letztere die sogenannten Enthaltungsgelübde oder Ablobungen. Jene bestunden regelmäßig in dem Versprechen für irgend eine gewünschte Hilfe, Rettung oder Segnung ꝛc. ein Opfer zu bringen, oder irgend einen Theil des irdischen Besitzes oder auch sich selbst und die Seinigen dem Herrn zu weihen, d. h. dem Heiligthum zu übergeben. Opfer waren jedoch das gewöhnlichste, und eine besondere Art der sogenannten Dankopfer erhielt geradezu den Namen Gelübdeopfer (זֶבַח נֶדֶר). Die Opferthiere mußten männlich und fehlerfrei sein, konnten aber sowohl aus den Rindern (בָּקָר), als vom Kleinvieh (צֹאן) genommen werden (Levit. 22, 18 ff.). Ihre Darbringungsweise war die bei den Dankopfern gewöhnliche (s. Opfer), und es mußten dabei auch Opfermahlzeiten gehalten und namentlich auch die Leviten eingeladen werden (Deut. 12, 17.). Was von dem Opferthier nicht auf dem Altar verbrannt wurde, mußte am Tage des Opfers selbst und am darauffolgenden Tage gegessen werden, was aber am dritten Tag noch übrig war, wurde verbrannt (Levit. 7, 16 ff.). Alle zu solchen Opfern taugliche Thiere, die Gegenstand der Gelübde waren, mußten wirklich geopfert und konnten nicht losgekauft werden, dagegen konnte alles andere, wie unreine Thiere, Häuser, Aecker, Menschen ausgelöst werden. Das Lösegeld für Menschen war nach dem Geschlecht und Alter verschieden, aber gesetzlich bestimmt (Levit. 27, 3—8); für Thiere und Häuser dagegen wurde es von den Priestern bestimmt, und bei der Auslösung mußte dann noch der fünfte Theil darüber bezahlt werden (Levit. 27, 11—15); ebenso wurde der Werth der Aecker von den Priestern geschätzt, wobei sich aber die Schätzung nach der Aussaat zu richten hatte, und wenn sie ausgelöst werden wollten, mußte man den muthmaßlichen Werth der Ernte bis zum Jubeljahr und den fünften Theil darüber bezahlen (a. a. O. V. 16—19.). Wenn Jemand einen dem Heiligthum gelobten Erbacker nicht auslöste, so konnte er veräußert werden, fiel aber dann im Jubeljahr nicht dem frühern Eigenthümer, sondern dem Heiligthum zu (V. 20. 21.); war dagegen der Acker nicht Erbacker, sondern ein gekauftes Grundstück, so fiel es im Jubeljahr an seinen ersten Eigenthümer zurück (V. 22—24.). Sachen aber, die ohnehin dem Jehova heilig waren und an das

Heiligthum abgegeben werden mußten, wie z. B. die Erstgeburten, konnten nicht mehr Gegenstand eines Gelübdes werden (V. 26. 27.); ebenso wenig auch Lohn für Hurerei und Knabenschande (Deut. 23, 18.). Gelübde zu machen war bei den Hebräern schon im patriarchalischen Zeitalter Sitte (Genes. 28, 20—22.), und die mosaische Gesetzgebung ließ dieselbe in ihrem Bestande, ohne jedoch auf ihre Förderung hinzuwirken. Nur auf genaue Erfüllung einmal gemachter Gelübde dringt das Gesetz nachdrücklich (Num. 30, 3. Deut. 23, 22—24.), weßhalb dieselbe auch in späterer Zeit immer als unverbrüchliche Religionspflicht erscheint (Richt. 11, 30—39. 1 Sam. 1, 11. 21. Ps. 66, 13 f. 76, 12. 116, 18. Koh. 5, 3 f.) und ebendarum auch vor übereiltem Gelübdemachen gewarnt wird (Sprüchw. 20, 25.), weil es besser sei, kein Gelübde zu machen, als das gemachte nicht zu halten (Koh. 5, 4.). Uebrigens mußte ein Gelübde, um bindend zu sein, nicht bloß in Gedanken gemacht, sondern in Worten förmlich ausgesprochen werden (Deut. 23, 24. vgl. Richt. 11, 35 f. Ps. 66, 14.). Auch die Gelübde abhängiger Personen, wie Töchter, Frauen, Sklaven, wurden erst bindend durch die Genehmigung ihrer Gebieter. Diese aber wurde präsumirt, wenn sie, nachdem ihnen das Gelübde zur Kenntniß gekommen war, dazu schwiegen und es nicht alsbald für ungültig erklärten (Num. 30, 4 ff.). Nach Nedarim 10, 8. mußte die Ungültigkeitserklärung noch an demselben Tage erfolgen, an dem sie von dem Gelübde Kenntniß erhielten. Von Söhnen schweigt zwar das Gesetz, aber der sonstige Umfang der väterlichen Gewalt macht es wahrscheinlich, daß auch ihre Gelübde von der Zustimmung des Vaters abhängig waren. Eine besondere Art von Gelübden war noch der Bann, der aber in späterer Zeit den Charakter eines Gelübdes ziemlich verloren hat und fast nur noch als theocratische Strafe erscheint (s. Bann). — Von **Enthaltungsgelübden** oder **Ablobungen** tritt in der pentateuchischen Gesetzgebung in den nachherigen biblischen Schriften nur das Nasiräat als besonders bedeutsam hervor. Es bestund in Enthaltung vom Weine und allem, was vom Weinstocke kommt (Trauben, Zibeben ic.), so wie überhaupt von jedem berauschenden Getränke, wobei man sich noch die Haare wachsen lassen und jede Verunreinigung namentlich durch Todtenberührung sorgfältig vermeiden mußte (Num. 6, 1—21.). Es hieß אֱסָר oder אִסָּר (Enthaltungsgelübd) und נֵזֶר (Talm. נזירות, Nasiräat) bei Philo (Opp. I. 357) *εὐχὴ μεγάλη*, und wer es übernahm, hieß נָזִיר und נְזִירָה. Es wurde sowohl von Manns- als Weibspersonen übernommen, theils auf bestimmte Zeit theils lebenslänglich, weßhalb im Thalmud נזירי ימים und נזירי עולם unterschieden werden, hinderte aber die Verehlichung nicht. Eltern konnten sogar ihre Kinder auch ohne deren Wissen und Willen schon im Voraus zum lebenslänglichen Nasiräat bestimmen (vgl. Richt. 13, 4 f. 1 Sam. 1, 11.), wiewohl solche Bestimmungen und überhaupt das lebenslängliche Nasiräat selten waren. Das nicht lebenslängliche dauerte in späterer Zeit regelmäßig 30 Tage (Mischna, Nasir I. 3). — Man hat das Nasiräat oft mit dem christlichen Mönchsthum parallelisirt (vgl. Winer, Realw. II. 165), jedoch sicher mit Unrecht; denn bei jenem handelt es sich nicht um eigentliche Ascese und einsame, von der Welt abgeschiedene, beschauliche Lebensweise; die Hauptsache ist vielmehr völlige Vermeidung alles Unreinen, und damit diese um so sicherer erzielt werde, ist dem Nasiräer, wie dem Priester während seiner Dienstzeit (Levit. 10, 8 f.), alles berauschende Getränk und was damit in naher Beziehung steht, untersagt. Das Nasiräat erscheint daher mehr als eine Parallele zum mosaischen Priesterthum, als zum christlichen Mönchsthum; das langwachsende Haar ist Symbol der Weihe und des Geweihtseins für Jehova, und die Nasiräer sollten in besonders hohem Grade dem Dienste des Herrn und der Befolgung seines Gesetzes sich befleißigen und andern zum guten Vorbilde dienen (vgl. Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus II. 430 ff.), weßhalb sie auch

als eine besondere Wohlthat Gottes für sein Volk, ähnlich der Sendung der Propheten, bezeichnet werden (Amos 2, 11 f.). Wenn ein Nasiräer sich durch eine Leiche verunreinigt hatte, mußte er die vorgeschriebene Reinigung am dritten und siebenten Tage (Num. 19, 11 ff.) vornehmen, am siebenten sein Haar abschneiden und am achten zwei Turteltauben oder sonstige junge Tauben zum Sünd- und Brandopfer und ein jähriges Lamm zum Schuldopfer darbringen, und sein Nasiräat von Neuem anfangen, denn durch die Verunreinigung war die bisherige Nasiräatszeit ungültig geworden (Num. 6, 9—12.). War die Zeit des Nasiräates zu Ende, so mußte er einen Widder zum Brandopfer, ein Lamm zum Sündopfer und einen Widder zum Dankopfer bringen und damit die entsprechenden unblutigen Opfer verbinden, das langgewachsene Haar aber mußte er abscheeren lassen und in's Feuer des Dankopfers werfen und damit war er dann seines Gelübdes entbunden (Num. 6, 13—20.). Obwohl das Nasiräat sehr beschwerlich war, wurde es doch, zumal in der nachexilischen Zeit, sehr häufig übernommen, so daß die Worte: „ich will Nasiräer werden, wenn ꝛc." zu einer sprüchwörtlichen Versicherungsformel wurden (Mischna, Nasir V. 5—7.). Da waren dann Fälle, daß arme Nasiräer die Unkosten, welche die Opfer verursachten, nur schwer oder gar nicht bestreiten konnten, wohl nicht selten, und es galt als besonders lobenswerth und verdienstlich, wenn reiche Personen das zu den Opfern erforderliche Geld hergaben (Jos. Antt. XIX. 6, 1. Mischna, Nasir II. 5, 6.). Vgl. Winer, Realw. II. 163 ff. Bezüglich der Gelübde bei den neueren Juden vgl. den Art. Col-Nidre. Bd. II. S. 677. [Welte.]

Gemara, s. Thalmud.

Gemeinde, kirchliche, s. Pfarrei.

Gemeinschaft der Güter, Frauen und Männer. Unter den Ideen, welche die gegenwärtige Gesellschaft in ihren Grundfesten erschüttern, steht die der Gütergemeinschaft in den vordersten Reihen, und geht in ihren äußersten Consequenzen bis zur Einführung der Gemeinschaft der Frauen fort. Weder das Eine noch das Andere aber ist ein absolut Neues, noch nie Dagewesenes; vielmehr ist Beides im Verlaufe der Geschichte unter mannigfachen Gestalten aufgetaucht und unter verschiedenen Begründungsversuchen. Eine **allgemeine Ueberschau über die Hauptgestaltungen dieser Idee** ist die nächste Aufgabe, die uns in diesem Artikel beschäftigt. Das erste Beispiel der Gütergemeinschaft liefert der Orient, wenn wir die dort zuerst sich entwickelnde Klostergenossenschaft mit der diesem Institute eigenen Verzichtleistung auf Privateigenthum hieher rechnen wollen. Abgesehen davon, zeigt sich der Occident als ein viel fruchtbarerer Boden für das communistische Princip. Philosophen waren es, welche hier mit dem Beispiele der Gütergemeinschaft vorangingen. Die Pythagoräer führten dieselbe in ihrem Bunde ein, wahrscheinlich aber nur auf die höheren Stufen desselben beschränkt. Platon nahm das Princip der Gütergemeinschaft mit unter die Grundzüge seines Idealstaates auf, und welchen Nachdruck er gerade hierauf legte, beweist die Antwort an die Arcadier und Kyrenäer, als diese ihn baten, ihr Gesetzgeber zu werden: er wollte ihrem Verlangen willfahren, wenn sie allem Privateigenthume entsagten. In einem der Natur des Menschen und der Vernunft gemäßen Gemeinleben — war Platons Ueberzeugung — sollte Keiner Etwas nur für sich haben und thun, sondern Alles für und durch das Ganze. Von den Pythagoräern an zieht sich eine lange Reihe practischer Beispiele der Gütergemeinschaft herab bis in unsere Tage; sie alle knüpfen an religiöse Ideen an, nicht selten an Zerrbilder derselben; dazwischen ertönen aber auch einige philosophische Stimmen im „socialistischen" Sinne. Die Essener (s. d. A.) ein Orden in Palästina, stellten, nach dem Bericht des Geschichtschreibers Josephus (Antiq. II. 8. § 3.), an jeden in ihre Genossenschaft Eintretenden die Forderung, sein Vermögen der Gemeinschaft zu übergeben. So sehr ward bei ihnen auf

Lossagung von allem Privateigenthume und Gemeinsamkeit des Besitzes gedrungen, daß ein Jeder, was er den Tag über durch seine Arbeit erworben hatte, des Abends sogleich an die gemeinsame Ordenscasse abzuliefern verpflichtet war. Sie betrachteten sich gegenseitig als Brüder, und wollten durch ihre Einrichtung zwei socialen Mißständen begegnen, der Niedrigkeit der Armuth sowohl als der Ueberhebung des Reichthums. Das berühmteste und folgenreichste Beispiel der Gütergemeinschaft ist das der christlichen Urgemeinde zu Jerusalem. Mit dieser Thatsache ist die communistische Idee eine weltgeschichtliche Macht geworden; die Idee der vita apostolica erscheint als die Quelle, aus der jener unermeßliche Strom christlicher Ordensgenossenschaften seinen Ursprung genommen. Mit der Verzichtleistung auf Privatbesitz verbanden die christlichen Mönche ursprünglich gemeinschaftliche Arbeit, deren Früchte unter einer gemeinschaftlichen Verwaltung standen und zum Unterhalt der Ordensgenossen verwendet wurden. Bei dem mit Sparsamkeit gepaarten Fleiße der Mönche konnte es an Erübrigungen nicht fehlen, und kam dieß auch dem Einzelnen nicht zu Gute, so wuchs doch der Reichthum der Communalcasse, und die communistische Armuth ging in communistischen Reichthum über, der selbst in den mildthätigen Spenden nach außen nicht immer den hinreichenden Abfluß fand. In einer Zeit, als der gehäufte Güterbesitz der Klöster gar Vielen ein Dorn im Auge zu sein angefangen, trat Franciscus von Assisi (s. d. A.) auf und erbaute seine Ordensverfassung auf der Grundlage communistischer Armuth. Gewaltig war der Einfluß, den dieses leuchtende Beispiel der Entsagung auf das sociale Volksleben ausübte, den besitzenden, wie den besitzlosen Classen gleich eindringlich predigend. Indeß glaubten Gregor IX. und Nicolaus III. die ursprüngliche Strenge mildern zu sollen: da brach Zwiespalt in den Schooß des Ordens herein, und die von dem einen Theile festgehaltene strenge Observanz blieb nicht ohne Wiederhall im Volke, in dessen Mitte der dem Reichthume der Mönche und des Clerus abholde Geist noch nicht erloschen war, ja unter der Fahne begeisterter Führer drohender und gewaltiger als je hervorbrach. Da und dort that sich eine wildgährende Bewegung auf, die zu den extremsten Behauptungen und von diesen zu den gewaltthätigsten Schritten forttrieb. Der irdische Güterbesitz — sagte man — ist überhaupt sündhaft, insbesondere für den Clerus und die Mönche. Ihr großer Reichthum ist mit der Idee des apostolischen Lebens unvereinbar, und was soll es heißen, wenn der Einzelne Armuth gelobt, hinterher aber als Glied der Gesammtheit reicher wird, als er je war? — Das Mönchsgelübde der Armuth ist bei reichem Gemeinbesitz nur heuchlerischer Schein. Klösterliche Gütergemeinschaft ist nur da zuläßig, wo sie aufhört, sich auf die Ordensgenossen zu beschränken, und ein Gemeingut wird für alle Menschen. (Vgl. C. B. Hundeshagen, der Communismus und die ascetische Socialreform im Laufe der christlichen Jahrhunderte, in den Theol. Stud. und Krit. Jahrg. 1845. Heft 3. S. 605 f.) Gerardo Segarelli, von solchen exorbitanten Ideen ergriffen, stiftete um die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts einen Männerverein, der die Wiedererweckung des apostolischen Lebens sich zur Aufgabe machte, von der Ansicht ausgehend, daß Heiligkeit ohne vollkommene Armuth nicht bestehen könne. Darin lag eine für den Status quo höchst gefährliche Waffe. Ist Heiligkeit durch vollkommene, „apostolische" Armuth bedingt, so kann die gegenwärtige Kirche weder heilig noch apostolisch, also nicht die wahre sein. Diese Folgerung hatte zunächst keine andere Folge, als die, daß sie dem Urheber der Apostelgemeinde den Scheiterhaufen anzündete, den er im J. 1300 zu Parma bestieg. Indeß glimmte der einmal in die Gesellschaft hineingeworfene Funke unter der Asche fort und loderte wieder in hellen Flammen auf, als Fra Dolcino (s. d. A.), der dem hingerichteten Gerhard als Parteihaupt folgte, im Piemontesischen den Versuch wagte, den hyperascetischen Ideen seines Meisters eine gewaltsame Durchführung zu verschaffen. Er entfaltete das Banner eines religiös-communistischen Bauernkrieges,

an der Spitze der Patarener, wie sie hießen. Schwer hielt es und kostete eine große Anstrengung der Staatsbehörde, diese fanatische Bewegung zurückzudrängen. Merkwürdig genug, verkehrte sie sich später in ihr Gegentheil. Unter Beimischung pantheistischer Anschauungen bildete die Secte der Brüder und Schwestern des freien Geistes (s. d. A.) ein System aus, dessen practischer Kern eine totale, sowohl Kirche als Staat umfassende Socialreform war. Sie gingen auf Wiederherstellung des Urstandes der Menschheit aus, und in Folge dessen auf Vernichtung aller gesellschaftlichen Unterschiede, wobei sie es besonders auf den Geschlechtsunterschied und das bisher daran klebende „Vorurtheil" absahen, dessen Beseitigung als des „Pudels Kern" erschien. Um dessen sich zu versichern, nahmen sie den Standpunct ihrer Polemik hoch genug, indem sie geradezu behaupteten, für den freien Geist, der sich eins mit Gott wisse, falle überhaupt der ethische Unterschied weg. Was weiterhin die bürgerlichen und kirchlichen Institutionen betreffe, so hätten diese nur eine Bedeutung für den unfreien Standpunct; im Reiche des freien Geistes müsse an die Stelle des Privatbesitzes Gütergemeinschaft, an die der Ehe Gemeinschaft der Frauen treten, überhaupt die bisherigen Schranken des socialen Lebens verschwinden. Ein Zweig dieser weitverbreiteten Secte verlief sich in die politisch-kirchlichen Bewegungen der Hussiten, und ging in dem zuchtlosen Treiben der Adamiten (s. d. A.) unter, die den Kleidern, besonders den Beinkleidern den Krieg erklärt hatten, und die Freiheit des Geistes in der Gemeinschaft der Weiber gefunden zu haben glaubten. Der blinde Taboritenhäuptling Ziska machte diesem Unwesen ein Ende. Bald aber sahen wir auf teutscher Erde eine Reihe religiös-socialer Aufstände hervortreten, die immer und immer wieder auf Einführung der Gütergemeinschaft oder eines verwandten Zustandes zurückkamen und eine gleichmäßigere Vertheilung des Besitzes endlich herbeizuführen rangen. Die ersteren Bewegungen, die mit der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts beginnen, tragen vorherrschend eine social-politische Färbung, die letzteren, die sich an die Reformationsideen anschließen, nehmen einen überwiegend religiösen Charakter an, der in den Münzer'schen Schlußscenen die Hauptrolle spielt. Mit dem fünfzehnten Jahrhundert brach eine democratische Richtung in's Leben herein, und der dritte Stand fing an, sich zu rühren und zu regen und meinte (damals schon!), die Reihe, in politisch-socialer Hinsicht auch zu gelten, dürfte nun an ihn kommen. Der Schmerz über Druck und Zurücksetzung machte sich Luft in dem bekannten Volksgesang:

„Als Adam pflügt' und Eva spann,
Wer war denn da der Edelmann?"

Hans Böheim von Niklashausen predigte, daß ein Jeder des Andern Bruder sei, das tägliche Brod mit eigenen Händen gewinnen, und Keiner mehr als die Andern haben sollte. In Elsaß erhob sich ein „Bundschuh", das Zeichen des Bauernthums, damit fortan nur freie Menschen auf teutscher Erde wohnen möchten. So überlieferte das scheidende fünfzehnte Jahrhundert dem nächstfolgenden reichlichen Brennstoff; in andern Landen hat er schon früher sich entzündet, z. B. in England, wo am Schlusse des vierzehnten Jahrhunderts John Ball den Leuten einzureden suchte, so könnten die Sachen in England nicht länger gehen; gut werde es erst dann, wenn alle Güter gemeinschaftlich geworden wären, und es weder Adelige noch Unadelige gebe. (Vgl. Ullmann, die Reformatoren vor der Reformation. Bd. I. S. 421 ff. Monatblätter zur Ergänzung der Augsb. Allgem. Zeitg. Jahrgang. 1847. S. 569.) Mit dem Beginn des neuen Jahrhunderts ward der Bundschuh erneuert, und es ging die Rede von einer Wiederherstellung des israelitischen Jubeljahres, in welchem Jeder zu seinem verkauften Erbgut käme. Schon hier sehen wir ein Anknüpfen der politischen Tendenzen an biblische Ideen und Einrichtungen, und als nun die Bibel durch die Reformation zum Volksbuche geworden, konnte es nicht fehlen, daß diese noch stärker als Be-

weismittel für jene ausgebeutet wurde. Die Bauerschaft des schwäbischen und fränkischen Stammes, welche im J. 1525 sich gegen den Herrenstand erhoben, bemerkte im Schlußartikel ihres Manifestes ausdrücklich, daß, wenn in den von ihnen gestellten (11) Artikeln etwas dem Worte Gottes nicht gemäß wäre, sie davon abstehen wollten, so man es ihnen mit Grund der Schrift erkläre. Im Allgemeinen enthalten diese Artikel nichts Anderes, als was in jüngster Zeit dem tiers état auch auf teutschem Boden zu Theil geworden ist: Gleichheit Aller vor dem Gesetze, Sicherheit des Eigenthums, Aufhebung der Leibeigenschaft, gleichheitliche Vertheilung der Steuer, Zehntablösung u. dgl. Indeß stürmten die Häupter der Bewegung über diese im submissesten Tone gestellten Forderungen hinaus und unterfingen sich, an den Grundpfeilern der Reichsverfassung selber zu rütteln. Säcularisation der geistlichen Güter, Concentration der Schirm- und Schutzgewalt in des Kaisers Hand, Aufhebung der politischen Standesunterschiede, Abschaffung des weltlichen Rechtes, Alleinherrschaft des göttlichen und natürlichen Rechts finden wir als Grundzüge des in der Heilbronner Volkskanzlei entworfenen Reformplanes, dem sofort Schwert und Brandfackel Geltung verschaffen sollte. Mit Thomas Münzer trat diese revolutionäre Bewegung in ihr vorwaltend religiöses Stadium: es galt nunmehr das Reich des Geistes in brüderlicher Gemeinschaft aufzurichten; die geistliche und weltliche Herrschaft, diese Fortsetzung der Tyrannei, die den Heiland an's Kreuz geschlagen, sollte abgethan und die bisherige Kluft zwischen der evangelischen Freiheit und der politischen Berechtigung ausgefüllt werden durch bürgerliche Gleichheit und allgemeine Brüderlichkeit. Lange Zeit mühte sich Münzer vergebens ab, für seine revolutionären Bestrebungen einen empfänglichen Boden zu finden, bis er endlich zu Altstadt in Thüringen einen solchen fand. Hier ließ er nun seinem roh fanatischen, gewaltthätigen Feuergeiste die Zügel schießen und hetzte das ohnehin schon aufgeregte Volke theils mit prophetischen Drohungen, theils mit Schmeicheleien in die trübsten Wirbel der Anarchie und des blutigen Frevels hinein. In religiösen sowohl als politischen Dingen sollte in letzter Instanz — das Volk entscheiden. Das Evangelium der Freiheit und Liebe, es sollte mit roher Gewalt und wildem Grimm eingeführt werden. Welch' greller Widerspruch und wie häufig in der Geschichte! Münzer begnügte sich nicht, einen alle Welt umfassenden Bund allgemeiner Verbrüderung innerhalb der geistig-politischen Berechtigung anzustreben, er war consequent genug, mit dem Gedanken allgemeiner Freiheit und Gleichheit den der Gütergemeinschaft, die nothwendige materielle Unterlage zu verbinden. Er glaubte darum es für unerträglich erklären zu müssen, daß alle Creatur zum Eigenthum gemacht worden, die Fische im Wasser, die Vögel in der Luft, das Gewächs auf Erden; — auch die Creatur müsse frei werden, wenn das reine Wort Gottes aufgehen solle. Alles sollte gemein sein, die Arbeit wie die Güter; es sollte davon an Jeden nach Nothdurft und Gelegenheit ausgetheilt werden. Das Evangelium verlange, daß Kirche und Staat in der Gemeinschaft der Heiligen aufgehe. Der Anfang zur Durchführung dieser Idee ward in Mühlhausen gemacht, wo Münzer, das kirchliche Haupt der Wiedertäufer (s. d. A.), in Folge einer Volksempörung auch als Oberhaupt der Stadt auftrat. Man machte hier mit der Gütergemeinschaft Ernst; Münzer verwaltete das gemeinschaftliche Vermögen und vertheilte Arbeit und Lohn. Schnell reifte jetzt die blutige Saat, der Schnitter kam und Münzer fiel unter dem Schwerte, das er gegen denselben erhoben. Das ärgste Unkraut ging indessen erst nach seinem Tode auf im Münster'schen Neuen Zion unter „König" Johann von Leyden. Das Ende vom Lied war — Weibergemeinschaft, versteht sich — mit Berufung auf die Bibel. Weil Christus den Huren und Zöllnern das Himmelreich versprochen, so sollten die Weiber ihre Ehre preisgeben, um selig zu werden: erklärten die Einen, während die Andern meinten, daß man nach der Wiedergeburt überhaupt nicht sündige. Ueberdieß gehe aus der Gemeinschaft

der Heiligen nicht bloß die Gemeinschaft der Güter, sondern auch die der Frauen hervor. Johann „der gerechte Konink in dem neuen Tempel auf dem Stuhl Davids" umgab sich mit einer ganzen Schaar von Frauen, und als Eine aus ihrer Mitte sich seines Umgangs überdrüßig zeigte, schlug er ihr auf dem Markte das Haupt ab, während seine übrigen Genossinnen das Lied sangen: „Allein Gott in der Höh' sei Ehr." Der Gipfel war erreicht, die Katastrophe brach herein, und Neu-Zion zerstob, nicht aber der Wahn, auf den es erbaut war. Der gährte von Neuem in den Gemüthern auf, sich auch über die teutschen Grenzen verbreitend. In Genf fand dieses unlautere Feuer einen Hauptheerd und erhielt den Namen des Libertinismus. Die Lockerung oder gänzliche Aufhebung des ehelichen Bandes, des tiefsten, heiligsten Socialinstitutes, war das Hauptziel dieser unchristlichen Richtung, die nichts destoweniger sich rühmte, erst den wahren, innern Sinn der christlichen Freiheitsidee zum Durchbruch und zur Geltung gebracht zu haben. Und worin bestand der? Nur die Ehe — erklärte man bereits in Münster — ist gültig, die im „Geiste" geschlossen ist. Der vom Geiste Erfüllte darf nicht unter der Bürde des in der Knechtschaft geschlossenen Bündnisses seufzen; er wirft sie ab und sucht die neue und rechte geistliche Eheschwester. Aber auch hier ist der Geist, der nicht mehr sündigen kann, nur an sein eigenes Gesetz gewiesen; nicht bloß in dem einzelnen Individuum findet er das Eigene wieder, hie und dort zieht ihn das Verwandte zu sich heran, und es ist der Zug des Geistes, der ihn treibt zu folgen (Hundeshagen a. a. O. S. 865 f.). Diese Erklärung enthält bereits mehr als bloß den Keim des Genfer Libertinismus, den am Frechsten und Unverholensten Benoite Ameaux, die Gattin eines Genfer Rathsherrn, aussprach in ihrer Selbstvertheidigung vor dem Consistorium, die sie um so zuversichtsvoller unternahm, je mehr sie mit ihrem zuchtlosen Wandel ganz im christlichen Geist zu stehen wähnte. Unläugbar sei doch die Gemeinschaft der Heiligen eine christliche Idee, und diese vollkommen darzustellen könne sicherlich keine Sünde sein, was aber — meinte sie — nur dann der Fall sein könne, wenn Alles gemein sei: Güter, Häuser und Leib. Die Gläubigen hätten nur dann den höchsten Grad der Liebe erreicht, wenn sie dieß verständen, und diese Gemeinschaft könne Niemand verboten werden, auch nicht den nächsten Blutsverwandten. Es wäre eben so hart, diejenigen zurückzuweisen, für welche sie angeklagt wurde zu viel Gefälligkeit zu haben, als einem Armen das Essen und Trinken zu verweigern (Hundeshagen a. a. O. S. 870). — Auch eine libertinistische Literatur sehen wir auftauchen, die, was einen charakteristischen Zug derselben bildet, wieder auf die pantheistische Grundanschauung zurückgeht, den allerdings einzigen Haltpunct für die Lehre vom „freien Geiste." Calvin und Farel ergriffen die Feder gegen die libertinistischen Tendenzen. Es war ein Kampf des Princips gegen seine eigenen Consequenzen, ein Kampf, der in der Geschichte der Polemik nur zu häufig vorkommt und den Streit verewigt. Coppin, einer der bedeutendsten libertinistischen Schriftsteller, behauptet, der Geist Gottes vollbringe Alles, was irgend geschehe; die Begierden und Thaten des Einzelnen seien Gottes Begierden und Thaten, seien die nothwendige Aeußerung des Geistes, der den Menschen treibe, dessen Zug zu folgen, Keiner Anstand nehmen dürfe. Calvin (s. d. A.) stimmt mit seinem Gegner darin überein, daß Gott es sei, der den Menschen zum Bösen ebenso wie zum Guten bestimme und treibe und als allwirksames Princip sich geltend mache. Wo es aber gilt, diesen Satz in seine Consequenzen sowohl nach oben als nach unten zu verfolgen, macht Calvin, doch noch von einem sittlichen Tacte geleitet, plötzlich Halt und wendet sich — unbewußt unter der Fahne eines bessern Geistes kämpfend — gegen seinen schlechten Geistesgenossen. Den Gemeinsatz gibt er indeß nicht auf; er gesteht nur, daß derselbe mit dem offenbaren Willen Gottes nicht übereinstimme, aber will ihn doch im verborgenen Willen Gottes begründet wissen. Was will er nun aber darauf sagen, wenn die Liber-

tiner, diese Distinction als unzuläßig erklärend, die innere Einheit des geoffenbarten und des geheimen Willens als Forderung der absoluten Wahrheit beanspruchen, und weiter vordringend hinzusetzen, daß gerade, was Calvin den verborgenen Gotteswillen nenne, diese Eine, absolute Wahrheit sei, was dagegen außer diesem sich als Wille Gottes verkünde, nur Schein und Wahn, der mit dem Zurückgehen in den wahren Gottesgeist verschwinde? Diese Dialectik liegt wirklich in der doketisch gefärbten Lehre von Coppin. Zu welch' moralisch gefährlicher Waffe unser Antilibertiner im Gedränge seiner unhaltbaren, inconsequenten Stellung griff, hat bereits Möhler (Symbolik S. 50. Aufl. 5.) bemerklich gemacht. Noch verdient David Joris aus Delft als libertinistischer Schriftsteller genannt zu werden, in dessen System besonders die Ehereform betont ist, während die Ideen der Gütergemeinschaft und der Abschaffung der Obrigkeit mehr in Hintergrund zurücktreten. Merkwürdigerweise begegnet uns der gleiche Gedanke der Gütergemeinschaft ungefähr um dieselbe Zeit bei einem Manne, den Ernst der Gesinnung und wissenschaftliche Tüchtigkeit gleich auszeichnen, bei Thomas Morus, dem berühmten Staatsmanne und Gelehrten. Die socialen Wunden seiner Zeit im tiefsten Herzen fühlend und nach einem radicalen Heilmittel ringend, schrieb er sein Buch über den besten Staat oder die neue Insel Utopien. „Wo der Privatbesitz," äußert er sich hier, „besteht, da ist weder Gerechtigkeit noch Gemeinwohl möglich, man müßte denn das für gerecht halten, daß das Beste an den Schlechtesten kommt, oder dort von Wohlergehen sprechen, wo Alles unter Wenige vertheilt ist, und diese nicht einmal recht glücklich sind, die Uebrigen aber elend. Das Heil des Staates beruht auf Gleichheit und Gemeinsamkeit; daher die Aufhebung des Privateigenthums unumgänglich nothwendig erscheint. Ohne Gütergemeinschaft muß der größte und beste Theil der Menschen der Armuth und der Angst für das tägliche Brod erliegen: diese Bürde mag erleichtert werden, aufgehoben wird sie nicht ohne jene Mittel. Die practische Realisirung dieser Idee und damit des Gemeinwohls stellt More in seiner socialistischen Schrift dar, die er im J. 1516 veröffentlichte in lateinischer Sprache (Literatur: Sie erlebte eine Unzahl von Ausgaben und Uebersetzungen; die neueste teutsche Uebersetzung lieferte C. M. Oettinger: „Thomas Morus und sein berühmtes Werk Utopia", Leipzig 1846.). Ueber ein Jahrhundert später erhielt dieselbe ihr Nachbild und Seitenstück in dem „Sonnenstaate" des Thomas Campanella (geb. 1568. gest. 1639.). Dieser Mann, ein Dominicanermönch, hat viele Aehnlichkeit mit de la Mennais. Um von den andern Berührungspuncten des beiderseitigen Entwicklungsganges zu schweigen, stimmen beide darin überein, daß die Spitze ihres socialen Gebäudes die päpstliche Autorität bildet, bei Ersterem als Inhaberin der beiden Schwerter, bei Letzterem als „die Vernunft der Gesammtheit." Ihre Stellung zum Volke ist nur darin verschieden, daß La Mennais sich erst in seiner zweiten Periode dem Volksinteresse zuwandte, Campanella hingegen davon ausging und erst, als er gesehen, daß er von unten herauf seinen Reformplan nicht durchsetzen könne, die Machthaber für denselben günstig zu stimmen suchte. Jener begnügte sich, seine socialen Ideen fliegenden Blättern anzuvertrauen, Dieser ließ sie als Räder und Hebel im wirklichen Leben selbst spielen, und griff bis zu den äußersten Consequenzen hinaus, wie namentlich seine in langjähriger Gefangenschaft gedichteten Sonette zeigen, die das Seitenstück zu des Ersteren Paroles d'un Croyant bilden. Beide richten sich mit flammenden Worten an das arme Volk und eröffnen ihm die Aussicht auf eine bessere, glänzende Zukunft, nur greifen die Sonette ungleich kühner und maßloser zu, indem sie selbst vor dem Gedanken der Gütergemeinschaft nicht zurücktreten. Der von den beiden Männern ausgestreute Same ruhte lange Zeit im stillen Schooße der Gesellschaft und verrieth sein Dasein nur hie und da durch leise, schwache Zuckungen, bis er endlich nach den Stürmen der Julirevolution von 1830 gewaltsam an's Tageslicht hervorbrach

und nun bereits einen länderüberragenden Baum aus sich entfaltet hat, unter dessen Schatten sich unheimliches Gevögel Tag für Tag in größerer Menge sammelt. Einer der Schreckensmänner, Gracchus Babeuf, hatte bereits während der ersten französischen Revolution in dem Tribun du peuple die Idee der Gütergemeinschaft ausgesprochen. Diese communistischen Regungen fanden indeß keinen Anklang; in der Constitution von 1791 ward das Eigenthum als ein unverletzliches und geheiligtes Recht anerkannt und der Nationalconvent (18. Mai 1793) sprach die Todesstrafe gegen Jeden aus, der das agrarische Gesetz in Vorschlag zu bringen sich unterfange. Erst nach der Julirevolution war es dem Communismus vergönnt, seine Stimme öffentlich laut werden zu lassen; und seitdem ist sie nicht verstummt, vielmehr immer ungestümer und weithintönender geworden. Ein Genosse des hingerichteten Babeuf, Buonarotti, stellte sich an die Spitze der communistischen Bewegung, die es nicht bloß auf eine gewaltsame Einführung der Gütergemeinschaft angelegt wissen wollte, sondern auf einen allgemeinen Umsturz des Bestehenden, unter dessen Trümmern Staat und Kirche, Wissenschaft und Kunst, alle höhere Cultur begraben werden sollten. Die Grundlage der neuen communistisch gestalteten Welt soll — wie es die classischen Autoren dieses Systems verkünden — der Materialismus werden. Die Einzelfamilie soll nicht ferner geduldet werden, weil es eine ungerechte Forderung sei, das, was die Natur frei geschaffen, in Sklavenbande zu schlagen und das Fleisch als persönliches Eigenthum zu setzen. Damit ist die Gütergemeinschaft zur consequenten Durchbildung, wie wir sie bereits oben bei den Vorläufern des modernen Communismus gefunden, durchgedrungen, und nur das unterscheidet jene, daß sie wenigstens den Schein der Religion noch beibehielten. Die jetzigen Communisten aber haben offen und entschieden mit der Religion gebrochen und erklären den Unglauben als das erste und einzige Gebot, sonst in Allem völlige Freiheit verstattend. Die Religion, heißt es in einem Manifest derselben, — die Religion, welche aus der Gesellschaft verdrängt werden muß, soll aus dem Gemüthe der Menschen schwinden. Die Revolution vernichtet überhaupt die Religion, indem sie die Hoffnung auf den Himmel durch die Freiheit und Wohlfahrt Aller auf Erden überflüssig macht. Wir berücksichtigen deßhalb die religiösen Kämpfe und Bestrebungen, die Bildung freier Gemeinden nur in sofern, als unter religiöser Freiheit die Freiheit von aller Religion verstanden wird. Wir wollen nicht die Freiheit des Glaubens, sondern die Nothwendigkeit des Unglaubens (Manifest der teutschen Demokraten von 1849. Daß die Religion der freien Gemeinden nichts anders ist, als diese „Freiheit von aller Religion", lehrt figura: Joh. Schneider's Katechismus für freie Gemeinden, Leipzig 1849. S. 45 f. u. a. St.). Einen Bundesgenossen hat der Communismus an dem Socialismus erhalten, der zwar die Gütergemeinschaft und die annexe Weibergemeinschaft nicht wie dieser unverholen ausspricht und anstrebt, aber doch unter seinen Hintergedanken und sich von selbst machenden Consequenzen hat. Es ist hier nicht der Ort, auf die Verhältnißbestimmung beider Systeme, auf ihre Differenz- und Berührungspuncte weiter einzugehen (s. Communismus, Socialismus); nur auf die dem socialen Bestande drohende Gefahr, die aus dem vereinten Streben beider Parteien nach Gütergemeinschaft erwächst, die um so größer ist, je verwegener und in den Mitteln unverlegener die erstere sich zeigt, wollen wir hindeuten, eine Gefahr, die vorläufig als eine permanente, nicht bloß dem gegenwärtigen Augenblicke, sondern der nächsten Zukunft geltende betrachtet werden muß. Die eigenthümliche Stellung, die den Frauen in der socialistischen Welt angewiesen wird, sowie überhaupt die in der neuesten Zeit vielfach verhandelte Frage von der Emancipation des Weibes beleuchtet der Artikel Socialismus eines Nähern; hier sei nur noch bemerkt, daß ein neuerer Sectenstifter Nordamerica's, Jo. Schmith, die Gemeinschaft der Frauen in Nauvoo im Staat Illinois einführen wollte, mit seinem Plane

aber scheiterte. Wenden wir uns nach dieser geschichtlichen Ueberschau zur Kritik der Ideen von der Gütergemeinschaft und der Gemeinschaft der Frauen, bei der wir uns um so kürzer fassen können, als die beiden Artikel: Communismus und Socialismus nach vielen Seiten hin das zur Beurtheilung derselben nöthige Licht verbreiten. Was nun zunächst die Gemeinschaft der Frauen und die damit zusammenhängende Vielmännerei betrifft, so braucht nicht erst bemerkt zu werden, wie sehr sie gegen alles verstoßen, was man bisher Sitte nannte und als solche zur Stunde noch in der civilisirten Menschheit gilt. Mit der Preisgebung der Frauen müßte ein Gut zerstört werden, das jeder Gute stets für das theuerste und wünschenswertheste Erdengut gehalten, worin er seine tiefste Befriedigung und seinen stärksten Halt gefunden: das ist das Familienleben (s. d. Art. Familie). Und welche Verwilderung müßte in die Geschlechtsbeziehungen eintreten, welche zügellose Ausschweifung, welche Selbstentwürdigung, nachdem das, was das Thierische an der Geschlechtslust überkleidet, die persönliche Liebe weggefallen und nur mehr der rohe Sinnengenuß übrig geblieben wäre! Kein besseres Loos hätte die Erziehung zu gewärtigen, die mit der Zerstörung des häuslichen Kreises eine „öffentliche Angelegenheit" werden müßte. Nicht nur daß damit eines der innigsten Bande der Geschlechter, die gemeinsame Liebe der Eltern zu ihren Kindern sich auflösen würde, auch die Kinder müßten der „zarten Mutterliebe" und ihrer durch nichts zu ersetzenden Sorgsamkeit entbehren sammt all' den versittlichenden Einflüssen, welche in der kindlichen Liebe, im kindlichen Gehorsame, in der Geschwisterliebe und den übrigen Verhältnissen des Familienlebens liegen. Wer will die Fülle von Bildungselementen ermessen, die mit der Auflösung des Familienverbandes dahinschwinden würde? — Was alsdann die Gütergemeinschaft anlangt, so wird es bei der Beurtheilung dieser Idee vor Allem auf den Geist ankommen, aus dem sie hervorgeht, der ein sehr verschiedener sein kann und ohne Zweifel bei den ersten Christen ein ganz anderer war, als bei unsern Communisten. Duo dum faciunt idem, non est idem. Maß und Grenze, Mittel und Wege der Durchführung, das Alles bestimmt sich anders je nach Verschiedenheit des zu Grunde liegenden Geistes, und was in dem einen Falle zum Segen der Gesellschaft gereicht, wird in dem andern ihr Fluch sein. Vergebens beruft man sich bezüglich der Gütergemeinschaft auf das Beispiel der ersten Christen (Apg. 2, 44. u. 45.), wenn man nicht ihren Geist kennt und hat. „Gütergemeinschaft" klingt wie so manches Andere christlich, „urchristlich." Aber was hilft es, wenn dem Klange die Seele fehlt, dem Buchstaben der lebendigmachende Geist? Unter solchen Umständen kann man darüber streiten, ob unter den ersten Christen überhaupt Gütergemeinschaft bestand. In der Gestalt einer mechanisch-gleichmäßigen Gütervertheilung oder einer totalen Verschmelzung alles Privatbesitzes in eine Gesammtmasse sicherlich nicht. Dieser blieb vielmehr, nur daß ein Jeder ihn als Gemeingut betrachtete, bestimmt zum Genusse und zur Theilnahme Aller, nimmer jedoch behaftet mit den persönlichen Schranken von Mein und Dein; im Verkaufsfalle wurde der Erlös der Gemeinschaft zur Verfügung gestellt. An ein Gesetz, auf den Privatbesitz schlechthin zu verzichten, ist nicht zu denken; und kam auch eine solche förmliche Verzichtleistung häufig vor, so war sie doch nicht zur Bedingung der Angehörigkeit an die christliche Gemeinde gemacht (Apg. 5, 4.). Was man Gütergemeinschaft der ersten Christen nennt, war im Allgemeinen nichts Anderes, als die unbegrenzte Bereitwilligkeit eines Jeden, das Seinige mit seinem Mitbruder zu theilen, war die thätigste wechselseitige Hilfeleistung in jeglicher Noth, war die ungemeine Bereicherung der Gemeindecasse zur Befriedigung öffentlicher oder individueller Bedürfnisse, so daß man von ihnen sagen konnte: sie haben Alles gemein unter sich. Es kommt hierbei ein Gesichtspunct in Betracht, den man gewöhnlich übersieht. Die katholische Moral unterscheidet das Gebiet des Rathes und das des strengen Gebotes; sie hält an dem Satze fest, daß eine und

dieselbe sittliche Idee einer verschiedenen Ausprägung, einer mehr oder minder vollkommenen, adäquaten fähig ist. Den vollkommensten Ausdruck der Nächstenliebe findet sie bezüglich der Besitzthümer in der Hingabe zum Gemeingenuß, in der Verzichtleistung auf ausschließenden Besitz, ohne jedoch diese vollkommene Erfüllung des Gebotes: „den Nächsten zu lieben wie sich selbst", zur schlechthin und allgemein verbindenden Regel, zum Pflichtgebot zu machen; sie rückt das Ideal in das Gebiet des Rathes hinüber. Sei es nun, daß die ersten Christen diese Unterscheidung in ihrem Bewußtsein durchgebildet hatten oder nicht, genug, das Ideal trat ins Leben in der Glut der ersten Liebe, jener Liebe, die des Gesetzes Erfüllung ist und das Band der Vollkommenheit. Die Liebe ist das aus der Zweiheit Eins machende Princip, daher sie auch die Entzweiung und Getheiltheit des Besitzes in Gemeinschaftlichkeit auflöst, wo sie zum vollen Durchbruche kommt. Und es hat in der christlichen Kirche nie an Solchen gefehlt, welche zu diesen idealen Höhen des Lebens hindurchdrangen und in freien Vereinen die denselben entsprechende Gütergemeinschaft durchsetzten. Diesen obgleich engen Kreis, in welchem der Funke jener ersten Liebesglut fortgeglommen bis herab in unsere Tage, bilden die Ordensgenossenschaften. Die Gütergemeinschaft, worauf ihre Organisation gebaut ist, beruht auf einem ganz andern Princip, als der moderne Communismus sich zum Grunde gelegt hat. Das des letztern, aus einer ganz abstracten, plump-materialistischen Betrachtungsweise des menschlichen Wesens hervorgehend, trägt nur den irdisch-materiellen Interessen Rechnung. Die Voraussetzung ist eine abstracte Gleichheitstheorie, der zufolge alle Menschen von Natur gleichberechtigt seien, also auch zum gleichen Antheil und Genuß des Besitzes berechtigt. Der moderne Communismus, auf solcher Grundlage ruhend, involvirt eine Negation der Berechtigung des Privatbesitzes und erblickt in der gewaltsamen Aufhebung desselben kein Unrecht, vielmehr nur ein Wiedergutmachen jener „Einfältigkeit", wodurch das Eigenthum in die Welt gebracht und die gegenwärtige abnorme Gesellschaft gegründet worden sei, wie J. J. Rousseau sagt: „Der Erste, welcher eine Erdscholle einzäunte und sagte: dieß ist Mein, und Leute fand, welche einfältig genug waren, es ihm zu glauben, ist der Gründer der bürgerlichen Gesellschaft gewesen" (Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes. Londres 1781. p. 121). Dagegen erscheint die klösterliche Gütergemeinschaft gerade als die schärfste Betonung und Position der Persönlichkeit des Eigenthums; denn ihrem Principe zufolge tritt die Verzichtleistung auf dasselbe nicht als Gebot, sondern als Rath, nicht als Zwangssache, sondern als That der freien Liebe auf. Jeder kann mit gutem Gewissen, mit Fug und Recht sein gottgegebenes Eigenthum behalten, sowie er es aus höhern Rücksichten hingeben kann, im Dienste des Reiches Gottes. Durch eine solche Hingabe wird die sociale Ordnung in keiner Weise gestört, vielmehr ein oft so störend auftretendes Mißverhältniß auf die einfachste, ruhigste und versöhnendste Weise gehoben, wir meinen den Pauperismus, eine dem Namen nach neue, der Sache nach alte Erscheinung, besonders aber Zeiten großen Umschwunges eigen. So tönt uns die Klage über den wachsenden Gegensatz des Reichthums und der Armuth, über das sich mehrende arbeit- und besitzlose Proletariat aus der Zeit des römischen Verfalls häufig und schmerzlich entgegen. Die „socialen" Dichter Roms schildern uns mit lebhaften Farben das moralische Verderbniß, das dazumal in alle Schichten der Gesellschaft gedrungen und aus keiner andern Quelle geflossen, als aus jener Kluft zwischen dem Reichthum und der Armuth, oder poetisch ausgedrückt, aus dem Golde, der summa materies mali nach Horaz Od. III. 24, 49. Die Habgier und Hartherzigkeit der Reichen, die Trostlosigkeit und die verzweifelte Lage der Armen, das schauderhaft wuchernde Verbrechen auf beiden Seiten bildet das Thema, das Persius und Juvenal mit Horaz theilen und nicht eindringlich genug ihren Zeitgenossen als eine Sache von dem tief-

greifendsten Interesse an's Herz zu legen wissen. Aus der unersättlichen Habgier geht die Centralisation des Vermögens in den Händen der Reichen hervor, aus dieser unverhältnißmäßigen, maßlosen Anhäufung die Armuth auf der andern Seite, der Druck derselben wird noch gesteigert durch hartherzige, unwürdige Behandlung und den Mangel an Aussicht auf gesetzliche Abhilfe; diese Trostlosigkeit treibt zur Gewaltthätigkeit, zum Verbrechen: und diese ganze schauerliche Verkettung von Ursachen und Wirkungen leiten unsere Dichter aus der Herrschaft des Geldes (Plutocratie) als dem obersten Ringe ab. Aber wie soll dieser Krebsschaden der Gesellschaft geheilt werden, wie eine Ausgleichung der klaffenden Gegensätze eintreten? — Durch Genügsamkeit, durch Selbstbeschränkung, durch die Rückkehr zum Naturzustand, zum Maße des natürlichen Bedürfnisses, durch Herbeiführung eines gesellschaftlichen Zustandes, in dem es keine Reiche und keine Arme gibt: so ungefähr meinten diese Dichter. — Und wer wollte ihrem wohlgemeinten Reformplane widersprechen? Wer weiß es aber auch nicht, daß sie tauben Ohren predigten? Erst mit dem christlichen Principe trat die versöhnende und ausgleichende Macht in die Welt, eine Macht, die unter Anderem darin sich offenbarte, daß sie Einzelne zur freiwilligen Hingebung und Aufopferung des Privatbesitzes, zur Entäußerung ihres Vermögens an die Armen begeisterte und kräftigte und die Armenpflege (s. d. A.) selbst übernahm. Nicht nur, daß dadurch die Noth der Armen vielfach in materieller Hinsicht erleichtert wurde, es diente andererseits und in jedem Falle das Beispiel freiwillig übernommener Armuth (s. d. A.) durch seinen moralischen Einfluß dazu, die ihnen nicht abgenommene Bürde fortan mit Gottergebenheit tragen zu lehren. Die äußerste Selbstbeschränkung, welche die christlichen Asceten und Mönche sich auferlegten, predigte den Armen, den Dürftigen, sich mit ihrem Loose zu bescheiden und mäßig zu sein in ihren Ansprüchen. Die Armuth wurde überhaupt durch die christliche Weltanschauung unter einen andern Gesichtspunct gerückt: sie erschien als eine Schickung des Himmels, als eine Staffel zum Himmel, als das Gewand der Menschheit des Gottessohnes, und sofort als Ehrenschmuck und Erbe der ihm Angehörigen. Mit dem „armen Leben" Christi ist die Armuth ein Gegenstand der Liebe geworden. Den Armen ist das Evangelium gepredigt, und ein Reicher geht so wenig ins Himmelreich ein, als ein Kameel durch ein Nadelöhr. „Armuth im Geiste" ist als unerläßliche Bedingung des seligen Lebens geltend gemacht, d. h. das Losgelöstsein des Herzens von dem materiellen Besitz und die Bereitwilligkeit der Hingabe desselben für die Interessen des Reiches. Nicht das Reichsein als solches, nicht der Besitz von Geld und Gut ist als Sünde erklärt, oder als Grund sittlichen Verderbens, sondern das selbstsüchtige Hängen des Herzens an diesem Besitz, das Sich-identificiren mit demselben, wodurch dieser erst eine persönlich trennende Scheidewand wird, eine die Herzen entzweiende, Zwist und Hader säende Macht. Nicht eine Rechtsforderung an die Reichen räumte das Christenthum den Armen ein, wie Campanella meint, der da sagt: „Kein Hartherziger könnte verdammt werden, hätten nicht die Armen ein Recht auf seinen Ueberfluß." Vielmehr erklärt dasselbe die Unantastbarkeit und Heiligkeit des persönlichen Besitzes eben dadurch, daß es die Besitzenden, die Reichen zur Mildthätigkeit und Barmherzigkeit aufruft und die Folgeleistung ihrer Freiheit anheim gibt, die nicht stärker betont werden könnte, als es dadurch geschieht, daß ihr für den Fall wirklicher Folgeleistung noch ein Lohn versprochen ist. Gerade der Umstand, daß über den diesseitigen Gegensatz zwischen Reichthum und Armuth und dem sittlichen Verhalten in beiden Lebensverhältnissen ein vergeltendes und ausgleichendes Jenseits steht, ist von einer nicht minder großen Bedeutung, die mit den bereits erwähnten, dem christlichen Standpunct angehörigen Momenten in die Wagschale gelegt, eine sociale Weltordnung zu begründen geeignet ist, in der die Härte jenes Gegensatzes schmilzt und das Gute desselben fortbesteht, was Niemand demselben, sofern er mit dem Bestande

des Privatbesitzes zusammenhängt, abläugnen wird, da letzterer sich stetshin in der Geschichte als einer der Haupthebel menschlicher Thätigkeit und Entwicklung erprobt hat. [Fuchs.]

Gemeinschaft der Heiligen, s. Heilige.

Gemischte Ehe, s. Ehe, gemischte, Bd. III. S. 415.

Genehmigung, landesherrliche, (Placetum regium, das landesherrliche Placet, Exequatur, Pareatis, Lettres patentes) heißt die Erklärung des Landesherrn, wodurch die Veröffentlichung und Ausführung eines Erlasses der geistlichen Gewalt im Lande gestattet wird. Das Recht, die Veröffentlichung kirchlicher Erlasse des Papstes, der Landesbischöfe und Synoden, von einer solchen Erklärung abhängig zu machen, wird hergeleitet aus dem landesherrlichen jus inspectionis sive cavendi, wonach der Landesherr das Recht und die Pflicht habe, Alles in seinem Territorium fern zu halten, was dem Gesammtwohle des Staates nachtheilig sein könnte. Derselbe sei demnach berechtigt, auch kirchliche Erlasse vor ihrer Publication sich vorlegen zu lassen, damit er ersehen könne, ob nicht durch Uebergriff oder Mißbrauch der geistlichen Gewalt Gesetze oder Anordnungen sich darin vorfänden, welche dem Staatswohle nachtheilig werden könnten, um sodann die Veröffentlichung zu erlauben oder zu versagen, oder auch die geistliche Behörde zu den nöthigen Abänderungen der Erlasse anzugehen. Allein dieses angebliche Recht des Staates über die Kirche entbehrt einer rechtlichen Grundlage; das Verhältniß, in welchem Staat und Kirche zu einander stehen, und aus welchem jenes Recht, wenn es rechtlichen Grund haben sollte, hergeleitet werden müßte, gestattet dem Staate dieses Recht nicht. Der Staat nämlich hat das Zeitliche, und die Kirche das Ewige des Menschen zu besorgen, beide Gewalten haben also von einander wesentlich verschiedene Rechtssphären, und die Kirche hat die ihrige nicht vom Staate erhalten, sondern von Christo, die Gültigkeit ihrer Bestimmungen und Anordnungen innerhalb ihres Rechtsgebietes hängt daher auch nicht von der Genehmigung des Staates ab, sondern von der Vollmacht, welche sie von Christo dazu erhalten hat. Die Kirche ist hiernach in ihrer eigenthümlichen Rechtssphäre dem Staate nicht sub= sondern coordinirt; der Staat kann daher auch ein Aufsichtsrecht über die Kirche nicht ansprechen oder anwenden, ohne in ein fremdes Rechtsgebiet, in die Rechtssphäre der Kirche überzugreifen. Insofern aber die Kirche des Zeitlichen zu ihrer Wirksamkeit bedarf, erwirbt sie sich dasselbe nach den bestehenden allgemeinen Gesetzen des Staates oder durch Verträge mit demselben, unterwirft sich also in dieser Beziehung dem Staate durch Befolgung seiner Gesetze oder freies Uebereinkommen mit ihm, und erhält eben dadurch schon seine ordentliche Genehmigung zum Rechte auf alles das, was sie auf solche Art aus der Rechtssphäre des Staates in ihre eigene hinüberzieht, es bedarf also dazu nicht noch einer außerordentlichen Genehmigung von Seite des Staates, wie man das sogenannte Placetum regium nennen kann, da diese als überflüssig erscheinen muß. — Wenn dagegen von Seite der Kirchengewalt ein Uebergriff in die Rechtssphäre des Staates geschieht, so versteht es sich von selbst, daß er das Recht hat, denselben zurückzuweisen. — Es ist auch dem Staate in der früheren Zeit nicht beigekommen, dieses angebliche Recht des Placeti regii anzusprechen, sondern dasselbe ist erst in der neuern Zeit mit der Theorie von der Allgewalt des Staates aufgekommen, und allmählig soweit ausgedehnt und willkürlich angewendet worden, daß von der Freiheit und Selbstständigkeit der Kirche nicht mehr die Rede sein konnte. Die ältesten Beispiele, wo Fürsten Anordnungen des Papstes ohne ihre vorhergegangene Einsicht und Genehmigung nicht wollten exequiren lassen, betrafen Ernennungen zu Beneficien im Lande durch den päpstlichen Stuhl, und die solchen Ernennungsbreven beigefügten Censuren gegen den Fürsten, die Landeskirche und die Unterthanen für den Fall der Nichtanerkennung dieser päpstlichen Provisionen, und fallen in das 15te Jahrhundert. Erst aus

dieser Zeit also datiren die Uranfänge der Ausübung jenes landesherrlichen Rechtes; denn was Staatsrechtslehrer und Hofcanonisten aus früheren Zeiten als historische Belege für die Ausübung desselben vorbringen, aus den Zeiten des Kampfes zwischen der Hierarchie und der weltlichen Macht, zwischen Papst Gregor VII. und Heinrich IV. und weiter herab, wo Kaiser und Könige den gegen sie gerichteten Bullen der Päpste sich widersetzten, ist mehr als Repressalie oder Willkür, denn als Ausübung eines stehenden Rechtes zu betrachten, war vorübergehend und hörte mit dem Streite wieder auf. Seit dem 15ten Jahrhunderte aber bestehen in vielen Ländern, in Spanien, Portugal, Belgien, Frankreich, Sicilien, Neapel Gesetze, welche die Publication päpstlicher Bullen und Rescripte verbieten, wenn sie nicht vorher dem Landesherrn vorgelegt worden und seine Genehmigung erhalten hätten. Bei diesen Gesetzen finden wir als Zweck angegeben — ne quid fiat et abstineatur (a summo pontif.) adversus regni regumque (Hispaniae) privilegia et apostolicas concessiones; dann ferner, um zu erkennen, nullum praejudicium fieri regiae autoritati; anderwärts: ne principis jurisdictio impune contemta videatur; in Frankreich — si nihil in his bullis aut litteris occurrat contra jura regni et libertates ecclesiae Gallicanae. Obgleich diese Zweckbestimmungen immerhin noch sehr vag und vieldeutig waren und also bei Anwendung des Placet viel von dem persönlichen Charakter des Fürsten abhing, so wurde doch selten Anlaß zu Beschwerden gegeben, weil im Ganzen genommen doch keine feindliche Gesinnung gegen die Kirche unter den Fürsten herrschte. Anders aber ist es gekommen durch die Reformation und die offenbar feindliche Stellung, in welche durch dieselbe Könige und Fürsten gegen die Kirche getreten sind, nicht etwa bloß protestantische, sondern auch in Folge des Einflusses protestantischer Grundsätze katholische Landesherren. Daher datirt denn auch die Ausbildung des eigentlichen Placeti regii erst aus dem 17ten Jahrhunderte. Der westphälische Friede hat den Fürsten das jus reformandi, d. h. das Recht, neue Religionsparteien im Staate aufzunehmen oder zu verbieten, und im erstern Falle denselben ein gewisses Maß von Rechten zu ertheilen, zuerkannt; die protestantischen Fürsten haben sich zu unumschränkten Herren in Religionsangelegenheiten gemacht, gemäß dem Grundsatze des allgemein geltenden Territorialsystems — cujus regio, illius et religio. Die Schwächung des Ansehens der geistlichen Gewalt durch die Stürme der Reformation, die seit dem 17ten Jahrhunderte steigende Macht der Fürsten und das Beispiel der protestantischen Landesherren, die in ihren Ländern unumschränkt in kirchlichen Dingen schalteten, führten, selbst in katholischen Staaten, eine der freien Wirksamkeit der Kirche ungünstige Stimmung herbei, die durch den Gallicanismus, den Febronianismus und die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Joseph II. ihren Höhepunct erreicht hat, und sich mittels des sogenannten landesherrlichen Genehmigungsrechtes oder Placeti regii in einer entwürdigenden Bevormundung der Kirche geltend machte. Diesem Placet waren von jetzt an nicht allein alle von Rom kommenden Bullen, Breven und Rescripte aller Art unterworfen, sondern auch alle Anordnungen, Rundschreiben und Hirtenbriefe der Landesbischöfe selber, wie auch der Verkehr der Bischöfe mit dem Oberhaupte der Kirche. Mehr oder minder in diesem Geiste mißtrauischen Beobachtens und eifersüchtigen Bewachens der Kirche sind die particularen Gesetze des neuesten Staatskirchenrechtes, namentlich in Oestreich und den teutschen Staaten gehalten. In Oestreich unterliegen alle päpstlichen Bullen, Breven und Constitutionen wie auch die Verordnungen der Landesbischöfe dem Placet, und sind hievon nur ausgenommen die Rescripte der römischen Pönitentiarie, welche geheime Fälle betreffen. Jeder Spruch auf Excommunication unterliegt vor dem Vollzuge dem Placet. In Preußen verbieten die betreffenden Gesetze jedem Bischofe, in Religions- und Kirchenangelegenheiten ohne Erlaubniß des Staates neue Verordnungen zu machen oder solche von fremden geistlichen Obern anzunehmen. Alle päpstlichen Bullen und alle Ver-

ordnungen auswärtiger Obern der Geistlichkeit müssen vor ihrer Publication und Vollstreckung dem Staate zur Genehmigung vorgelegt werden. Alle Gesuche in Religions- und Kirchenangelegenheiten, die nach Rom gehen sollen, müssen vorher dem Staatsministerium vorgelegt werden, und sind hievon einzig ausgenommen geheime Gewissenssachen an die römische Pönitentiarie. In Bayern sind nicht minder alle Erlasse und Ausschreiben der geistlichen Obern streng dem Placet unterworfen und muß jedesmal Eingangs derselben ausdrücklich Erwähnung geschehen, daß dasselbe ertheilt worden sei. Auch der Verkehr mit dem päpstlichen Stuhle überhaupt geht durch die Hände des Staatsministeriums. Ebenso in den Königreichen Sachsen und Württemberg. Im Großherzogthum Baden lautet das Gesetz: „Unsere (des Großherzogs) Kirchenherrlichkeit umfaßt die Kenntnißnahme von allen Gewaltshandlungen der Kirche in ihrem Innern; die Vorsorge, daß damit nichts geschehe, was überhaupt oder doch unter Zeit und Umständen dem Staate Nachtheil bringt; das Recht zu allen öffentlichen Verkündigungen, welche die Kirchengewalt beschließt.... das Staatsgutheißen zu ertheilen oder nach Befinden zu versagen." (Erstes Constitutionsedict vom 14. Mai 1807. § 21). In den Ländern, welche die oberrheinische Kirchenprovinz bilden, sind die Gesetze über Erforderlichkeit des Placet bis zur völligen Willkür ausgedehnt. Alle vom Erzbischofe, den Bischöfen und jeder geistlichen Behörde ausgehenden Anordnungen, alle besondern Verfügungen unterliegen der Staatsgenehmigung; selbst alle Anordnungen und Erlasse, welche rein geistliche Gegenstände betreffen, müssen zur Einsicht und Genehmigung den Staatsbehörden vorgelegt werden; ebenso alle päpstlichen Bullen, Erlasse 2c., und selbst für angenommene Bullen dauert ihre verbindende Kraft und Gültigkeit nur so lange, als nicht im Staate durch neuere Verordnungen etwas Anderes eingeführt wird; und ist für alle frühern päpstlichen Anordnungen die Staatsgenehmigung nothwendig, sobald von denselben Gebrauch gemacht werden soll (vgl. Verordnung der betreffenden Staaten für die oberrheinische Kirchenprovinz vom 30. Januar 1830. § 3—5.). Es ist nicht zu verwundern, daß selbst Welcker gegenüber solchen Gesetzen gestehen mußte, die Grenzen des Placet seien so unbestimmt („willkürlich?"), daß die Regierung durch eine irgend willkürliche Ausübung desselben, selbst ohne Verletzung der Gesetze, alle Selbstständigkeit der Kirche und der Kirchen- und Disciplinargesetzgebung ganz zerstören könne (Seitz, kirchl. Verkehr). In Sachsen-Weimar ist das landesherrliche Placet dazu noch zu jeder Zeit widerruflich. Auch die „freie" Schweiz beschloß (1834): oberkirchliche und bischöfliche Verordnungen ohne erhaltenes Placet sind unwirksam. In Frankreich ist nach den „gallicanischen Freiheiten" (s. Gallicanismus) jede Publication einer Bulle ohne das königliche Exequatur ungültig. In Sicilien, Neapel, Rußland desgleichen. So ist überall in neuerer Zeit die immer weitere Ausdehnung des Placeti regii mit dem Zunehmen der Allregiererei und des Absolutismus der Fürstengewalt überhaupt gleichen Schritt gegangen und hat in den Händen nicht-katholischer Regierungen, die niemals von Befangenheit gegen die Kirche frei sind, einen Grad erreicht, bei welchem die in göttlichem Rechte gegründete Autonomie und Selbstständigkeit der Kirche nicht bestehen konnte. In Beantwortung der Frage, wie weit sich die Anwendung des landesherrlichen Placet erstrecken dürfe, gehen die Staats- und Kirchenrechtslehrer sehr auseinander. Die Einen verwerfen dasselbe ganz als der Autonomie und der Freiheit der Kirche widersprechend; so sagt v. Haller (Restaur. d. Staatsw. 4. Bd. § 408), das Placet sei eine Erniedrigung und Demüthigung der Kirche, welche durch nichts zu rechtfertigen sei, und nur aus einem Geiste des Hasses und der Verfolgung hervorgehen könne. Andere vertheidigen dasselbe in der größten Ausdehnung und unterwerfen demselben auch dogmatische Bullen und Erlasse über rein geistliche Dinge; noch Andere wollen das Placet bloß auf Disciplinargegenstände ausge-

dehnt wissen. In Oestreich, wo schon seit lange her das Kirchenrecht nur von Laien docirt werden darf, wird ganz im Geiste und von dem Standpuncte der josephinischen Gesetzgebung aus dem Placet die weiteste Ausdehnung gegeben. Protestantische Kirchenrechtslehrer, zumeist dem Territorialsysteme zugethan, und der katholischen Kirche nicht gern größere Freiheit gönnend, als bei ihnen selbst übrig geblieben ist, sind in der Regel für die weiteste Ausdehnung. Allein nach katholischen Grundsätzen hat der Staat, wie Eingangs dieses Artikels gezeigt worden, kein Recht, in die eigenthümliche Rechtssphäre der Kirche einzugreifen, und daher auch keine Genehmigung zu ertheilen zu Erlassen der Kirchengewalt über das, was in jene Rechtssphäre gehört, z. B. über Dinge dogmatischer Art, über den Cultus ꝛc. Wollte er die Veröffentlichung und Geltung dergleichen Erlasse von seiner Genehmigung abhängig machen, so würde er dieß nicht ohne freventlichen Eingriff in das göttliche Recht der Kirche und die Gewissensfreiheit der Unterthanen thun können. Daher schreibt selbst van Espen, der doch (de promulg. legum eccles. et de Placito regio. Tom. IV. pag. 123—174.) dem Placet in weiter Ausdehnung das Wort redet: „Bei dogmatischen Decreten oder Bullen hängt es keineswegs von deren Publication und Vollstreckung ab, daß man dem Dogma die Zustimmung des Glaubens zu leisten gehalten ist, weil vor aller Publication und Vollstreckung man mit göttlichem Glauben das Dogma zu glauben hat. Deßhalb erstreckt sich das königliche Placet keineswegs auf die Zustimmung des Glaubens, die man dem Dogma schuldig ist." In Rücksicht des Zeitlichen, d. i. derjenigen Dinge aber, durch welche die Kirche mit der Rechtssphäre des Staates in Berührung kommt, ist, da sie sich hierbei als moralische Person lediglich nach den allgemeinen Gesetzen des Staates richtet, welche bereits das landesherrliche Placet enthalten, wie gleichfalls oben bemerkt worden, ein weiteres nicht mehr nöthig. — Die neuesten kirchlichen und politischen Ereignisse haben nun auch die Gestaltung des rechtlichen Verhältnisses zwischen Kirche und Staat und damit auch der Anwendung des landesherrlichen Placet, die der jedesmalige Höhemesser jenes Verhältnisses ist, in ein neues Stadium gebracht. Die preußische Regierung hatte in den dreißiger Jahren in Betreff des päpstlichen Breve über die hermesische Doctrin und jenes andern über die gemischten Ehen eine Anwendung von dem Placet gemacht und danach zu ihrer Rechtfertigung Grundsätze über ihre Befugnisse in kirchlichen Angelegenheiten ausgesprochen, mit denen eine völlige Abhängigkeit der Kirche von der Regierung nothwendig gegeben war. In Folge davon ist der offene und weltbekannte Conflict dieser Regierung mit dem päpstlichen Stuhle hervorgetreten (s. Droste-Vischering), in welchem dieser feierlich gegen eine solche Anwendung des Placet protestirt hat. In der „Darlegung" der preußischen Regierung war behauptet, daß nicht allein kein Bischof der katholischen Diöcesen Preußens ohne Erlaubniß der Regierung neue Verordnungen in Angelegenheiten der Religion erlassen, noch aus eigenem Rechte einen Geistlichen seiner Stelle und Würde entsetzen dürfe, sondern auch der hl. Stuhl selbst in andern Staaten keine gesetzgebende Gewalt ausüben könne, dergestalt, daß auch in doctrinellen Gegenständen keine päpstliche Entscheidung ohne Zustimmung der Regierung im Königreiche bekannt gemacht werden und Kraft haben solle. Es stehe in der weltlichen Macht zu verhindern, daß die Katholiken dem Oberhaupte der Kirche ihre Unterwürfigkeit gegen dessen Entscheidungen bezeigten, wenn diese letztern nicht die königliche Genehmigung erhalten hätten; daß Bischöfe und Geistliche sich nicht an den hl. Stuhl wenden sollen, um in religiösen Dingen Instructionen zu verlangen, und daß diese ohne Erlaubniß der Regierung durchaus keine Verbindlichkeit haben sollen. Diese Grundsätze hat der päpstliche Stuhl (1839) als der Natur und dem Wesen und den ursprünglichen Rechten der Kirche widersprechend, auf wahre Sclaverei und Vernichtung des katholischen Glaubens abzielend feierlich verworfen. In Folge jenes Conflictes wurde in Preußen und dann in Bayern der Verkehr der Bi-

schöfe mit dem päpstlichen Stuhle frei gegeben. Die Ereignisse des Jahres 1848 werden nun hoffentlich auch die Freiheit und Selbstständigkeit der Kirche zur Folge haben. Wo in den neuesten Constitutionen Preßfreiheit zugestanden, die Freiheit und Selbstständigkeit der Kirche ausgesprochen und garantirt ist, kann von einem landesherrlichen Placet vernünftigerweise nicht mehr die Rede sein. Dasselbe hat in den nordamericanischen Freistaaten nie bestanden, in England besteht es nicht, in Belgien ist es bei der Revolution 1831 gefallen, und die constituirenden Versammlungen der Staaten des Continents können nach den Grundsätzen, welche in dieser Beziehung im Jahre 1848 aufgestellt worden sind, von der Anwendung eines landesherrlichen Placet für kirchliche Erlasse nicht mehr sprechen. [Marx.]

General eines geistlichen Ordens, s. Ordensgeneral.

Generalabsolution ist die Spendung eines vollkommenen Ablasses, welchen der Priester Jenen ertheilt, die sich dem Tode nahe befinden. Die Generalabsolution wird Allen ertheilt, welche die drei heiligen Sterbsacramente empfangen haben, — und nach Ertheilung der sacramentalischen Absolution auch Jenen, welche wegen schneller Todesart die Beicht nicht mehr ablegen können, aber entweder noch Zeichen der Reue und Sehnsucht nach dem Sacramentenempfang geben, oder — wenn im Zustand der Bewußtlosigkeit — durch ihr vorhergegangenes christliches Leben die Vermuthung begründen, daß sie in der Todesnähe noch alle hl. Sacramente, Segnungen und Erlösungswohlthaten — die Christus in seiner hl. Kirche hinterlegt hat — zu empfangen wünschen. Die katholische Kirche will ihren Kirchenangehörigen besonders auch in der Todesstunde („in articulo mortis“ — Concil. Trident. S. XIV. cap. VII. de poenit. Sacramento) beistehen; will Alles, was ihnen das Gericht Gottes erschweren könnte, wegräumen, und ihnen noch zum letzten Male alle Fülle der Gnaden aus dem Erlösungstode Jesu Christi zuwenden. Die Formel der Generalabsolution ist in den Ritualien genau vorgeschrieben, nach einer Anordnung des Papstes Benedict XIV. — Nach einigen Versikeln wird in einem Gebet die Gnade Gottes in Christo über den Sterbenden angefleht, daß er ganz entsündiget und geheiliget vor das Gericht Gottes kommen möge. Hierauf wird das Confiteor gebetet, und sodann die Generalabsolutionsformel über denselben gesprochen. Sie lautet: „Unser Herr Jesus Christus, der Sohn des lebendigen Gottes, welcher seinem heiligen Apostel Petrus die Vollmacht zu binden und zu lösen gegeben hat, nehme auf durch seine allermildreichste Erbarmung deine Beicht, und stelle dir zurück die erste Unschuld, die du in der Taufe empfangen hast; und ich verleihe dir vermöge der Vollmacht, die mir von dem apostolischen Stuhle übertragen ist, den vollkommenen Ablaß, und die Nachlassung aller Sünden. Im Namen des Vaters, und des Sohnes, und des hl. Geistes. Amen! Durch die hochheiligen Geheimnisse der Wiederherstellung des Menschengeschlechtes lasse dir nach der allmächtige Gott alle Strafen des gegenwärtigen und zukünftigen Lebens; öffne dir die Pforten des Paradieses, und führe dich ein in die ewigen Freuden. Amen! — Es segne dich der allmächtige Gott, — Vater, Sohn, und heiliger Geist. Amen.“ [L. Buchegger.]

Generalbeicht ist jenes sacramentalische Sündenbekenntniß, welches ein Büßer über alle in seinem ganzen Leben begangenen Sünden ablegt. Sie heißt auch „kindliche Beicht“, weil sie sich über alle Sünden erstreckt, die ein Beichtender von seiner Kindheit an begangen hat. — Die katholische Kirche hält als Glaubenssatz fest, zum Sacrament der Buße gehöre wesentlich die Beicht, d. i. das sacramentalische — einem Priester abzulegende — reumüthige Bekenntniß aller seiner schweren Sünden, mit Angabe der Umstände, welche die Sünde vergrößern oder verringern (Concil. Tridentinum Sess. XIV. de ss. poenitentiae Sacramento Can. 4. 7. 9. 10.). Wenn ein Sünder je ungültig gebeichtet hätte, so ist er verbunden, die frühere Beicht oder Beichten zu wiederholen, d. i. gültig zu machen, indem

er seine Sünden vollständig, und in wahrem Bußgeiste, der Sündennachlassungsgewalt der Kirche unterwirft. Dieses geschieht dann durch eine Generalbeicht, die sich auf einen größern oder kleinern Zeitraum seines Lebens, ja auf sein ganzes Leben von den Tagen der Kindheit an erstrecken kann. Um in Sachen des Seelenheils den höchsten Lebensernst zu bethätigen, und in der Lebensbesserung und im Ringen nach tugendhaftem frommem Lebenswandel nichts zu versäumen, pflegen fromme Gläubige in wichtigen Lebensereignissen, — bei Antritt eines neuen Standes, im hohen Alter, zur Jubiläumszeit, in schwerer Krankheit, auf dem Todbette — eine Generalbeicht abzulegen, auch wenn alle ihre frühern Beichten gültige, in wahrem Bußgeiste abgelegte waren; damit sie — was etwa aus menschlicher Schwachheit versehen wurde — von ihnen in heiligster Religionstreue nachgeholt werde, und sie so die Erlösungsgnaden Christi und den Frieden des heiligen Geistes um so zuversichtlicher empfangen. — Dabei hat der Seelenhirt zu wachen, daß Gewissensängstigkeit sowohl als falsche Gewissensberuhigung vermieden werden. (Man vgl. G. Köhler, Anleitung für Seelsorger im Beichtstuhle, 6te Aufl. S. 285 ff. — und besonders Rituale Argentinense. De poenitentia VIII. de confess. general.) [L. Buchegger.]

Generalcapitel, s. Definitionen und Definitoren.

Generalseminarien. Es springt in die Augen, der einfachste, kürzeste und sicherste Weg, die katholische Kirche zu Grunde zu richten und das Priesterthum zu einer Polizeisoldatesca der absoluten und radicalen Wissenschaft, der absoluten und radicalen Humanität, des absoluten und radicalen Staates umzuwandeln — ist, den katholischen Priestercandidaten eine antikatholische Erziehung und Bildung angedeihen zu lassen. Daher hat denn auch die Revolution von Oben und die von Unten ihr lüsternes Auge den geistlichen Seminarien zugewendet, hat die fürstliche so gut wie die radicale Staatsomnipotenz und die Illuminaten — mit dem gesammten Erziehungswesen auch die geistlichen Bildungsanstalten unter ihre Leitung zu bringen gesucht, hat man die durch unveräußerliches göttliches Recht mit der Leitung der Seminarien beauftragten Bischöfe auf die Seite geschoben und den ihnen scheinbar noch gelassenen Einfluß paralisirt, und hat man von Staatswegen — der ja allein, nach der übereinstimmenden Lehre aller noch so verschiedenen Systeme des Despotismus, das Recht der Erziehung, Bildung und des Unterrichts hat — direct oder indirect die Aufstellung der Seminarvorstände und Professoren übernommen, die innere Einrichtung dieser Anstalten, die Bedingungen zum Eintritt in dieselben, die Qualität und Zahl der aufzunehmenden Candidaten, den Termin ihres Aufenthaltes und die Gegenstände, auf die sich ihre Abrichtung beschränken sollte, genau vorgeschrieben und so die Bischöfe thatsächlich zur Rolle müßiger Zuschauer bei einer die heiligsten und höchsten Interessen der Kirche betreffenden Sache herabgewürdiget. Höchst merkwürdig bleib, was in dieser Beziehung unter Kaiser Joseph II. in den östreichischen Landen geschah, nachdem daselbst die Lehren Hontheims auf willkürliche Weise auf den Thron gesetzt worden waren. Kaiser Joseph II. hatte das Unglück, in die Hände eines Complots verworfener irreligiöser Aufklärlinge zu fallen, die ihn beispiellos gegen die katholische Kirche mißbrauchten und damit umgingen, die katholische Kirche Oestreichs zu vernichten. An der Spitze dieser Männer stand der Holländer Baron von Swieten, der es dahin brachte, daß ihn der Kaiser zum Vorsteher des Unterrichtswesens in Oestreich machte; Sonnenfels, Born, Eybel und Consorten umstanden ihn als dii minores. Als Studiendirector beförderte Swieten Menschen ohne Gewissen, Religion, Tugend und Sittlichkeit. Wahres Wissen kam gar nicht in Anschlag, das konnte man überhaupt nicht brauchen und fürchtete man. Professoren, besonders der Theologie, mußten Philosophen und Illuminaten sein. Impietistische Charlatane beförderte man am liebsten. Und um, was vor Allem nöthig schien, auch der Erziehung der geistlichen Jugend

die rechte Richtung zu geben, that man einen in den Annalen der Kirche bisher unerhörten Gewaltstreich — man entriß, wie einige Jahre später es Robespierre und Danton in Frankreich thaten, der Kirche alle Erziehung der Jugend, und ging dann noch weiter als Robespierre — man entzog die Leitung der Seminarien der Aufsicht der Bischöfe und stellte sie unter Laien und Geistliche, die am Glauben und an Sitten Schiffbruch gelitten hatten, man hob alle bischöflichen Diöcesanseminarien auf, schmolz sie zusammen und schuf 1783 die kaiserlichen Generalseminarien. Man errichtete ihrer vorzüglich vier, zu Wien, Pesth, Pavia und Löwen; die Seminarien zu Grätz, Olmütz, Prag, Insbruck und Luxemburg waren nur Filialseminarien der genannten vier, übrigens ganz auf denselben Fuß gestellt wie sie und mit Vorständen und Lehrern gleichen Gelichters gesegnet. Was nun diese Anstalten für Früchte bringen mußten, wie es darin zuging, kann man sich vorstellen: sie glichen Casernen mit Casernenlastern, doch ohne die selbst in Casernen bestehende Zucht; sie waren, statt Schulen höherer und geistlicher Bildung, Verführungs- und Corruptionsanstalten, worin die Jünglinge, wenn sie nicht besonders begnadigt waren, die etwa noch vom elterlichen Hause hergebrachte Gläubigkeit und Unverdorbenheit über Bord zu werfen gleichsam gezwungen wurden (s. Mehreres hierüber in der Geschichte der geistlichen Bildungsanstalten von Dr. Augustin Theiner, Mainz 1835, S. 296—312). Was aber das Schmerzlichste bei der Sache ist, klagt ein Augenzeuge dieser Anstalten, die Bischöfe hätten ein solches Verderben abwenden können, aber die Mehrzahl derselben habe keinen Widerstand geleistet, habe vielmehr die Hand dazu geboten, habe die edlen Kämpfer für die Sache Gottes, der Kirche und des Volkes — einen Cardinal Migazzi, Erzbischof von Wien, einen Fürsten Esterhazy, Bischof von Agram, und den Grafen von Etling, Erzbischof von Görz — im Stiche gelassen (ibid. S. 306). Ein anderer heldenmüthiger Bekämpfer dieser Institute war der Cardinal Frankenberg, Erzbischof von Mecheln, dem sich der gesammte belgische Episcopat und Clerus anschloß (s. d. Art. Frankenberg). Daß in diesen Instituten nicht bloß die Säcular-, sondern auch die gesammte Regulargeistlichkeit des Reiches ihre Bildung holen mußte, versteht sich aus dem damals so sehr beliebten Princip der despotischen Gleichförmigkeit von selbst, weßhalb auch mit dem 1. Nov. 1783 alle philosophischen und theologischen Klosterschulen aufhörten; so bedarf es auch kaum bemerkt zu werden, daß die Klosterobern ebenso wenig wie die Bischöfe auch nur die geringste Macht über ihre Candidaten hatten; diese durften nicht einmal zur Assistenz bei kirchlichen Verrichtungen verwendet werden, damit ja keine von den kostbaren Perlen verloren ginge, welche von den Cathedern ihrer Professoren ihnen bescheert wurden. Zur Bestreitung der Kosten wurden lauter Kirchen-, Kloster-, Alumnats- und Stiftungsgelder hergenommen und Pfarrern, Beneficiaten und Localkaplänen jährliche Beiträge aufgebürdet; die Kirche mußte also ihren eigenen Ruin auch noch förmlich bezahlen. Indeß wurde diese kaiserliche Ministerialschöpfung, welche auch den Bestand der östreichischen Monarchie in Frage stellte, bei allen Gutgesinnten bald der Gegenstand allgemeiner Execration. Aber erst nach Josephs Tod geschah auf die Vorstellungen der Bischöfe hierin eine Aenderung. Der neue Monarch erließ unterm 4. Juli 1790 eine Entschließung, vermöge welcher die Generalseminarien mit Ende des Schuljahres 1790 aufzuhören hatten, den Bischöfen die zu denselben gezogenen Fonds und Stiftungscapitalien der vormaligen Alumnate und Priesterhäuser zur Wiederherstellung derselben in ihren Diöcesen zurückgegeben wurden und ihnen erlaubt wurde, da, wo früher kein Alumnat oder Priesterhaus bestanden, ein solches aus ihren oder fremden Mitteln zu errichten (s. Geschichte des Christenthums in Oestreich und Steiermark von A. Klein, Bd. 7. S. 71, 152). — Nachdem man in Oestreich die Generalseminarien aufgehoben, ging der Geist dieser Institute in Bayern um, wo man, nach den Verwüstungen des Illuminatismus (s. d. A.) in Staat und

Kirche, mit dem Anfange des gegenwärtigen Jahrhunderts die Kirche mit Sclavenketten belud und gar kein Hehl daraus machte, daß man von einer Selbstständigkeit und von Rechten der Kirche gar nichts wisse, wo es in kürzester Frist dahin kam, daß die ganze Macht und Gewalt der Bischöfe nur mehr in Ertheilung der hl. Weihen, der Firmung, der Vollmachten für den Beichtstuhl und für Pfarreien und Beneficien zu Gunsten Jener bestand, welche die weltliche Macht dazu geeignet fand (s. Concordat und Constitutionseid der Katholiken in Bayern. Augsb. 1847, S. 44). Zu verführerisch stachen die herrlichen Früchte, vor Kurzem in den Gärten der östreichischen Generalseminarien zur Reife gediehen, in die Augen Jener, welche nun einmal Bayern decapuciniren und enttölpeln wollten, als daß man nicht auch hier den Versuch mit denselben hätte machen sollen. Man entzog also die höhern Schulen völlig dem Einflusse der Kirche, stellte an der Universität Landshut Männer an für Theologen und Seminaristen, wie einen Socher, Rainer, Michl, Salat (denen freilich durch besondere göttliche Fürsehung Sailer, Zimmer, Magold und wenige Andere gegenüber standen), hob an manchen Orten die bischöflichen Seminarien auf, beraubte sie ihrer Fonds, verwandelte diese Anstalten in bayerische Staatspolizei-Seminarien, in Bezug auf welche der Bischof nur die Weihen zu ertheilen hatte, und suchte alle Seminarien wo möglichst in das Eine in Landshut zu centralisiren, daher auch die Regierung im J. 1806 das Mandat erließ: Alle Inländer, welche den geistlichen Stand wählen, wenn sie in der Folge auf den königlichen Tischtitel oder königliche Präbenden Anspruch machen, sind gehalten, wenigstens ein Jahr in dieses Institut (i. e. das Seminar zu Landshut) einzutreten. Unerwähnt darf hier nicht bleiben, daß diesem Seminar längere Zeit der geistliche Rath Fingerlos als Director vorstand, ein Mensch ohne Glauben, der in dem Geistlichen nur den Volkslehrer revolutionärer Aufklärung sah. Wie weit es übrigens in Bayern rücksichtlich des Seminarwesens gekommen, kann man unter Anderm auch aus dem Entwurf zu einem Concordate mit dem päpstlichen Stuhle v. J. 1807 abnehmen, welcher von dem damaligen allmächtigen Kirchenpotentaten und, wie ihn die Geistlichen aus guten Gründen nannten, „Pfarrermacher" Holler herrührt, worin, wie als äußerstes Zugeständniß des Staates an die Kirche, die Einrichtung der Diöcesanseminarien zwar den Bischöfen freigelassen, aber dem Staate das (vieldeutige) Oberaufsichtsrecht und die Ernennung der Seminardirectoren vorbehalten wird. Zu bewundern ist nur, daß, sowie früher in Oestreich, so jetzt auch in Bayern trotz aller auf factische Entkatholisirung des Clerus berechneten Maßnahmen so viele wackere Geistliche sich heranbilden konnten, aber Gott weiß ja die Anschläge der Bosheit zu Schanden zu machen, die rettende Arche mitten durch Stürme an wenigen und dünnen Fäden in den sichern Hafen zu leiten, und die bajoarische Natur hat zwar eine erstaunliche Geduld, Experimente an sich anstellen zu lassen, allein zuletzt stoßt sie mit ihrer Zähigkeit und Unverwüstlichkeit die ihr sich aufdrängenden verderblichen Quacksalber verächtlich von sich. So konnte denn auch in Bayern das Endziel der Kirchenfeinde, so sehr sie auch den bayerischen Boden mit Trümmern der Heiligthümer übersäeten, nicht erreicht werden, vielmehr wuchs von Jahr zu Jahr bei dem Clerus und dem katholischen Volke mit der Verachtung gegen die Kirchenstürmer das gottberechtigte Begehren eines geordneten kirchlichen Zustandes. Auch die theologische Facultät der Universität Landshut sprach auf eine Anfrage des Ministeriums des Innern, woher die geringe Anzahl der Theologiecandidaten komme und durch welche Mittel diesem Mißstande abgeholfen werden könne, am 30. Juli 1816 dieses Begehren mit großer Festigkeit und Freimüthigkeit aus und drang unter Anderm auf die Wiederherstellung der Diöcesanseminarien; bereits war aber auch schon von Seite der bayerischen Kirchenvorstände in einer Vorstellung an den König selbst die Initiative ergriffen und natürlich gleichfalls auf die Wiederherstellung der bischöflichen Diöcesanseminarien gedrungen worden, die endlich kraft des von

Bayern mit dem päpstlichen Stuhle abgeschlossenen Concordates erfolgte. — In andern teutschen Staaten wurden zwar keine förmlichen Generalseminarien eingeführt, allein die besonders in den kleinern protestantischen Staaten von den weltlichen Regierungen beherrschten Landesseminarien, bezüglich welcher den Landesbischöfen die Ausübung ihrer wesentlichsten Pflichten und Rechte versagt wurde, und die zum Theil noch immer trotz der Verträge mit dem päpstlichen Stuhle unter dem Drucke der Kirchenministerien leiden, stehen mit den besprochenen Generalseminarien in naher Verwandtschaft. — In den Staaten außerhalb Teutschlands haben sich zwar auch die Regierungen der neuern Zeit allenthalben des öffentlichen Unterrichtes und der Erziehung als eines Werkzeuges bemächtiget, um sich die Religionen und Meinungen zu unterwerfen, wie z. B. in Frankreich ungeachtet der verfassungsmäßigen Freiheit der Culte durch das monströse Institut Napoleons, die Universität, das ganze Unterrichts- und Erziehungswesen tyrannisirt wird (s. darüber das erst vor Kurzem durch Dr. Schmitz, Professor in Regensburg, ins Teutsche übersetzte Werk des hochw. Bischofs van Bommel von Lüttich, „die wahren Grundsätze des öffentlichen Elementar- und Gymnasial-Unterrichtes in seinen Beziehungen zur Religion", Regensburg 1849 bei Manz), aber bis zu östreichischen Generalseminarien hat man es doch nicht gebracht. Nur in Belgien, schien es, sollte durch die holländische Regierung das widerwärtige Schauspiel von königlichen Generalseminarien wieder aufgeführt werden. Diese Regierung hob ohne und gegen den Willen des belgischen Episcopats im J. 1825 eigenmächtig die noch bestehenden (wenn auch nicht blühenden) kleinen bischöflichen Seminarien auf und verwandelte sie in Gymnasien; ferner ordnete sie gleichzeitig und eigenmächtig die allgemeinen philosophischen und wissenschaftlichen Vorbereitungsstudien, wobei aller Unterricht der Religion ausgeschlossen war, für die katholischen Theologen an und stiftete zu diesem Behufe an der Universität Löwen das sogenannte Collegium philosophicum. Der belgische Episcopat und Clerus sah in diesem Beginnen nicht ohne Grund das Gepräge des Generalseminars vom J. 1787 oder wenigstens eine Einleitung zu einer neuen Ausgabe dieses verrufenen und gehaßten Institutes, und sein tapferer Widerstand wurde endlich mit der förmlichen Aufhebung dieses Collegiums durch königliche Verordnung von 1830 belohnt. [Schrödl.]

Generalminister, s. Guardian.

Generalsuperintendent, s. Superintendent.

Generalsuperior, s. Superior.

Generalvicar, bischöflicher, (vicarius generalis, zuweilen auch officialis). Einen Generalvicar kann Jeder anstellen, der eine eigene Jurisdiction hat, also der Papst, der Patriarch, der Erzbischof, der Bischof, auch ein Abt, wenn er Jurisdiction hat. Bischöflicher Generalvicar (und was von diesem gilt, gilt auch mutatis mutandis von dem Generalvicar überhaupt) heißt derjenige, welcher von dem Bischofe mit der allgemeinen Vollmacht angestellt ist, in der äußern Verwaltung der Diöcese, am bischöflichen Sitze, seine Stelle zu vertreten. Die Ausgedehntheit der bischöflichen Sprengel und die Mannigfaltigkeit der Verrichtungen des bischöflichen Amtes machte schon frühe Stellvertreter nothwendig. Für die äußere Verwaltung waren früher solche Stellvertreter die Archidiaconen (s. d. A.). Als diese aber im Verlaufe der Zeit Jurisdiction auf eigenen Namen in Anspruch nahmen, ihre Befugnisse gegenüber den Bischöfen überschritten, ließen diese das Amt eingehen und setzten, seit dem 13ten Jahrhunderte, das des Generalvicars an die Stelle. So lange die jurisdictio libera und die contentiosa nicht geschieden, sondern in einer Person vereinigt waren (und in einzelnen Ländern, z. B. Italien, ist es jetzt noch der Fall), war und hieß der Generalvicar auch Official (officialis), wie denn das jus canon. die beiden Bezeichnungen als synonym gebraucht. Meistens aber sind die Streit- und Strafsachen einer andern Person, dem Official, zu-

gewiesen. — Der Bischof kann ohne den Rath und den Consens des Capitels einen Generalvicar anstellen (s. Consens des Cap.). Regelmäßig ist er verpflichtet, einen solchen anzustellen; jedoch kann er, wenn sein Sprengel klein, er selber im Rechte wohl bewandert und alle Geschäfte seines Amtes gehörig zu führen im Stande ist, nicht dazu gezwungen werden. Ist dieß nicht der Fall und der Bischof unterläßt doch Anstellung eines Generalvicars, so wird ein solcher vom päpstlichen Stuhle — als apostolischer Vicar — gesetzt. Auch kann der Bischof mehrere Generalvicare anstellen; hat er zwei vereinigte Diöcesen, so ist er gehalten, für jede einen anzustellen. Um einen Generalvicar anstellen zu können, ist hinreichend, daß der Bischof erwählt und bestätigt sei. Die Anstellung muß schriftlich gegeben werden, nicht mündlich. — Wer kann als Generalvicar angestellt werden? Der Anzustellende muß Cleriker, wenigstens Subdiacon, jetzt in der Regel Priester sein, 25 Jahre alt, Doctor oder Licentiat im geistlichen Rechte oder in der Theologie oder sonst wenigstens tüchtig sein (Trid. Sess. 24. c. 16); er soll aus der Diöcesangeistlichkeit, aus dem Säcularclerus genommen werden; er darf nicht Pfarrer sein, der cura animarum hat, nicht Bruder, nicht Neffe des Bischofs, besonders wenn er nicht Doctor ist, überhaupt kein Verwandter des Bischofs und nicht leicht ein aus der bischöflichen Stadt Gebürtiger; da, wo das Officialat mit dem Generalvicariat verbunden ist, soll er auch nicht leicht aus der Diöcese genommen werden. Auch soll er nicht Pönitentiar sein. — Die Ausdehnung der Gewalt des Generalvicars hängt ab von der Bestimmung des Bischofs, überhaupt dessen, der denselben anstellt; in der Regel aber ist sie, mit Ausnahme weniger Gegenstände, dieselbe wie die des Bischofs. Auch lehren die meisten Canonisten, daß die Jurisdiction des Generalvicars eine ordinaria sei und nicht eine delegata. Denn sobald er vom Bischofe angestellt ist, erhält er Gewalt ex lege, ex canone. Daher ist denn auch eine Appellation von dem Generalvicar an den Bischof nicht statthaft. Ist dem Generalvicar Jurisdiction vom Bischofe allgemein übertragen, so erstreckt sich dieselbe über alle Gegenstände, die zur Jurisdiction des Bischofs gehören und nicht entweder durch ausdrückliche Kirchengesetze, oder die bestehende Praxis oder nach wahrscheinlicher Voraussetzung des Willens des Bischofs der Verfügung dieses speciell vorbehalten sind. Der Generalvicar ist aber nicht befugt, auch wenn er Bischof ist, ohne specielles Mandat Handlungen vorzunehmen, die dem (bischöfl.) Ordo angehören, d. i. er ist nicht befugt, Kirchen, Altäre ꝛc. zu consecriren, die hl. Oele zu bereiten, die Firmung und die hl. Weihen zu ertheilen. Er ist ferner, wenn er nicht ein specielles Mandat hat, nicht befugt, Diöcesansynoden zu halten, Synodalconstitutionen abzuändern, die Diöcese zu visitiren (es sei denn, daß der Bischof legitime impeditus sei), das cathedraticum zu fordern, ein subsidium charitativum zu verlangen, bei größern Vergehen gegen Geistliche Untersuchung anzuordnen oder zu führen, Beneficien zu verleihen, Resignationen oder Vertauschungen von Beneficien zuzulassen oder zu approbiren; und selbst wenn er ein specielles Mandat hat, Resignationen anzunehmen, so ist er deßwegen noch nicht befugt, die resignirten zu vergeben; er ist ferner nicht befugt, Beneficien zu uniren, Unionen aufzuheben, Beneficien zu errichten oder der Stiftung eines Patronatsrechtes Bestätigung zu geben, Beneficien zu supprimiren, Pfarreien zu errichten, Geistliche von ihrem Ordo abzusetzen, vom Beneficium zu entfernen, Kirchengüter veräußern zu lassen, Erbauung neuer Klöster, Convente zu erlauben, einem fremden Bischofe zu gestatten, Pontificalhandlungen in der Diöcese vorzunehmen, Unterlassung von Eheverkündigungen zu gestatten, Ablässe zu ertheilen, ein Interdict aufzuheben, Dimissorialen zu geben für den Empfang der Weihen, es sei denn, daß der Bischof weit entfernt sei und noch lange ausbleiben werde, in den dem Bischofe reservirten Casus zu absolviren, bei Irregularitäten zu dispensiren. Auch darf er keinen Andern an seine Stelle setzen, es sei denn mit besonderer Erlaubniß, wegen einer wichtigen

Ursache und auf nur kurze Zeit. Um überhaupt entscheiden zu können, für welche Sachen der Generalvicar das nach den Kirchengesetzen erforderliche Specialmandat habe oder nicht, muß die Fassung seines Anstellungsinstrumentes eingesehen und genau erwogen werden. Ist in demselben, nach Nennung einiger, ein specielles Mandat erfordernder Fälle, die übliche Clausel beigefügt: ad omnia et singula faciendi et committendi, etiamsi majora fuerint et quae mandatum exigant speciale, prout ad ipsius Vicariatus et Officialatus officium noscitur quomodolibet pertinere etc., so kann der Generalvicar Alles thun, wozu ein specielles Mandat erforderlich ist, mit Ausnahme jener Sachen, die höherer Art sind, als alle genannten. — Aus der Natur seines Amtes, als Stellvertreter des Bischofs, geht hervor, daß er, wenn der Bischof nicht selbst den Ordinariatssitzungen beiwohnt, das Recht des Vorsitzes und bei Stimmengleichheit ein votum decisivum hat. — Die Gewalt des Generalvicars hört auf, erlischt: a) wenn der Bischof dieselbe zurücknimmt; b) durch Resignation des Generalvicars; c) durch den Tod des Bischofs; denn da er die Jurisdiction des Bischofs hat, so erlischt in der des Bischofs auch die seinige. Jedoch würden die Acte des Generalvicars gültig sein, die er nach dem Eintreten des Todes des Bischofes, wenn er von demselben noch keine Kenntniß erhalten, vorgenommen hätte; d) durch Versetzung des Bischofs auf einen andern Sitz; e) durch Absetzung oder Verbannung des Bischofs; f) durch Renuntiation des Bischofs, wenn sie vom Papste angenommen worden; g) durch gesetzlichen Eintritt des Bischofs in einen Orden; h) durch Gefangenschaft des Bischofs; i) wenn der Bischof excommunicirt, suspendirt oder interdicirt worden ist. Bei eintretender Erledigung des bischöflichen Stuhles hat das Capitel innerhalb acht Tagen einen Capitelsvicar zu wählen (Vgl. die Artikel: Capitel, Capitularvicar und Consistorien). — (Gibert, corp. jur. can. secundum regul. dig. Tom. II. p. 111—116. Ferraris bibl. prompta sub vace Vic. [Tom. VII. p. 538—555] Müller, Lexic. d. Kirchenrechts unter Generalvicar.) [Marx.]

Genesareth, See (יָם כִּנֶּרֶת Num. 34, 11. Jos. 13, 27. oder יָם כִּנְּרוֹת Jos. 12, 3.; bei den Targumisten: גְּנֵסַר, גִּינֵּסָר, גְּנוֹסָר; bei den Griechen: *λίμνη Γεννησαρέτ* Luc. 5, 1. *ὕδωρ Γεννησάρ* 1 Macc. 11, 67., auch *λίμνη Γεννησαρῖτις* Jos. Antt. XVIII. 2, 1. Strabo XV. 2, 16), oder galiläisches Meer (*θάλασσα τῆς Γαλιλαίας* Matth. 4, 18.), oder Meer von Tiberias (*θάλασσα τῆς Τιβεριάδος* Joh. 21, 1., im Midrasch Cohel. f. 102. a. ימא של טבריא) hieß ein Landsee im Norden Palästina's, südlich vom See Merom, nach Baba kama f. 81. b. im Gebiet des Stammes Naphtali, kaum sechs Stunden lang und drei Stunden breit (vgl. Robinson und Smith, Palästina III. 573), wiewohl Josephus die Länge auf 140, die Breite aber bloß auf 40 Stadien angibt (Bell. Jud. III. 10, 7). Er hat ein süßes, kühles und trinkbares Wasser und ist sehr fischreich. Die Fischarten in demselben sind aber nach Josephus (l. c.) an Gestalt und Geschmack verschieden von denen, die man anderwärts findet. In der Mitte durchströmt den See der Jordan, ohne sich mit ihm zu vermischen (cf. Jos. l. c. und die bei Winer angeführten Reisebeschreibungen). Die Ergebnisse der neuern Barometermessungen von Schubert und Bertou, wonach der Wasserspiegel dieses See's 535 bis 700 Fuß tiefer liegen soll als der des mittelländischen Meeres, hat Robinson (Palästina III. 154) für unzuverlässig und unrichtig erklärt. Daß auf demselben häufig Stürme entstehen, die den Schiffern gefährlich werden, was schon durch die evangelische Geschichte angedeutet ist (Matth. 8, 23 ff. Marc. 4, 35 ff. Luc. 8, 22 ff.), haben neuere Reisende bestätigt (Winer, Realw. I. 478). Die Umgebung des See's (*γῆ Γεννησαρέτ* Matth. 14, 34. Marc. 6, 53) ist sehr schön und fruchtbar (*θαυμαστὴ φύσιν τε καὶ κάλλος* Jos. l. c. § 8), im Osten und Westen von Bergen und Hügeln, im Norden und Süden von ebenem Land begrenzt. Hier gedeihen in den tieferen Gegenden die edelsten Südfrüchte, wie

Feigen, Citronen, Datteln, Indigo ꝛc. In der Nachbarschaft des See's finden sich die durch den häufigen Aufenthalt Christi merkwürdigen Orte Tiberias, Bethsaida, Chorazin, Capharnaum (s. d. A.), sowie auch der See selbst der Schauplatz mehrerer seiner Wunder war (Matth. 14, 22 ff. Marc. 6, 45. Luc. 5, 1 ff. Joh. 21, 1 ff.).

Genesis, s. Pentateuch.

Genesius, Schauspieler und hl. Martyrer, ist merkwürdig durch die außerordentliche Art seiner Bekehrung zum Christenthume. Er stellte einst auf dem Theater in Gegenwart des Kaisers Diocletian und des Volks einen kranken Tauf-Candidaten vor und schrie nach der Taufe, um als ein Christ zu sterben. Es wurde dann ein fingirter Priester und Exorcist gerufen, und sieh da, plötzlich glaubte er aus Eingebung Gottes, begehrte schon nicht mehr im Scherze, sondern im vollen Ernste die Taufe, er wird getauft, mit dem weißen Taufkleid angethan und nun von den Soldaten, als ob Alles nur eine Comödie wäre, nach Art der Martyrer vor Gericht geschleppt und dem Kaiser dargestellt. Aber wie sehr ergrimmte der Kaiser, als Genesius von einem erhöhten Orte aus an Alle die Worte richtete: „Höre Kaiser, und alles Kriegsheer und ihr Weisen und das ganze Volk dieser Stadt! Ich schauderte immer, wenn ich den christlichen Namen nur aussprechen hörte und habe Alle gelästert, die in dem Bekenntniß desselben verharrten. Ich habe auch meine Eltern und Verwandten um des Namens Christi wegen verabscheut und die Christen so lächerlich befunden, daß ich ihre Geheimnisse genau erforschte, um euch ihre Heiligthümer im Schauspiel zum Besten zu geben. Doch wie mich das Wasser auf dem bloßen Leib berührte, und ich die Frage, ob ich glaube, mit Ja beantwortete — da sah ich über mich eine Hand vom Himmel herabkommen und strahlende Engel über mir stehen, welche alle meine Sünden von Kindheit an aus einem Buche hersagten, sie aber gleich darauf im nämlichen Wasser, mit dem ich vor euren Augen getauft worden bin, abwuschen und es mir dann so, weißer als Schnee, zeigten!" Hierauf wurde Genesius, der standhaft bei dem christlichen Glauben verharrte, vielfach gepeiniget und zuletzt enthauptet. An der Aechtheit und dem hohen Alter der Martyreracten des hl. Genesius, wie sie bei Ruinart und den Bollandisten vorkommen (denn die Acten bei Surius zum 25. August sind allerdings interpolirt) kann nicht gezweifelt werden, und haben die großen katholischen Kritiker nicht gezweifelt; das Außerordentliche aber dieser Sache ist kein Grund, sie in Abrede zu stellen. Ruinart, die Bollandisten und Tillemont weisen sogar auf mehrere ähnliche Beispiele hin. Dieser wunderbaren Bekehrung und des Leidens des hl. Genesius gedenken schon die ältesten Martyrologien; sein Gedächtniß wird am 25. August begangen. S. Ruinarts ächte und auserwählte Acten der ersten Mart. Belland. ad 25. Aug., Tillemont, Mémoires. IV, 418, 694. [Schrödl.]

Genf, Bisthum. Es ist ungezweifelt, daß in den an Italien und Frankreich angrenzenden Gegenden der heutigen Schweiz das Christenthum sehr frühzeitig Eingang fand; wann indeß zu Genf die christliche Religion den ersten Anfang genommen, läßt sich nicht so leicht ermitteln. Einen besondern Einfluß auf die Christianisirung der Stadt und des Bisthums Genf hatten ohne Zweifel die Bischöfe von Vienne, Lyon und Besançon (s. d. A.). Wahrscheinlich gab es schon gegen Ende des zweiten Jahrhunderts Bischöfe von Genf. Papst Leo der Große erklärte im J. 450 das Bisthum Genf der Erzdiöcese Vienne unterworfen. Als hervorragend erscheint gegen Ende des vierten und in der erstern Zeit des fünften Jahrhunderts der Bischof Isaak von Genf. Als Genf unter die burgundische Herrschaft gerieth, war schon längst die katholische Religion allgemein daselbst verbreitet, und erhielt sich, ungeachtet des Arianismus der Burgunder, bei den Ureinwohnern des Landes um so leichter, da jene burgundischen Könige, welche den Arianismus annahmen, den Katholiken ihr arianisches Bekenntniß nicht aufdrangen, vielmehr ihnen die Ausübung der katholischen Religion ganz freiließen. Die bur-

gundische Prinzessin Sedeleuba, eine Schwester der fränkischen Königin Chlothilde (Chlodwigs I. Gemahlin), nahm zu Genf den Nonnenschleier, ließ mit Bewilligung des Bischofs Domitian von Genf den Leib des hl. Martyrers Victor von Solothurn nach Genf feierlich übersetzen, und erbaute zu Ehren desselben in der Vorstadt von Genf einen Tempel, was zwischen den J. 473—500 geschehen sein mag. Eines frühern — oder vielleicht war es ebenfalls Domitian — Bischofs von Genf im fünften Jahrhundert geschieht in der Biographie des hl. Abtes Romanus († 460, Bolland. 28. Febr.) Erwähnung, wo erzählt wird, daß er auf seiner Pilgerreise nach Agaunum ganz in der Nähe von Genf zwei Aussätzige geheilt habe, auf welche Kunde die ganze Stadt Genf sammt Bischof und Clerus den hl. Abt in die Stadt geleiteten. An der Synode zu Epaon (s. d. A.) im J. 175, abgehalten unter dem Vorsitze des hl. Avitus (s. d. A.) von Vienne — welcher auf Einladung des burgundischen Königs Gundobald, des Wiederherstellers der Stadt Genf, bald nach dem J. 500 eine abgebrannte und nun wieder neu erbaute Kirche daselbst einweihte — unterschrieb als anwesend der Bischof Maximus von Genf. Unter der fränkischen Herrschaft beurkunden die Unterschriften der Bischöfe von Genf die fortwährende Dauer dieses bischöflichen Sitzes; so findet man vom Bischof Salonius ein Schreiben der vierten Pariser Synode vom J. 573 an König Sigebert, vom Bischof Cariatto die Satzungen der Synoden von Valence 584 und Macon 585 unterzeichnet. Im Anfange des siebenten Jahrhunderts saß entweder Patricius oder Rusticus auf dem bischöflichen Stuhle von Genf, wie sich aus dem Berichte Fredegars über die im J. 602 zu Genf geschehene Auffindung des Sarges sammt dem hl. Leibe des hl. Martyrers Victor in der ihm von Sedeleuba erbauten Kirche ergibt. Im Leben des hl. Abtes Eustasius von Lüxen († 625) wird der Bischof Abelleno von Genf als ein Gegner der Regel und Gebräuche des hl. Columban aufgeführt. Zu diesen Nachrichten über die alten Bischöfe von Genf noch die Bemerkung, daß die auf den Ruinen eines Apollo-Tempels erbaute und dem hl. Petrus geweihte Cathedrale zu Genf von König Guntram 584 angefangen, von König Otto III. fortgeführt und endlich von Kaiser Conrad II. 1025 vollendet worden ist. Seit 880 stand die Stadt Genf sammt dem Hochstifte unter den Königen Burgunds. Da sie 1032 mit dem Arelat an das Reich kam, gab es für den Bischof Gelegenheit, fürstliche Rechte zu erwerben. Als nämlich Robert, Graf zu Genf, sich vermaß, dem Kaiser Gehorsam zu verweigern, wurde jene Gewalt in der Stadt, welche anderswo den Grafen zukam, dem Bischofe übergeben; allein daraus entstanden in der Folge viele Streitigkeiten zwischen den Bischöfen und Grafen. Kaiser Friedrich I. soll dem Bischof Arducius den Fürstentitel bewilligt haben, und Kaiser Carl IV. stiftete 1368 die Genfer Academie. Peter de la Baume, seit 1523 Bischof von Genf, traf das Unglück, in seinem Bisthum die katholische Kirche zerstören zu sehen, wozu besonders das Bündniß Genfs mit den Bernern beitrug, wodurch es der Stadt Genf gelang, sich der Herrschaft des Herzogs von Savoyen zu entledigen, worauf dann Berns Einfluß der Reformation in Genf den Sieg verschaffte. Seit 1532 predigten zu Genf Farel, Saurier, Froment &c., und 1534 waren die Reformirten, durch französische Flüchtlinge verstärkt, schon den Anhängern der alten Religion der Zahl nach gleich. Leider verließ nun Bischof Peter de la Baume, der schon in Folge der aus frühern Zeiten herstammenden Zwistigkeiten wegen der Oberherrschaft über die Stadt die Genfer gegen sich hatte, die Stadt, schlug zuerst seinen Sitz zu Gex, dann zu Annecy auf und that die Stadt in den Bann. Aber nun war Alles verloren; der Senat erklärte das Bisthum für erloschen, und 1535 erfolgte die Zerstörung der Bilder und Altäre, die katholische Religion wurde abgeschafft, allen Einwohnern die Annahme der reformirten Lehre geboten, der katholische Cultus verpönt, Calvin besiegelte das Werk der Reformation und erhob Genf zum Rom der Reformirten (s. Handbuch der christl. Kirchengesch. von

Dr. Hortig, fortgesetzt von Döllinger, Bd. II. Abthl. 2. S. 513 rc. Landshut 1828). Zu diesem großen Ansehen gelangte Genf vorzüglich durch die von Calvin und Beza 1558 erneuerte Academie, zu welcher die Reformirten aller Länder herbeiströmten, und als Asyl ihrer aus andern Ländern vertriebenen Glaubensgenossen. Bis zur französischen Revolution war nun der Canton Genf ganz protestantisch, und erst seit seiner Vereinigung mit dem französischen Reiche entstand in Genf wieder eine katholische Gemeinde, die einen Pfarrer hat. Auf dem Wiener Congreß 1815 erhielt Genf als Schweizer-Canton eine Vergrößerung durch 20 katholische savoy'sche Pfarreien, mit der löblichen Bestimmung, daß beide Confessionen im Canton von jetzt ab gleiche Rechte haben sollen, eine Bestimmung, welche freilich von der „vénerable compagnie des pasteurs" oft eigens interpretirt wurde. Indeß hat doch, wie Papst Pius VII. in seiner Bulle: Inter multiplices berichtet, der Canton Genf, obgleich Hauptsitz des Calvinismus, bei ihm gebeten, einen Bischof für die Katholiken des Cantons zu bestimmen. Pius VII. entsprach diesem Wunsche und überwies die Katholiken von Genf dem Bischof von Lausanne, der in Freiburg residirt. Unter diesem Bischof von „Lausanne und Genf" stehen die Katholiken in den Cantonen Freiburg, Genf, Waadt, Neuenburg und Bern bis zur Aare (s. Kirchengesch. von Alzog, 2. Aufl. S. 1085—86). Der gegenwärtige hochwürdigste Bischof Marilley ist seit October 1848 durch tyrannische Gewaltsmaßregeln der Freiburger Regierungsbehörden von seiner Diöcese entfernt worden und übt einstweilen seine bischöfliche Jurisdiction durch vier Generalvicare aus. [Schrödl.]

Genfer Consensus und **Katechismus**, s. Confessiones Helveticae.

Genitori genitoque, s. Pange lingua.

Gennadius, Presbyter zu Marseille, lebte zur Zeit des Kaisers Anastasius und des Papstes Gelasius und gab verschiedene Schriften heraus, von denen er selbst berichtet: „Ego Gennadius, Massiliae presbyter, scripsi adversus omnes haereses libros octo, et adversus Nestorium libros sex, adversus Pelagium libros tres, et tractatus de mille annis et de apocalypsi beati Joannis, et hoc opus, et epistolam de fide mea misi ad beatum Gelasium, urbis Romae episcopum." Mit dieser Fortsetzung schließt Gennadius seine um das J. 495 verfaßte Fortsetzung des Buches des hl. Hieronymus von den berühmten Männern der Kirche, die er bis auf sich selbst herab führte. Nicht mit Unrecht ist bemerkt worden, daß diese Schrift durch spätere Hände dort und da interpolirt worden sei; Joh. Alb. Fabricius hat sie in seiner Bibliotheca Ecclesiastica, Hamburgi 1718, mit Anmerkungen begleitet. Gennadius' Schrift de fide seu de dogmatibus ecclesiasticis ad Gelasium ist in dem Appendix des achten Bandes der Werke Augustins edit. Maur. abgedruckt. Dagegen scheinen die Bücher gegen die Häresien, Nestorius und Pelagius verloren gegangen zu sein; übrigens hat es den Anschein, daß die dem Buche Augustins über die Häresien an Quodvultdeus angefügten vier Häresien (die der Prädestinatianer, Nestorianer, Eutychianer und Thimotheaner) ein Fragment aus Gennadius' Schriften gegen die Häretiker seien. Nach der gewöhnlichen Annahme wird Gennadius den Semipelagianern beigezählt; allein es fehlt weder an innern, seinen Schriften entnommenen Gründen, noch an äußern Autoritäten, welche diese Annahme sehr in Frage stellen. S. die Bibliotheca des Fabricius; Sardagna Indiculus Patrum, Ratisbonae 1772. [Schrödl.]

Genossenschaften, religiöse, s. Bruderschaften und Frauenvereine, religiöse.

Genovefa, die heilige, Jungfrau und Patronin von Paris, geboren um 422 im Flecken Nanterre unweit Paris, stund noch im zarten Alter, als die im J. 429 nach Britannien zur Bekämpfung des Pelagianismus reisenden Bischöfe Germanus von Auxerre und Lupus von Troyes auf dieser ihrer Reise zu Nanterre übernachteten und, vom Volke des Segens halber umringt, die junge Geno-

vefa gewahr wurden, in welcher Germanus alsobald den reichsten Schatz der göttlichen Gnade entdeckte. Glücklich seid ihr, sprach er zu ihren Eltern Severus und Gerontia, ein solches Kind zu besitzen, rieth dem Mädchen — was sie ohnehin zu thun sich vorgenommen — ihre Jungfräulichkeit Gott zu weihen, empfahl ihr die Vermeidung alles kostbaren Schmuckes und gab ihr zum Andenken eine kupferne Münze, worauf das Kreuzzeichen geprägt war und welche sie nun am Halse trug. Germanus war wirklich kein falscher Prophet gewesen, denn Genovefa blieb in fortschreitender Treue Gott geweiht und liebte vor Allem den Kirchengang. Einst, erzählt die bald nach ihrem Tode geschriebene Legende, wollte ihre Mutter sie nicht zur Kirche mitnehmen und wurde über ihr unaufhörliches Bitten so unwillig, daß sie ihr auf die Wangen schlug, aber da sei die Mutter sogleich erblindet und erst nach beinahe zwei Jahren durch Wasser, von der Tochter gesegnet, geheilt worden; dadurch gelangte der Brunnen zu Nanterre zu großer Celebrität und schrieb man ihm überirdische Heilkräfte zu. Wie alt sie gewesen, als sie mit zwei andern Jungfrauen aus bischöflicher Hand den Schleier der gottgeweihten Jungfrauen erhielt, weiß man nicht genau; wahrscheinlich zählte sie damals 15 Jahre, indem sie mit diesem Lebensjahre (bis zum 50sten) ein ungemein strenges Leben begann, so daß sie nur zweimal in der Woche, am Sonntag und Donnerstag, etwas Gerstenbrod und Bohnen zu sich nahm, sich immer vom Genusse des Weines und aller geistigen Getränke enthielt; erst nachdem sie das 50ste Jahr erreicht hatte, that sie auf Geheiß der Bischöfe noch Fische und Milch hinzu. — Nach dem Tod ihrer Eltern ging Genovefa auf Befehl ihrer geistlichen Mutter nach Paris, welches nun der vorzüglichste Schauplatz ihrer Heiligkeit und außerordentlichen Thätigkeit zum Heile ihrer Mitmenschen wurde; weil es jedoch damals in und um Paris noch keine eigentlichen Nonnenklöster mit stricter Clausur gab, so treffen wir sie auch von Zeit zu Zeit in andern gallischen Städten mit Werken der Liebe beschäftiget. Vor Allem aber blieb sie in und bei sich und Gott, um die Quelle nicht zu verlieren, aus der die Kraft all' ihrer wunderbaren Thätigkeit floß. Sie brachte daher alle Nächte vor den Sonntagen in Nachtwachen zu, zog sich alljährlich vom Tage der Epiphanie „usque ad natalem calicis diem" (Gründonnerstag) völlig in die Einsamkeit der Zelle zurück und blieb jederzeit mit Gott dergestalt verbunden, daß sie, so oft sie zum Himmel blickte, weinen mußte und ekstatische Zustände ihr etwas Gewöhnliches waren. Ihre zwölf unzertrennlichen Schwestern waren, wie ihr alter Biograph bemerkt: Glaube, Enthaltsamkeit, Geduld, Großmuth, Einfalt, Unschuld, Friedensliebe, Liebe, Strenge, Keuschheit, Wahrheit und Klugheit. So in Gott gesammelt und gesalbt und mit himmlischen Geschwistern umgeben, trat sie, wenn es der Sache Gottes oder der Nächstenliebe galt, wie eine himmlische Erscheinung öffentlich auf. Krankenheilungen, die sie durch das Zeichen des Kreuzes oder hl. Oel bewirkte, zählen ihre Biographen eine Menge auf, und mögen auch diese und viele andere ihr zugeschriebenen Wunder zum Theile in den Kreis frommer Sagen gehören, so stellt sich hieraus doch die Wahrheit heraus, daß ihre Wirksamkeit unter den Menschen ein Wunder der Liebe war. Auf ihre Intercession gab Childerich, Chlodwigs I. Vater, obgleich noch ein Heide, die schon dem Tode geweihten Gefangenen frei; gerne schenkte auch Chlodwig ihren Bitten um Loslassung der Gefangenen Gehör; als Attila 451 in Gallien eingebrochen war und sich der Stadt Paris näherte, vereinte sie sich mit den Frauen zum Gebete und verkündete prophetisch, daß Paris von den Barbaren werde unangefochten bleiben, und als später Chlodwig Paris belagerte, führte sie zur Steuerung der Hungersnoth auf der Seine mit Getreide beladene Schiffe von Troyes nach Paris und ließ das Getreide theils in natura vertheilen, theils durch ihre Jungfrauen für die hungernden Armen backen. Kurz, nicht mit Unrecht wird sie rücksichtlich ihrer Wirksamkeit zum Wohle, besonders der Stadt Paris, den hl. Bischöfen Anian von Orleans

und Martin von Tours verglichen. Doch fehlte es ihr auch nicht an Tadel. Manche Scheelsucht wurde gegen sie rege, und ihre Voraussagung, daß Paris dem Attila nicht zum Opfer fallen werde, hatte viele Pariser, welche die Stadt von ihren Einwohnern verlassen wissen wollten, so erbittert, daß man sie tödten wollte und vielleicht getödtet hätte, wenn nicht der Bischof Germanus gerade damals durch eine Sendung von Eulogien an sie, als Beweis seiner Hochachtung, die empörten Gemüther umgestimmt hätte. Ohne Zweifel hat Genovefa's Erscheinung auch viel zur Bekehrung heidnischer Franken beigetragen; ferner wird berichtet, daß sie durch Erbauung einer Capelle zur Ehre des hl. Dionysius den ersten Anlaß zu dem berühmten Stifte St. Denys (s. d. A.) gelegt habe. Sie starb, über 80 Jahre alt, bald nach Chlodwigs Tod, etwa um 512, und wurde in der Kirche der hl. Apostel neben Chlodwig begraben. Diese Kirche, welche nach Chlodwigs Tod erst von Chlothilde vollendet wurde, erhielt später den Namen der hl. Genovefa und wurde nach Mabillons Meinung bis zum J. 856, da sie von den Normännern verbrannt wurde, von Mönchen bedient, worauf sie nach ihrer Wiederaufbauung in die Hände weltlicher Canoniker und 1148 an regulirte Chorherrn des hl. Augustin kam. Eine zweite Reform dieses Stifts durch den Cardinal Rochefoucault geschah 1624. Unter König Dagobert I. wurde Genovefa's hl. Leib erhoben und in einem von dem hl. Eligius von Noyon gefertigten prächtigen Reliquienkasten reponirt, der 1242 mit einem noch kostbareren vertauscht wurde. Die Stadt Paris und mit ihr ganz Frankreich trug zu der Heiligen stets eine große Andacht; Paris verehrte sie als Stadtpatronin, pflegte bis auf die neuern Zeiten ihr Reliquienkästchen in feierlichen Bittgängen herumzutragen und Frankreichs Könige und Königinnen übersäeten es mit Edelsteinen. S. die Bollandisten zum 3. Jänner; Tillemont, Mémoires, T. 16. p. 622—631 u. 802—804. — Ueber die durch die Sage gefeierte hl. Pfalzgräfin Genovefa siehe Raders Bavaria s., die Schweizer-Legende der Heiligen zum 1. Juni; Tieks Trauerspiel: Leben und Tod der hl. Genovefa; Ch. v. Schmid, Legende derselben. Mit vielen wunderbaren, aus dem Leben dieser hl. Genovefa entlehnten Erzählungen vermischt, gab Albert von Bonstetten, Decan zu Einsiedeln, um 1480 eine Legende der frommen Gräfin Idda von Toggenburg heraus, welche nach dem Tode ihres Gemahls Heinrich gegen Ende des 12ten Jahrhunderts als Clausnerin zu Fischingen lebte (s. Arx, Gesch. des K. St. Gallen, Bd. I. S. 299). [Schrödl.]

Genovefaner, Chorherrn zu Paris. Wenn man den Angaben dieser Chorherrn Glauben schenken dürfte, so wäre ihr Ursprung bis in das fünfte Jahrhundert zurückzuverlegen. Historisch gewiß ist indeß bloß, daß im J. 1148 zwölf Canonici aus dem berühmten Kloster St. Victor zu Paris an die Abtei St. Genovefa übertraten und daselbst eine Reform nach den Vorschriften einer Bulle des Papstes Eugen III. durchführten. Was wir weiter von ihrer Geschichte wissen, ist, daß nach Durchführung dieser Reform diese Chorherrn sich in allen Theilen Frankreichs zahlreiche Häuser erwarben, sich auch mit der Seelsorge beschäftigten, aber allmählig in Erschlaffung sanken, so daß 1622 von Papst Gregor XV. eine Commission ernannt wurde, um sie zur alten Observanz zurückzuführen. Der gesammten Genossenschaft stand hierauf fortan der Abt von St. Genovefa als Generalsuperior vor. Unter dem Directorium wurde die Genovefaner-Kirche Sitzungslocal des Jacobinerclubs.

Genovefanerinnen, Töchter der heil. Genovefa. Unter den vielen Schöpfungen christlicher Liebe im 17ten Jahrhundert nehmen auch die Genovefanerinnen eine ehrenvolle Stelle ein. Ihre Stiftungsgeschichte ist folgende: Die Jungfrau Francisca de Blosset gründete im J. 1636 in der Pfarrei St. Nicolas du Chardonnet zu Paris eine Genossenschaft zum Zwecke der Krankenpflege und des Unterrichts der weiblichen Jugend. Das Unternehmen fand Beifall. Im J. 1642 starb die fromme Gründerin, ihr Werk aber dauerte fort und ihre Töch-

ter verpflichteten sich seit 1650 durch Gelübde. Bourdoise entwarf für sie eine Regel, 1658 wurden sie vom Diöcesanbischofe zu einer Genossenschaft erhoben und 1661 ihnen Patentbriefe ausgefertigt. Außerdem, daß im Hause unentgeldlicher Unterricht ertheilt wurde, wurde auch ein Seminar zur Ausbildung von Lehrerinnen für das Land gehalten; auch wurden die Armen unterstützt und den Kranken Heilmittel verabreicht. Da sollte diese fromme Genossenschaft durch die Verschmelzung mit einer andern noch an Bedeutung gewinnen. Marie Bonneau, verehelichte Miramion, eine sechszehnjährige fromme Wittwe, hatte im J. 1661 in der Pfarrei St. Paul eine ähnliche Genossenschaft unter dem Namen „heilige Familie" gegründet. In dieser ihrer Anstalt sollten stets vierundzwanzig Waisenmädchen eine christliche Erziehung erhalten; außerdem widmete sich Miramion im Hôtel Dieu der Krankenpflege und ließ in der Pfarrei St. Nicolas des Champs aus eigenen Mitteln täglich zweitausend Portionen Suppe an die Armen verabreichen. Solche unbegrenzte Wohlthätigkeit erschöpfte ihre Einkünfte, und jetzt wurden auch die Kostbarkeiten freudig aufgeopfert. Zuletzt bezog sie ein Haus in der Straße St. Antoine, betrieb von da aus die Krankenpflege und die Unterstützung der Armen systematisch, errichtete unentgeldliche Kinderschulen auf dem Lande, und bemühte sich, Freudenmädchen auf die Bahn der Tugend zurückzuführen. Um nun die Kräfte der Anstalt zu steigern, setzte Miramion die Vereinigung der heiligen Familie mit den Genovefanerinnen durch, kaufte ein neues Haus und übte nach allen Seiten hin einen so wohlthuenden und erfrischenden Einfluß aus, daß die Mitglieder der vereinigten Anstalten fortan Miramionen genannt wurden. Mehr als hundert Schulen wurden errichtet und die Stiftung in ihrer neuen Form 1665 kirchlich bestätigt. Miramion selbst starb 1696. Die Miramionen legen keine Gelübde ab, sondern geloben bloß treue Beobachtung der Regel, sowie der Satzungen der Genossenschaft, solange sie Mitglieder derselben sein würden. Die Aufnahme erfolgt erst nach zurückgelegtem 20ten Lebensjahre und nur mit Einwilligung sämmtlicher Mitglieder. Ehrbare Frauen dürfen als zugesellte aufgenommen werden, ohne daß sie an die Vorschriften der Genossenschaft gebunden sind. Im Revolutionszeitalter traf sie die schmählichste Verfolgung, die sie indeß in Geduld überlebten. Nunmehr widmen sie sich mit erneuertem Eifer ihrer schönen Beschäftigung (s. Henrion-Fehr, Mönchsorden, Band II. Seite 346—49). [Fehr.]

Genserich, König der Vandalen, war der natürliche Sohn des Königs Godegiskl und folgte seinem Bruder Gunderich 427 als König der Vandalen nach. Schon im Mai 429 führte er mit seinem Volke jenen für die Römer so verderblichen Schlag aus, von dem Westrom sich nie wieder erholte; er setzte von Spanien aus, anfänglich im Bunde mit dem Grafen Bonifacius nach Africa über, begann dann in Feindschaft mit diesem die Eroberung der fruchtbaren und volkreichen Nordküste von Africa und ruhte nicht eher, als bis mit Carthago (19. Oct. 439) der ganze östliche Theil derselben unter den furchtbarsten Verwüstungen und zahllosen Gräueln in seine Hände gefallen war. Kaum war dieses geschehen, so richtete Genserich auch schon seine Angriffe gegen die Küsten Italiens und Griechenlands, die Inseln des tyrrhenischen und griechischen Meeres. Er wurde Seekönig und bediente sich aller Vortheile seiner südlichen Lage und der See gegen Italien auf meisterhafte Weise. Trotz des Friedens von 442 mit Kaiser Valentinian begründete er einen allgemeinen Bund teutsch-arianischer Völker gegen das römische Reich, das sich bis jetzt seiner Angreifer durch Abtretung von Provinzen erwehrt hatte. Als er aber wegen der Mißhandlung seiner Schwiegertochter, einer westgothischen Königstochter, selbst die Rache der Westgothen fürchten mußte, verleitete er den Hunnenkönig Attila (s. d. A.) zum Angriff der Römer und Westgothen, unternahm aber selbst erst 455 den Zug nach Italien, auf dem er vierzehn Tage lang Rom plünderte, und was die Gothen (s. d. A.) übrig gelassen, nach Car-

thago schleppte. Als sich aber nun die Gefahr vor den Hunnen für die Weströmer wieder verzog, und unter dem Kaiser Majorian die Westgothen mit den Römern in ein Bündniß gegen die Vandalen traten, so hinderte nur die Entsetzung dieses Kaisers durch Ricimer 461 einen großen Angriff der Römer und Westgothen gegen Africa, Genserich aber benützte nun die Unruhen im weströmischen Reiche, um sich selbst vor Ausführung eines ähnlichen Planes sicher zu stellen, und arbeitete von nun an unermüdlich an dem Untergange desselben, der auch in der That mehr ihm als dem Odoaker zuzuschreiben ist. Endlich fand 468 ein großer Bund des oströmischen Kaisers Leo mit den Gebietern des weströmischen, Anthemius und Ricimer, Statt, um mit einem großen Schlage das Vandalenreich zu zerstören. Er mißlang, trotz der 130,000 Pfund Goldes, welche für die Rüstungen verwendet worden, wie es scheint, durch die Begünstigung, welche der Arianer Aspar, der byzantinische Majordomus, seinem vandalischen Glaubensgenossen heimlich geleistet hatte, und Genserich erwiederte nun den gegen ihn abgeschlossenen Bund 470 mit einem westgothisch-vandalischen, der dem ost- und weströmischen Reiche galt. Das byzantinische Reich rettete sich durch den Separatfrieden, welchen 475 unter Kaiser Zeno der Patricier Severus mit Genserich abschloß; das weströmische Reich ging aber unter so vielen Schlägen unter, Odoaker bemächtigte sich der Herrschaft von Italien 476 und Genserich erkannte ihn nun schnell an, besiegelte somit, was er so rastlos 37 Jahre hindurch erstrebt hatte. Dann starb er am 25. Januar 477, 53 Jahre vor der Zerstörung seines Reiches durch die Oströmer, der kühnste, treuloseste und kräftigste aller barbarischen Könige, der eigentliche Zerstörer des weströmischen Kaiserreiches. (Siehe Papencordt, Geschichte der Vandalenherrschaft in Africa, Berlin, 1837.) [Höfler.]

Gentile, Joh. Valentin, ein Antitrinitarier (s. d. A.), aus Cosenza (im Neapolitanischen) gebürtig, kam in der Mitte des 16ten Jahrhunderts nach Genf, wo italienische Flüchtlinge nach und nach zu einer protestantischen Gemeinde sich sammelten. Unter diesen waren Antitrinitarier, als z. B. Georg Blandrata (s. d. A.), J. P. Alciati, Matth. Gribaldo, an welche sich Gentile anschloß. Das italienische Consistorium zu Genf entwarf daher 1558 ein Glaubensbekenntniß, worin die Lehre von der Trinität enthalten war. Gentile und seine Genossen unterschrieben dasselbe. Dennoch verbreitete er seine antitrinitarischen Lehren unter dem Vorwande der Gewissensnöthigung. Auf der Synode zu Pinczow in Polen sprach er sich dahin aus: Gott habe in der Ewigkeit den edelsten Geist erschaffen, der nachmals in der Fülle der Zeit Mensch geworden sei. In Genf gefänglich eingezogen (s. Calvin), gab er so gute Versprechungen und verbrannte seine Schriften, daß er ohne alle Strafe freigelassen wurde, mit der einzigen Einschränkung, daß er die Stadt ohne besondere Erlaubniß nicht verlassen dürfe. Dennoch floh er und trieb sich in der Schweiz, Frankreich, Polen und Mähren herum. Von hier ging er nach Wien, um von da aus seinen Freund Gribaldo in Savoyen aufzusuchen. Ein Amtmann von Bern aber setzte ihn gefangen 1566, und wegen seiner Wortbrüchigkeit und Angriffe auf die Trinität ward er in demselben Jahre (wahrscheinlich im Ländchen Gex im Ainedepartement) enthauptet. Seine Feinde klagte er des Sabellianismus an und tröstete sich damit, daß er für den Vater und seine Ehre zu leiden habe, während die Apostel und alle Martyrer nur für den Sohn gelitten hätten. Siehe Sandii Biblio. Antitrinitar. p. 26 sq. Lubienicii Hist. Reformat. Polen. p. 107 sq. Bockii Histr. Antitrinit. Tom. II. p. 427—455. Arnold's Kirchenhistor. Th. II. B. 6. c. 33. Schröckh's christl. Kirchengesch. Bd. V. S. 519—20. [Haas.]

Genuflectentes, s. Katechumenen.

Genuflexio, s. Kniebeugung.

Genugthuung Christi, s. Erlösung.

Genugthuung des Menschen. Man unterscheidet auf dem Gebiete der

christlichen Heilsordnung die von Christo geleistete Genugthuung von der, welche der Mensch zu leisten hat. Mit letzterer beschäftigt sich der gegenwärtige Artikel. Die Fähigkeit, Genugthuung zu leisten, ist durch den Gnadenstand bedingt. Die in dieser Hinsicht an den Menschen gestellte Forderung bezieht sich auf die zeitlichen Strafen, da die ewigen durch Christi (passive) Genugthuung Tilgung gefunden haben; sie findet indessen bei der Taufe nicht Statt, wobei von Seite des Täuflings in Betreff seiner sündigen Vergangenheit nur eine aufrichtige Reue verlangt wird. Der römische Katechismus (P. II. c. 2. qu. 33.) lehrt, daß in der Taufe nicht nur die Sünden, sondern auch sämmtliche Sündenstrafen nachgelassen werden, und begründet diese Lehre theils durch Berufung auf Röm. 6, 3. f., theils durch das kirchlich traditionelle Bewußtsein. In letzterer Hinsicht sagt er: „Die Kirche hat stets eingesehen, daß es ohne die größte Unbild des Sacraments nicht geschehen könnte, wollte man Demjenigen, der durch die Taufe zu entsühnen steht, solche Verbindlichkeiten der Frömmigkeit auflegen, welche die heiligen Väter mit dem üblichen Namen Genugthuungswerke bezeichnet haben." Die Genugthuung, deren zeitlicher Charakter aus Obigem erhellt, beschränkt sich mithin auf den Umkreis der sacramentalen Buße, von der sie einen integrirenden Theil bildet (s. Buße). Den Grund des Unterschiedes zwischen der bei der Taufe und der Buße waltenden göttlichen Oeconomie hebt die Synode von Trient ausdrücklich hervor an der Eingangs des Artikels: Bußwerke angeführten Stelle. Hinsichtlich der bei der Buße noch restirenden zeitlichen Strafen unterscheidet die genannte Synode drei Wege der Genugthuung: 1) die geduldige Ertragung der von Gott verhängten Leiden, 2) Bußübungen, die der Sünder aus eigenem Antriebe übernimmt, 3) Züchtigungen und Strafen, welche die Kirche dem Büßer auflegt. Die letzte Classe von genugthuenden Büßungen, die allein dem Umkreise der sacramentalen Buße angehören (Catech. Rom. l. c. c. 5. qu. 53), ist bekanntlich seit der Reformationsperiode der Gegenstand eines zur Stunde noch nicht erloschenen confessionellen Streites geworden, dessen wechselvollen Verlauf der Artikel: Bußwerke uns vor Augen führt. Kann damit das symbolische Moment des vorliegenden Lehrpunctes für erledigt betrachtet werden, so fällt dem gegenwärtigen Artikel die dogmatisch-moralische Erörterung als Aufgabe zu. — Der Satz, daß der Büßer nach Aufhebung der Sündenschuld und der ewigen Strafe sich noch zeitlichen Strafen zu unterwerfen habe, geht aus einer Reihe von Thatsachen in der hl. Schrift so klar hervor, daß nur der von Vorurtheilen und Parteiinteressen Befangene ihm seine Anerkennung versagen kann. Schon an der Schwelle der heiligen Geschichte begegnet uns ein eclatantes Beispiel. Gott hatte den Stammeltern die Sünde erlassen; nichtsdestoweniger kündigte er ihnen in dem über sie gehaltenen Gerichte mannigfaches Wehe an: und dieses Strafgericht trifft fortan das ganze Geschlecht, dessen Wandel durch die Zeitlichkeit eine fortlaufende, nur mit dem tragischen Schlußacte des Todes geschlossene Kette von Leiden und Mühsalen bildet; selbst in den Kreis der Erlösung reicht diese Strafe herein, indem auch der Wiedergeborne dem allgemeinen Leidensloose sich nicht enthoben findet (Genes. 3. Weish. 10, 1. 2. Röm. 5. u. 6.). Ein gleiches Verfahren beobachtete Gott den von ihm abgefallenen Israeliten gegenüber. Obwohl er ihnen auf die Vermittlung des Moses hin Verzeihung angedeihen ließ, so sollte doch zur Strafe ihr Fuß das Land der Verheißung nicht betreten (Exod. 32. Num. 14.). Dasselbe war mit Moses und Aaron der Fall (Num. 20. Deut. 32, 49—52). Und selbst der große Büßer David mußte sich diesem Weltgesetze unterwerfen. Aus dem Munde des Propheten hatte er die Kunde der ihm vom Herrn gewordenen Verzeihung seiner Verschuldungen vernommen, und dennoch, nachdem er im tiefsten Bußernste Nächte durchweint hatte, brachen die herbsten Leiden und Drangsale über sein gebeugtes Haupt herein (2 Reg. 12, 13. Ps. 50, 4. f. 2 Reg. 12, 14. 15. 18.). So hat Gott in die thatsächliche Wirklichkeit ein Gesetz hinein-

geschrieben, das ebenso geeignet ist, seine Barmherzigkeit als seine Gerechtigkeit zu offenbaren. Diese göttlich bezeugte Wahrheit lebte durch alle Jahrhunderte herab in dem christlich kirchlichen Bewußtsein; sie ist von der Trienter Synode, der ketzerischen Negation gegenüber, auf's Bestimmteste ausgesprochen worden und hat namentlich in der dem christlichen Alterthume angehörigen öffentlichen Bußanstalt und einer Reihe zur Bußpraxis bestimmten kirchlichen Einrichtungen sich concret ausgeprägt. Was die traditionellen Zeugen betrifft, so beschränken sie sich zumeist nicht auf die Bestätigung der einfachen Thatsache, daß jene Wahrheit von der Nothwendigkeit der zeitlichen Genugthuung dem kirchlichen Bewußtsein eigne, sie suchen auch durch Erforschung und Darlegung von Gründen, die zu ihrer Begreiflichmachung und tieferen Erkenntniß dienen, dieselbe für das denkende Bewußtsein zu vermitteln, was ihnen in hohem Grade gelungen ist, wie aus einer auch nur fragmentarischen Anführung der betreffenden Väterstellen (Vollständigkeit erlaubt der dem Artikel zugemessene Raum nicht) sattsam erhellen wird. Bezüglich der einfachen traditionellen Thatsache, bei der wir zunächst stehen bleiben wollen, liefert schon die Literatur der ersten Jahrhunderte eine reiche Ausbeute, bei der wir zugleich in Erfahrung bringen, welchen Werken und Uebungen insbesondere und ganz vorzüglich eine genugthuende Wirkung zugeschrieben wurde. Beides hängt unzertrennlich zusammen: haben gewisse Werke eine sühnende Wirkung, und werden sie um deßwillen vom Menschen gefordert, so kann die von Christo geleistete Sühne diese nicht überflüssig gemacht haben; und tilgt die Genugthuung Christi zufolge der göttlichen Oeconomie nicht schlechthin jede Sündenfolge, so muß es für den mit solchen Resten des Sündenübels behafteten Menschen Mittel, bestimmte Mittel geben, sie nach Möglichkeit auszutilgen. Die Hauptmittel zu dem fraglichen Endzweck sind nach den Aussprüchen der Väter Almosengeben, Fasten und Gebet. Schon der Brief des Barnabas (c. 19) rühmt die sühnende Kraft des Almosens. Clemens von Alexandrien (Strom. II. 15) thut ein Gleiches. Origines (in Lev. hom. 2. n. 4. Opp. T. II. p. 190 sq.) zählt unter den sieben Arten der Sündenerlassung auch das Almosengeben mit auf; hinsichtlich der letzten, härtesten und mühseligsten Art derselben, wie sie im Bußwege gegeben ist, macht er das Fasten und die Fleischesabtödtung besonders geltend; überhaupt hebt er die Genugthuung im Bußwerke auf's Bestimmteste hervor: „Wenn Jemand, bemerkt er (in Lev. hom. 12. n. 3), sich bewußt ist, eine Todsünde in seinem Innern zu haben, und er hat sie nicht durch die Bußübung der vollständigsten Genugthuung von sich ausgestoßen, so hoffe er nicht, daß Christus zu ihm komme." Und zur Tilgung des Begangenen fordert der Genannte nebst Reue und Bußthränen ausdrücklich die Genugthuung (in Exod. hom. 6. n. 9). Auf dieses Moment des zur Wiederaussöhnung mit Gott einzuschlagenden Bußweges weisen ebenso deutlich hin Tertullian (de poenit. c. 10. 11.), Cyprian (de laps. c. 32. p. 383; ep. 52. p. 149), Lactantius (inst. div. IV. 17. Opp. ed. Le Brun. p. 319), Ambrosius (de poen. II, 2. ed. Bened. T. II. p. 423 sq.), Augustin (Serm. 351. c. 4. Opp. ed. Bened. T. V. p. 947; c. 5. p. 950; ench. c. 66. T. VI. p. 162). Ueber die sühnende Wirkung der oben genannten Bußwerke sprechen sich zahlreiche Väterstellen aus, vielfach mit der nachdrücklich eingeschärften Bemerkung, daß dieselben nur als Ausdruck und Ausfluß der innern bußfertigen Gesinnung Werth und Bedeutung gewinnen, z. B. Augustin ench. c. 7 et 71; de civ. II. c. 22. XXI. c. 27. cf. de fid. et oper. c. 19. — Gehen wir nun zu der andern Reihe von Väterstellen über, die wir als die Samenkörner der speculativen Begründung, der unser Lehrpunct durch die scholastische Theologie theilhaftig wurde, betrachten können. Tertullian (de poen. c. 6) spricht den Grund subjectiver Genugthuung in Folgendem aus: „Wie thöricht, wie ungerecht ist es, die Buße nicht erfüllen und doch Verzeihung der Vergehungen erwarten? Das heißt so viel als keinen Kaufpreis darbieten und doch die Hand nach der

Waare ausstrecken; denn um diesen Preis wollte der Herr uns Verzeihung gewähren, um den Ersatz durch Buße bietet er uns Straflosigkeit an." Cyprian (de laps. c. 35. p. 384 sq.): „So nachsichtig stets und gütig Gott mit väterlicher Liebe ist, eben so furchtbar ist er durch des Richters Majestät. So groß unsere Vergehen sind, eben so sehr laßt sie uns beweinen! Die tiefe Wunde erheischt eine sorgfältige und andauernde Heilung; die Buße darf nicht geringer sein als das Vergehen... Eifriger muß man beten, den Tag in Trauer hinbringen, die Nacht in Wachen und Weinen, und jegliche Zeit mit thränenvollen Wehklagen, hingestreckt auf den Boden in Asche, in Buß- und Trauergewanden; nach dem Verluste des Anzugs Christi möge man nach keinem Kleide mehr verlangen, nach der Speise des Teufels lieber fasten, den Werken der Gerechtigkeit obliegen, wodurch die Sünden getilgt werden, häufig Almosen spenden, wodurch die Seelen vom Tode befreit werden.... Wer Gott solche Genugthuung gibt, wer aus Reue über seine Missethat, wer aus Scham über sein Vergehen mehr an Tugend und Glauben sogar durch den Schmerz über seinen Fall gewinnt, der wird erhört und unterstützt von dem Herrn, die Kirche, die er jüngst betrübt hatte, erfreuen und nicht bloß Gottes Verzeihung, sondern auch die Krone sich erwerben." Chrysostomus (in Heb. hom. 19. n. 1): „Es ist nicht genug, daß der Pfeil aus dem Körper gezogen werde; auch die vom Pfeile geschlagene Wunde muß geheilt werden; so muß auch in der Seele nach erhaltener Sündenvergebung die zurückgelassene Wunde durch die Buße ausgeheilt werden." Augustin (in Joann. tract. 124. n. 5. T. III. P. 2. p. 598 sq.): „Obwohl die Sünde die Ursache war, daß der Mensch straffällig wurde, so wird doch, wenn auch die Sünde erlassen ist, die Strafe nicht mit aufgehoben. Denn die Strafe hält länger an, als die Schuld, damit nicht die Schuld geringer geschätzt werde, wenn mit ihr sogleich die Strafe abgethan wäre." Pacian (paraen. ad poenit.): „Diese (welche nach der Beicht nicht genugthun wollen) gleichen Jenen, welche die Wunden zwar offen lassen, auch den Aerzten, so lange diese bei ihnen sitzen, versprechen, die vorgeschriebenen Heilmittel anzuwenden, dann aber den Verband vernachläßigen und die Arznei zu nehmen verschmähen." Vgl. Ambrosius de laps. virg. c. 8. (p. 313). — Gehen wir, mit Abstreifung des der Einkleidung und Individualisirung Angehörigen, auf den Gedankenkern der im Vorstehenden angeführten Stellen zurück, und fassen wir ihn näher in's Auge, so nehmen wir drei durchgreifende Bestimmungen an ihm wahr, die mit den drei großen Verhältnißbeziehungen des Menschen zusammenfallen. Was das erste Moment, das Verhältniß des Menschen zu Gott und einer höheren Weltordnung, betrifft, so deutet Tertullian diese Beziehung in einer noch etwas äußerlichen Gestalt an, während Cyprian, tiefer eindringend, den in der Genugthuungsfrage zu versöhnenden Gegensatz zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit hervorhebt, welchen alsdann Augustin durch die Unterscheidung von Schuld und Strafe nach der materiellen Seite hin weiter entfaltet. Der Sünder hat durch die Verletzung der göttlichen Weltordnung eine unendliche Schuld contrahirt, die abzutragen er allerdings nicht im Stande ist. In dieser Hinsicht tritt das Verdienst, die Genugthuung Christi stellvertretend ein. Durch den Wiedereintritt in die Lebensgemeinschaft mit Christo nimmt der Bekehrte an dem unendlichen Verdienste des Erlösers Theil, und in Folge dessen ist ihm die ewige Strafe und Schuld erlassen. Wenn damit nicht auch die endliche Strafe wegfällt, so liegt der Grund in dem oben bezeichneten Gegensatze. Hat die göttliche Liebe in der Fülle der Barmherzigkeit die unendliche Schuld und Strafe aufgehoben, so behauptet andererseits die Gerechtigkeit, die ein ebenso wesentliches Moment der göttlichen Liebe ist, gleichfalls ihr Recht, dem durch zeitliche Büßung und Bestrafung Rechnung getragen wird. Vgl. Anselm. Cur Deus homo? lib. 1. c. 11. Thom. supp. q. 15. a. 1. Bezüglich des zweiten, das Verhältniß des Menschen zu seinem bessern Selbst be-

treffenden Momentes ist die Auffassung unter dem Bilde einer zu heilenden Wunde ein Lieblingsgesichtspunct, dem die Väter die Genugthuungsfrage unterstellen. Damit ist der heilende und bessernde Charakter der Büßungen ausgesprochen, der, wo anders die Auffassung eine organisch-lebendige ist, von dem strafenden eben so unterschieden, als wiederum mit ihm in einer höheren Einheit verbunden erscheint. Die Strafe ist allerdings geeignet, zu einem Heil- und Besserungsmittel zu dienen; allein dieß ist nicht ihr eigentlicher, unmittelbarer, wesentlicher Zweck. Dieser ist kein anderer, als der der Vergeltung, der Vindication. Der tiefere Blick in die sittliche Weltordnung hat die Idee der Nemesis, den das objective Gesetz wahrenden und vertretenden Charakter der über den Verletzer desselben verhängten Büßungen stets erkannt und anerkannt, und nur eine oberflächliche, einseitige Weltanschauung kann ihn abläugnen und die Strafe in ihrer subjectiv-moralischen Accidenzbestimmung aufgehen lassen: ein Verfahren, dem übrigens schon das gesunde moralische Gefühl, der practische Lebenstact widerspricht. Es liegt in dem subjectiven Gefühl des Sünders ein unauslöschlicher Drang, die von ihm verabscheute Sünde an sich zu rächen, büßend diesen Abscheu zu manifestiren; er ist so lange mit sich nicht zufrieden, als er nicht strafend gegen sich verfahren ist. Die von einer äußern, objectiven Macht auferlegten Büßungen kommen mithin einem innern, im wahren Bußgeiste unmittelbar wurzelnden Bedürfnisse entgegen, und es ist begreiflich, daß dieselben dem wahren Büßer nicht als eine fremdartige Forderung erscheinen, sondern als gerechte Strafe für seine Versündigungen. Wenn eine ernstere Weltanschauung es sich nicht nehmen läßt, die über den Sünder verhängten Züchtigungen als nothwendigen Ausfluß der strafenden Gerechtigkeit aufzufassen, so hindert dieß im Mindesten nicht, die in den strafenden Potenzen liegende moralische Heilkraft anzuerkennen, wie dieß die Väter in Uebereinstimmung mit der kirchlichen Anschauung auf's Unzweideutigste thun. Den Büßungen kommt die Kraft zu, den Nachwirkungen der früher in der Brust des Sünders waltenden Leidenschaften wirksam zu begegnen, ihre keineswegs mit einem Male und von selbst verschwindende Macht mehr und mehr zu zerstören und zu brechen. Helfen sie in dieser Weise die sündhaften Ueberreste vollends aus dem Innern ausscheiden und die sittliche Atmosphäre von dem alten Miasma reinigen, so dienen sie in ihrer mehr positiven Wirksamkeit zur Stärkung der sittlichen Willenskraft, die durch die Sünde gelähmt und geschwächt worden ist, und zur Befestigung in der neu eingeschlagenen Lebensrichtung, die nicht sofort als unwandelbar sich ausweist. Vgl. Thom. suppl. qu. 12. a. 3. Das dritte, der Kirche und der Menschheit zugekehrte Moment der Genugthuung anlangend, so ist es, wie wir sahen, bereits von Cyprian angedeutet, und Augustin hat in seinem Enchiridion (c. 65. p. 161 sq.) dasselbe noch schärfer betont. Die Kirche hat in dem ihr von Gott angewiesenen Wirkungskreise ein dreifaches Interesse zu wahren: die sittliche Lebensordnung, die öffentliche Sitte und das geistige Einzelwohl. Diese drei Interessen sind von dem Sünder verletzt worden, und so hat die Kirche auf eine dreifache Genugthuung von Seite des Büßers anzutragen; sie verfolgt bei der zur Vollziehung derselben auferlegten Büßung zunächst als schützende Macht des objectiven Gesetzes den Zweck, diesem eine thatsächliche Genugthuung zu verschaffen und so sein Ansehen aufrecht zu erhalten; als Wächterin der öffentlichen Sitte muß sie von dem Büßer fordern, daß er das gegebene Aergerniß durch offene Proben seiner umgewandelten Gesinnung wieder aufzuheben suche; endlich als Erzieherin hat sie den Buß- und Besserungsproceß der ihrer Sorgfalt anvertrauten Seelen zu leiten und durch die Weisheit dieser Leitung ihm einen erfolgreichen Verlauf zu sichern. Gewöhnlich kennt der sich bekehrende Sünder die zweckdienlichen Heilmittel nicht, oder nicht hinreichend; er weiß sie häufig nicht recht zu gebrauchen, ist in ihrer Auswahl unsicher, oder in ihrer Anwendung nachläßig. Daraus erhellt, wie sehr es Noth thue, daß die kirchliche Thätigkeit dem

Anfänger in der Bekehrung unter die Arme greife, seine Unkenntniß, seine Zaghaftigkeit und Schwachheit unterstütze, ihm die tauglichen Mittel vorschreibe, ihre rechte Anwendung ihm zeige, und seinen noch schwanken Willen durch ihre feste Willenserklärung binde und sofort bestimme, unverzüglich und mit aller Treue dem Tagewerke seiner sittlichen Wiederherstellung sich zu unterziehen und ihm obzuliegen. Diesen Endzweck hat die Kirche bei Auferlegung von heilenden und bessernden Büßungen und Uebungen im Auge, und wenn sie den Büßenden sich in dieser Hinsicht nicht selbst überläßt, so erfüllt sie damit nur die Pflicht ihres erziehenden Amtes. Und sicherlich kann es dem wahrhaft Büßenden nur wünschenswerth sein, daß jene Uebungen, wodurch er seine Aufrichtigkeit zu erproben und die neugewonnene Lebensrichtung zu bethätigen und zu befestigen vermag, ihm von der Gemeinde, zu welcher er Vertrauen hat und deren Vertrauen er wieder gewinnen will, vorgeschrieben werden, wie Thiersch (Vorlesungen über Katholicism und Protestantism Abth. II. S. 243. Aufl. 2.) mit Anerkennung der dießfallsigen katholischen Bußdisciplin richtig bemerkt. — Haben wir mit Anlehnung an den patristischen Grundgedanken die Nothwendigkeit der vom Büßer zu leistenden Genugthuung unter einem dreifachen Gesichtspuncte (ein weiterer ist nicht möglich) rationell aufzuzeigen und nachzuweisen gesucht, so dürfen wir die Congruenz, soll anders das Verständniß ein durchgreifendes sein, nicht unberührt lassen, wie sie der von den Vätern gleichfalls namhaft gemachten Dreizahl von Bußwerken zukommt. Es bedarf wohl kaum der Bemerkung, daß die Fülle der Bußwerke in der bekannten Trias nicht erschöpft ist, sondern daß Gebet, Fasten, Almosengeben nur als die drei großen Kern- und Einheitspuncte zu betrachten sind, um welche alle Arten von Bußwerken, von frommen Uebungen, innern und äußern Abtödtungen, leiblichen und geistlichen Werken der Barmherzigkeit sich ablagern und gruppiren. Die Genugthuung nun, wenn wir den hl. Thomas von Aquino (in L. IV. dist. 15. qu. 1. a. 4. vgl. Catech. Rom. P. II. c. 5. qu. 59) hören, soll so beschaffen sein, daß wir etwas von uns abziehen zur Ehre Gottes. Wir haben aber nur drei Güter, nämlich Güter der Seele, Güter des Leibes und Glücksgüter. Von diesen letzten entziehen wir uns etwas durch das Almosengeben, von den leiblichen Gütern durch das Fasten. Was die Güter der Seele betrifft, so kann, da wir durch sie Gottes Wohlgefallen erwerben, keine Rede davon sein, uns etwas zu entziehen, in sofern es ihre Wesenheit, oder ihre Verminderung gilt, wohl aber kann die fragliche Forderung dadurch erfüllt werden, daß wir dieselben Gott gänzlich unterwerfen, was durch das Gebet geschieht. Die Genugthuung hat überdieß den Endzweck, die Ursachen der Sünde aufzuheben; auch nach dieser Seite hin entspricht jene Zahl, indem 1 Joh. 2, 16. drei Hauptwurzeln der Sünde genannt werden, deren Ausrottung er gilt. Als Waffe gegen die Fleischeslust dient das Fasten, gegen die Augenlust das Almosengeben, gegen die Hoffart des Lebens das Gebet. Nimmt man zu dem, was der Engel der Schule so schön auseinandersetzt, noch hinzu, daß die von dem hl. Johannes aufgeführten Arten sündhafter Lust die drei Grundtypen und Hauptformen aller Versündigungen bilden, so ist die durch jene dreifache Bußübung für die Sünden sowohl gegen Gott, als gegen das Selbst und den Nächsten die entsprechende Genugthuung ermöglicht. Vgl. Leon. serm. 1. de jejun. decim. mens. Conc. Florent. 1439 (sub Eugen. IV.) apud Mansi XXXI. col. 1057. Gegen eine von Seite des Menschen zu leistende Genugthuung wurde die Einwendung erhoben, daß dadurch Christi Verdienst und Genugthuung verdunkelt und geschmälert werde. Diese Einwendung wäre vollkommen begründet, wenn behauptet würde, daß die als nothwendig geforderten Bußwerke ihre genugthuende Wirkung in sich selbst tragen oder aus des Menschen eigener Kraft ableiten. So aber ist es ausdrückliche Lehre der Kirche, daß die genugthuende Kraft der Bußwerke auf dem Verdienste Christi beruhe und allein aus dieser höheren Quelle herfließe. Die Sy-

node von Trient (Sess. XIV. de poenit. c. 8) spricht sich hierüber auf's Entschiedenste aus, indem sie lehrt: „Diese unsere Genugthuung ist nicht von der Art, daß sie nicht durch Jesum Christum geschieht. Denn wir, die wir aus uns, als aus uns selbst, nichts vermögen, vermögen Alles durch den Beistand Dessen, der uns stärkt; daher sich Niemand rühmen darf, sondern all' unser Ruhm ist in Christo, in dem wir leben, in dem wir verdienen, in dem wir genugthun, würdige Früchte der Buße bringen, welche von ihm ihre Kraft haben, von ihm dem Vater dargebracht und durch ihn vom Vater aufgenommen werden." Als der absolute Grund, worauf unsere Verdienste und unsere Genugthuungen ruhen, ist Christi unendliches Verdienst und seine vollkommene Genugthuung. Aber so wenig daraus, daß verdienstliche Werke auf Seite des Menschen erst durch Christi Verdienst möglich sind, gefolgert werden kann, daß sie nicht nothwendig, ja überflüssig seien, so wenig folgt daraus, daß durch Christi Genugthuung alle Sünden erlaßbar geworden sind, der Satz, daß auf Seite des Menschen eine Genugthuung weder möglich noch erforderlich sei. Gerade darin liegt der Glanz, die Fruchtbarkeit und die Vollkraft des Verdienstes und der Genugthuung Christi, daß dem Wiedergebornen es ermöglicht ist, ein lebendiges, selbstthätiges Glied an Christi Leib, ein fruchttragender Rebzweig am Weinstocke zu werden und zu sein, und daß in das Glied von dem Haupte die Kraft überströmt, mit diesem wirken und leiden zu können. Ohne Zweifel steht, wie Tertullian behauptet, das christliche Gebet höher als das des alten Bundes, obwohl dieses aus dem Feuer, aus dem Rachen wilder Thiere, aus Hungersnoth rettete. Leichter ist dieß, als die Kraft mittheilen, die Leiden, die Schmerzen, die man nach ihrer ganzen Tiefe fühlt, mit Geduld zu ertragen und in ihrem ungestillten Wehe unerschütterlich auszuhalten. Ist dieses der Fall, so kann keine Frage sein, ob die Kraft des Verdienstes Christi sich darin mehr zeige, daß sie die Wiedergebornen von jeglichem Leiden entbindet, oder darin, daß sie dieselben befähigt, jegliche Leidensprobe zu bestehen. Wenn der Apostel (Röm. 8, 17. vgl. 2 Tim. 2, 12.) die Miterbschaft Christi von unserem Mit-leiden mit Christo, von dem thätigen Eingehen in seine Leidenszustände abhängig macht, so ist das in sich selbst klare christliche Bewußtsein weit entfernt, in dieser Forderung etwas irgendwie Präjudicirliches zu erblicken, sondern gerade darin, daß der Christ mit Christo leidet und dazu die Kraft in sich findet, erblickt es etwas, was eben so rühmlich und erhebend, als in der Natur der Sache gelegen erscheint. Durch willige, freudige Ertragung von Bußstrafen, wie der römische Katechismus (a. a. O. qu. 55) bemerkt, werden wir unserm Haupte Jesu Christo ähnlicher und vermeiden das Ungeziemende, das, wie uns der hl. Bernhard (serm. 5. in festo omn. Sanct. n. 9) bedeutet, darin läge, daß Jemand unter dem mit Dornen gekrönten Haupte ein Glied sein wollte, das der Schmerzen sich weigerte. — Ist mit Widerlegung der obigen Einwendung das dogmatische Moment der Genugthuungslehre erledigt, so erübrigen noch in moralisch-practischer Hinsicht einige Bemerkungen: I. Die im Bekehrungsprocesse ein Hauptmoment bildende satisfactio operis hängt mit der nöthigen Ausrottung des Bösen, mit der Herzensreinigung und Lebensbesserung so eng und unzertrennlich zusammen, daß es eine wohl begreifliche Erscheinung ist, wenn mitunter der erstere Begriff in den letzteren übergeht und sich in ihm auflöst. So heißt nach Gennadius (de eccles. dogm. c. 24) genugthun so viel als „die Ursachen der Sünden ausrotten und ihren Einflüsterungen kein Gehör geben." Und Isidor von Hispalis (Etymol. VI. 19. n. 73) bestimmt die Genugthuung als „Ausschließung der Ursachen und Eingebungen der Sünde und als Nichtmehrsündigen." Nach Andern hat man unter Genugthuung die Reinigung von den in der Seele zurückgebliebenen Flecken und die Befreiung der (um dieser willen auferlegten) zeitlichen Strafen zu verstehen. In diesen Begriffsbestimmungen ist offenbar die Wirkung mit der Ursache, der Grund mit der Folge, die Bedin-

gung mit dem Bedingten verwechselt. Die Genugthuungsthat und ihre concrete Erscheinung, die Genugthuungswerke bewirken alles das, was jene Definitionen als Genugthuung selbst ankündigen, nämlich Lebensbesserung, Seelenläuterung, Ausrottung der Sündenwurzeln, Beschränkung ihrer nachwirkenden Einflüsse, Verwahrung gegen den Rückfall, Abwendung der göttlichen Strafgerichte u. dgl.; diese und solcherlei Wirkungen und Früchte sind bei der Auflegung und Uebernahme von genugthuenden Werken beabsichtigt, aber es wäre ein Irrthum, wenn man behauptete, das Wesen der Genugthuung liege hierin, und die beste Genugthuung sei ein neues Leben, wie Luther (s. Leon. X. bulla c. Luth., error 7) lehrte. Das richtige Verhältniß der sittlichen Lebensbesserung zur Genugthuung bestimmt unseres Wissens Niemand scharfsinniger, als der berühmte Laientheolog Raymund de Sabunde in seiner Theologia naturalis c. 297. sqq. ed. Ven. p. 352 sqq. Die eben citirte Exposition mitzutheilen, erlauben die unserm Artikel zugemessenen Grenzen nicht; wir beschränken uns darauf, eine Stelle aus Augustin anzuführen. „Es reicht, sagt derselbe (serm. 50), nicht hin, das Betragen zu verbessern und böse Thaten zu vermeiden, wenn nicht auch in Betreff der sündhaften Vergangenheit Gott Genugthuung geleistet wird durch den Schmerz der Buße, im Zusammenhange mit Almosenspenden." — II. Ueber die Pflicht des mit der kirchlichen Leitung des Bußwesens betrauten Priesters, Genugthuungswerke aufzulegen, kann wohl nach dem bisher Gesagten so wenig ein Zweifel obwalten, als über die correlate Pflicht des Büßers, dieselben zu übernehmen. Es treten indessen bezüglich dieser beiderseitigen Verpflichtung Rücksichten ein, die noch berührt zu werden verdienen. Bei der Auflegung von Bußwerken, ein Act, der auf der von Gott verliehenen Bindegewalt der Kirche beruht (Conc. Trid. Sess. 14. cap. 8. et can. 15. Const. Apost. II, 11. VIII, 5. Cypr. ep. 54), will die Synode von Trient folgende Rücksichten beobachtet wissen: 1) die Rücksicht auf die Beschaffenheit und Größe der Uebertretungen. Dieß schließt ein Doppeltes in sich, die Verhältnißmäßigkeit oder Angemessenheit der aufzulegenden Genugthuungswerke, und die Heilsamkeit derselben. Gegen das Erstere fehlt der Bußpriester, wenn er für sehr schwere Vergehen ganz leichte Büßungen auflegt, wovor das Tridentinum (a. a. O. c. 8) ausdrücklich warnt, oder wenn er willkürlich das Strafmaß erhöht; das Letztere fordert, daß die auferlegten Bußacte, wie die genannte Synode (a. a. O.) sich ausdrückt, dienen „zur Wahrung der neuen Lebensrichtung und zur Heilung der sittlichen Schwäche." Am zweckdienlichsten erweist sich das per contrarium vermittelte Heilverfahren, dem zufolge der Bußpriester dem Stolzen Verdemüthigungen, dem Zornmüthigen Uebungen in der Sanftmuth, dem Geizigen Almosen, dem Wollüstling körperliche Abtödtungen, dem Gebetsscheuen bestimmte Andachtsübungen auflegt. Dieses Verfahren empfiehlt der hl. Carl Borromäus (instructt. sacram. poenit.) ganz besonders (vgl. Synod. Lingonens. a. 1404. Ritual. Rom. de sacram. poenit.). 2) Die Rücksicht auf die individuellen Verhältnisse des Büßers (poenitentium facultas). Sowohl der physischen als der moralischen Tragkraft desselben soll Rechnung getragen werden. So wird man einem auch noch so großen Sünder keine beschwerlichen Büßungen auflegen, wenn er körperlich schwach ist; ein schwer Kranker kann mit Auflegung einer ganz geringen Buße, ein Sterbender auch ohne solche absolvirt werden. Das römische Ritual (de sacr. poen.) ermahnt, in Uebereinstimmung mit dem canonischen Recht (Gratian. P. II. caus. 26. qu. 7. c. 1.), den Bußpriester, „Kranken keine schwere oder mühsame Buße aufzulegen, sondern bloß diejenige zu bezeichnen, die sie im Falle der Wiedergenesung zu gelegener Zeit zu verrichten haben. Inzwischen sollen sie absolvirt werden, nachdem ihnen in Gemäßheit der Krankheit irgend ein Gebet oder eine leichte Genugthuung auferlegt und von ihrer Seite angenommen worden ist." Aber auch die moralische Disposition des Büßers kommt in Anschlag, was namentlich in Hinsicht der vindicativen Büßungen scho-

nende Rücksicht zur Folge hat. Ist zu befürchten, daß eine der Größe der Vergehungen angemessene Strafe auf das noch schwankende Gemüth des Anfängers in der Buße abschreckend und entmuthigend wirken werde, oder ist vorauszusehen, daß der Büßer, obwohl er der Last der auferlegten Büßungen sich willig unterzogen, nachher doch unterliegen werde, so räth es die Klugheit, auf eine geringere Buße, die weder das Eine noch das Andere befürchten läßt, sich zu beschränken — mit bloßer Hinweisung auf die verdiente schwerere. Es läßt sich annehmen, daß der durch treue Verrichtung jener Buße gestärkte Wille sofort aus eigenem Antrieb das Fehlende ergänze; so ist es gelungen, den Bußeifer anzufachen und die moralische Tragkraft zu verstärken, während durch ein rücksichtsloses Verfahren die glimmenden Funken erstickt und die überbürdeten Schultern zusammengebrochen wären. In diesem Sinne lehren Chrysostomus (hom. 43. in c. 28 Matth. hom. 44. hom. 4. in 2 ad Cor.), Thomas v. Aquin (suppl. qu. 18. a. 4. quodl. 3. a. 28), Antoninus (3. p. tit. 16. c. 20) u. A. Ebenso ist eine Ermäßigung der Buße durch einen außerordentlichen Grad von Zerknirschung und Bußernst, den der Pönitent bethätigt, gerechtfertigt und dem klugen Ermessen des Beichtvaters anheimgegeben. (Synod. Senonens. a. 15—24. Bituricens. a. 1584. tit. de poen. can. 12.). Endlich kommen auch die besondern Verhältnisse des Standes, des Berufes, des Alters, des Geschlechtes, der Zeit, des Ortes u. dgl. mit in Rechnung. (Synod. Trullan. can. ultim. Syn. Lingonens. a. 1404. Senon. 1524. Parisiens. 1557. t. 29. Remens. 1583. t. de poen. § 4. Decret. Gregor. L. V. tit. 38. de poenit. et remiss. cap. 8. et 12.). 3) Die Rücksicht auf die kirchliche Praxis. Die Bußdisciplin der ersten christlichen Jahrhunderte war viel strenger, als die spätere, die in demselben Grade sich ermäßigte und modificirte, als es die veränderten Zeitumstände erheischten. Die gegenwärtige Praxis begnügt sich zumeist mit verhältnißmäßig geringen Büßungen, die mehr geeignet erscheinen, die Nothwendigkeit der Genugthuung anzudeuten, als ihre Forderungen zu erfüllen, und mehr berechnet sind, den eigenen Bußdrang anzuregen, als Alles von außenher zu bestimmen und bis in's Einzelnste vorzuschreiben. Aber eben diese von der Kirche intendirte Freithätigkeit erhält sicherlich durch den Rückblick auf die Strenge der früheren Bußdisciplin, wie sie in den alten Bußcanonen abgeprägt ist, einen mächtigen Sporn, worauf es der römische Katechismus (a. a. O. qu. 63) anlegt, wenn er den Beichtvätern empfiehlt, ihre Beichtkinder zuweilen an die Strafbestimmungen derselben und das ihnen nach diesem Maßstabe gebührende Strafquantum zu erinnern. Ein Gleiches räth der hl. Carl Borromäus in seinen Instructionen. So empfehlenswerth darum für die Beichtväter das Studium der alten Pönitentialien (s. Beichtbücher) erscheint, so wäre es doch ein unzulässiges Verfahren, wenn der Einzelne mit Hintansetzung der gegenwärtigen Praxis die frühere geradezu wieder in Geltung zu bringen suchte. III. Was die Verrichtung der Bußwerke betrifft, so darf sie 1) nicht willkürlich über den vom Bußpriester bezeichneten Zeitpunct hinausgerückt, noch 2) Andern übertragen werden, sondern hat von dem Büßer selbst, nach Möglichkeit, mit Treue und Gewissenhaftigkeit zu geschehen; und 3) endlich dürfen die Bußwerke nicht nach eigenem Gutdünken in andere umgewandelt werden (Conc. Lateranens. IV. c. 21. Mansi XXII. p. 1007 sq.). Die mit einer reichen Casuistik verzweigte Detailbestimmung dieser hiermit angedeuteten Puncte ist bei Liguori L. VI. tract. 4. dub. 4. art. 1. nachzusehen. Ebenso müssen wir uns bezüglich einer Reihe anderer, dem Umkreise einer vollständigen, alle integrirenden Elemente umfassenden Genugthuungslehre angehörigen Momente auf eine bloße Andeutung beschränken, um nicht das Maß des gegenwärtigen Artikels zu überschreiten. Zur Genugthuung im weitern Sinne gehört 1) auch die Restitution (s. Ersatz); 2) sie kann sich stellvertretend bethätigen, was seinen Grund hat in der organischen Lebensgemeinschaft der Gläubigen und in

der damit gegebenen vicarirenden Thätigkeit der einzelnen Glieder (Catech. Rom. l. c. qu. 61. A. Günther, der letzte Symboliker S. 242 f.); 3) sie kann, was mit dem eben berührten Moment auf's Engste zusammenhängt, durch Ablaßgewinnung geschehen, als Genugthuung durch Ablaß (satisfactio per indulgentias) auftreten (Liguori l. c. art. 2. Vinc. Patuzzi: Ethic. christ. T. VII. p. 361 seq. Schwarzhueber, Religionshandbuch Bd. 3. § 221). [Fuchs.]

Geographie, biblische. Es handelt sich hier theils um die in der Bibel selbst niedergelegten geographischen Vorstellungen und Kenntnisse, theils um die biblische Erd- und Länderkunde, sofern sie als exegetische Hilfsdisciplin in Betracht kommt. In ersterer Beziehung lassen sich natürlich nur vereinzelte Aussagen und Angaben erwarten, weil die Geographie bei den alten Hebräern sich nicht zu einer besondern Wissenschaft erhoben hat. Von der Gestalt der Erde und ihrer Oberfläche im Ganzen scheinen sie keine bestimmte Vorstellung sich gebildet zu haben. Die dießfallsigen Aussagen heiliger Schriftsteller kommen nur in poetischen Beschreibungen vor und scheinen nirgends eigentlich und ernstlich gemeint zu sein und die wirklich herrschende Ansicht oder Vorstellung auszudrücken. Daß die Hebräer die Erde als eine runde Scheibe gedacht haben, wie Rosenmüller meint (Biblische Alterthumskunde I. 1. S. 133 f.), folgt eben so wenig aus Jes. 40, 22. Sprüchw. 8, 27. Job 26, 10., als aus Jes. 11, 12., daß sie sich dieselbe viereckig vorgestellt haben, wie Gesenius will (Comm. zu Jes. 11, 12.). Und wenn an andern Schriftstellen die Erde bald auf Säulen ruhend (Ps. 75, 4. Job 9, 6. 38, 6.), bald auf das Meer und die Ströme gegründet (Ps. 24, 2. 136, 6.), bald im Leeren schwebend und von Gottes Allmacht gehalten (Job 26, 7.) erscheint, so sind auch das sicher nur bildliche und poetische Vorstellungsweisen, die nicht streng buchstäblich verstanden werden wollen. Auch daß sie Jerusalem als Mittelpunct der Erde gedacht haben, wie z. B. die Griechen Delphi (cf. Strabo, Geogr. IX. 3, 6. Reland. Palaestina illustrata. p. 53 sq.), die Perser den Berg Albordsch (Gesen. Comment. zu Jes. Bd. II. S. 319), ist zwar nicht unwahrscheinlich und war später wirklich herrschende Vorstellung (vgl. Rosenmüller a. a. O. S. 153), aber aus Ezech. 5, 5. (בְּתוֹךְ הַגּוֹיִם שַׂמְתִּיהָ) folgt es nicht mit Sicherheit; denn תָּוֶךְ ist nicht nothwendig gerade Mitte im strengsten Sinne s. v. a. Mittelpunct. Die vier Himmelsgegenden, welche sie bald die vier Ecken der Erde (Apoc. 7, 1. 20, 8.), bald die vier Säume oder Enden der Erde (Jes. 11, 12.) oder des Himmels (Jerem. 49, 36.), bald die vier Winde des Himmels (Sach. 4, 5.) nennen, bezeichnen sie, von der Stellung gegen Sonnenaufgang ausgehend, durch vorne (Ost), hinten (West), rechts (Süd) und links (Nord), manchmal jedoch auch durch andere Ausdrücke, wie Sonnenaufgang (Ost), Sonnenuntergang (West), helle oder sonnige Gegend (דָּרוֹם, Süd) und verhüllte oder dunkle Gegend (צָפוֹן, Nord). — Die specielle Länderkunde steht bei den alten Hebräern im engsten Zusammenhang mit der Völkerkunde oder fällt vielmehr mit ihr gewissermaßen zusammen; denn es haben natürlicher Weise die Länder von den Volksstämmen, die sich in ihnen niederließen, nicht umgekehrt, ihre Namen erhalten, sowie wiederum die Volksstämme selbst nach ihren Stammvätern sich nannten. Daher fließt die specielle Geographie großentheils mit der Ethеographie zusammen und stützt sich gewissermaßen auf sie. Einen umfassenden und sehr lehrreichen Beweis dafür gibt die Völkertafel in der Genesis (Cap. 10), die zugleich zeigt, welche umfassende geographische und etheographische Kenntnisse die Abrahamiten schon im höchsten Alterthum besaßen. Sie führt die vorhandenen Volksstämme auf die drei Söhne Noah's, Sem, Ham und Japhet und damit auf Noah selbst, als den Einen Stammvater des Menschengeschlechtes nach der Sündfluth, zurück. Viele der in ihr aufgeführten Völker sind historisch wohl bekannte, bei andern aber ist es zweifelhaft, welche später noch existirende Völker gemeint

seien. Die neuern Versuche, dieses auszumitteln, sind zum Theil sehr unbefriedigend, und legen sogar die Vermuthung nahe, daß einige derselben wohl schon in sehr früher Zeit wieder verschwunden sein mögen und es sofort verkehrt wäre, sie mit was immer für späteren Völkern identificiren zu wollen. Jedenfalls aber hat man keinen Grund, die Angaben der Völkertafel zu verdächtigen und sie gar als das compilatorische Product einer späteren Zeit zu betrachten. Ihr Inhalt erscheint vielmehr als eine im Hause der Abrahamiten fortgepflanzte Ueberlieferung. „Dieß Haus aber konnte die Wahrheit wissen; sein Stammvater wohnte ursprünglich in Chaldäa, wo der ganze Völkerstock einst beisammen lebte. Er zog dann nach Mesopotamien hinauf, dem zur Seite im Morgen die Aschur, im Westen die Aramäer, im Norden die scythischen Reiche ihre Stelle hatten. Er ging dann zum Jordan über, verkehrte mit Cananäern und Arabern, und wanderte nun unter den Hycsos in Aegypten ein, wo er vielfache Berührung mit denen von Misraim hatte. So konnte er leicht das Wahre erfahren; kein Grund ist zu entdecken, warum er das Gefundene der Tradition seines Stammes vorenthalten hätte; dieser aber hatte alle Mittel, das Ueberkommene fortzupflanzen" (Görres, die Völkertafel des Pentateuch. S. 3). Zudem ist bekannt, daß schon in der patriarchalischen Zeit arabische Kaufleute durch Palästina nach Aegypten zogen, die Aegyptier mit auswärtigen Völkern in Handelsverbindungen stunden (Genes. 37, 25. 42, 1 ff.) und um geographische Kenntnisse sich viel interessirten, und die Phönizier schon vor Moses bis nach Tarschisch fuhren (vgl. Jahn, biblische Archäologie I. 1. S. 508 ff.), so daß damalige Hebräer, selbst abgesehen von der Ueberlieferung, gar leicht ziemlich ausgebreitete geographische und etheographische Kenntnisse erlangen konnten, sobald sie nur wollten. Von besonderer Wichtigkeit für die Geographie Palästina's ist der zweite Theil des Buches Josua, zwar nicht gerade wegen Cap. 19, 8., wenn auch die Stelle wirklich von einer Landkarte Palästina's reden sollte, was sehr zweifelhaft, sondern wegen der Grenzbestimmungen für einzelne Stammgebiete und der Städteverzeichnisse Capp. 13—19. Während übrigens einzelne jener Länder, die in der Völkertafel aufgeführt werden, den Hebräern sowohl damals als später noch bloß dem Namen nach bekannt sein mochten, hatten sie von andern, namentlich von den Nachbarländern Palästina's, wie Philistäa, Edom, Moab, Ammon &c. ziemlich genaue geographische Kenntnisse, wie z. B. Jesaja's Weissagung gegen Moab (15. 16.) zeigt. Aber auch manche entferntere, wie Aegypten, Assyrien, Mesopotamien &c. kannten sie mehr als bloß dem Namen nach, wie theils aus gelegenheitlichen Aeußerungen in den historischen Büchern, theils aus den Drohreden der Propheten gegen jene Länder erhellt. — Sofern die biblische Geographie als exegetische Hilfsdisciplin in Betracht kommt, handelt es sich bei ihr hauptsächlich und am meisten um Palästina selbst. Und hier wiederum hat sie sich im Allgemeinen auf jene Zeiten zu beschränken, in welchen Palästina Wohnsitz des theocratischen Volkes und damit Hauptschauplatz der biblischen Geschichte des alten und neuen Bundes war. Spätere Zustände und Verhältnisse sind für die biblische Geographie gleichgültig, sofern sie nicht etwa zur Aufhellung von früheren dienen können. Es ist nämlich beachtenswerth, daß selbst auch in Betreff der physischen Geographie im Laufe der Zeit sich Manches geändert hat. So ist z. B. der in alter Zeit gerühmte große Wasserreichthum zu Jerusalem heutzutage dort nicht mehr zu treffen (Raumer, Palästina. S. 329 ff.), und nur der Glaube der Moslims, daß dort das Brunnenhaus aller Quellen sich finde (Hammer, Gemäldesaal der Lebensbeschreibungen großer moslimischer Herrscher. VI. 60), scheint noch auf einer Erinnerung an das alte Sachverhältniß zu beruhen. Die schweflichten Gerüche und Dünste über dem todten Meere, wovon die alten reden, sind von neuern Reisenden nicht mehr in so hohem Grade beobachtet worden (Gesenius in der Hall. Encyclop. X. 87). Die Productivität des Bodens ist nicht mehr dieselbe wie zur Blüthezeit des hebräischen Staates, wo

bei der starken Bevölkerung das Land sehr fleißig angebaut wurde (Jahn, biblische Archäologie I. 1. S. 157 f.). Noch größere Veränderungen sind in Betreff der politischen Geographie allmählig eingetreten und man hat dießfalls drei Hauptperioden zu unterscheiden, nämlich 1) die Zeit vor der Eroberung des Landes durch die Israeliten unter Josua, wo dasselbe theils von Ureinwohnern, theils von canaanitischen Stämmen, und eine Zeit lang zugleich auch von Hebräern bewohnt war; sodann 2) die Zeit von Josua bis zum Exil, wo das Land dieß- und jenseits des Jordan in zwölf Stammgebiete für die zwölf Stämme Israels abgetheilt war, was durch die Einführung des Königthums unter Samuel, und die Trennung des Reiches nach Salomo's Tode nicht aufgehoben wurde, wiewohl durch letztere das Gesammtgebiet Israels wiederum in zwei coordinirte Theile zerlegt wurde; endlich 3) die nachexilische Zeit bis zur Zerstörung Jerusalems durch die Römer, wo eine andere Eintheilung des Landes in vier Hauptprovinzen aufkam, und das Ostjordanland den Namen Peräa erhielt, während das westliche in Judäa, Samaria und Galiläa zerfiel, wobei jedoch zu bemerken, daß Peräa wieder in mehrere kleinere Districte getheilt war, wie Peräa im engern Sinne, Gaulanitis, Auranitis, Trachonitis rc., deren Grenzen aber nicht immer dieselben gewesen zu sein scheinen, da schon Josephus in Angabe derselben schwankt (de Wette, hebräisch-jüdische Archäologie. 3. Aufl. S. 177). Von andern Ländern kann natürlich nur so viel Gegenstand der biblischen Geographie werden, als in der Bibel selbst erwähnt wird und genauer gekannt sein muß, um die betreffenden Bibelstellen zu verstehen; also zunächst die Nachbarländer Palästina's, und dann von den entfernteren diejenigen, mit denen die Hebräer in früherer oder späterer Zeit in mehrfache Berührung kamen, wie Aegypten, Assyrien, Babylonien rc. und für's neue Testament wegen der apostolischen Missionsreisen hauptsächlich auch Kleinasien und Griechenland. — Daß die biblische Geographie für das Verständniß der hl. Schrift von großer Wichtigkeit sei, bedarf keiner Bemerkung, und es kann nicht befremden, daß sie sowohl in älterer als neuerer Zeit vielfach bearbeitet worden ist, bald ihrem ganzen Umfange nach, bald mit Beschränkung auf ihr besonderes Hauptgebiet, das Land Palästina. Das bedeutendste Werk dieser Art aus dem Alterthum ist das Onomasticon urbium et locorum sacrae scripturae, seu liber de locis hebraicis, graece primum ab Eusebio Caesareensi, deinde latine scriptus ab Hieronymo, opera J. Bonfrerii, Par. 1631. 1639, auf's neue mit Anmerkungen herausgegeben von Clericus, Amst. 1707. 1711, abgedruckt in Ugolini thesaurus (tom. V.) und den Ausgaben des Hieronymus von Martianay (tom. II.) und Vallarsi (tom. III.). Dieses Onomasticon ist um so wichtiger, als Eusebius und Hieronymus selbst in Palästina sich aufhielten und sowohl durch eigene Anschauung als durch zuverlässige Augenzeugen sich der Richtigkeit ihrer Angaben versichern konnten. Hieran reihen sich die alten Itinerarien, nämlich das Itinerarium Antonini Augusti, was aber später entstanden ist als die Antonine, dann das Itinerarium Hierosolymitanum seu Burdigalense, worin eine Reise von Bourdeaux nach Jerusalem im J. 333 beschrieben wird, und der Synecdemus des Grammatikers Hierokles um's Jahr 530; alle drei hat Wesseling herausgegeben unter dem Titel: Vetera Romanorum Itineraria, sive Antonini Augusti Itinerarium; itinerarium hierosolymitanum et Hieroclis Grammatici synecdemus, curante P. Wesselingio. Amstel. 1735. Auszüge davon finden sich in Relands Palaestina illustrata p. 415 sqq. Dazu kommen noch mehrere andere Reisebeschreibungen nach Palästina aus älterer Zeit, wie z. B. das Itinerarium B. Antonini Martyris, das Hodoeporicon St. Willibaldi, das Itinerarium in loca sancta des Mönchs Bernhard, der Bericht des Abtes Adamannus de situ terrae sanctae u. A. (vgl. Robinson und Smith, Palästina I. S. XVIII ff.). Aus dem Mittelalter sind für die Geographie Palästina's besonders wichtig die Gesta Dei per Francos, sive orientalium expeditionum et regni Francorum

hierosolymitani historia (ein Sammelwerk, wovon besonders die historia belli sacri des Wilhelm von Tyrus, die historia hierosolymitana des Jacob de Vitriaco, und die secreta fidelium crucis hieher gehören), dann die Reisebeschreibung des Benjamin von Tudela, die öfters herausgegeben worden ist, am besten von A. Ascher, hebräisch und englisch mit Anmerkungen (2 voll.), Berlin 1840, und das geographische Werk Edrisi's, aus dem sich die Beschaffenheit Palästina's um die Mitte des zwölften Jahrhunderts erkennen läßt; der arabische Text ist wiederholt in Auszügen gedruckt worden, Rom 1592, Madrid 1799, der auf Syrien bezügliche Theil in Rosenmüllers Analecta arabica P. II., in französischer Uebersetzung wurde es herausgegeben von P. A. Jaubert, Paris 1836 ff. Seitdem erschien eine große Menge von Reisebeschreibungen nach Palästina, welche von K. Raumer (Palästina. S. 8 ff.), Robinson und Smith (Palästina. I. S. XXII ff.) und de Wette (Archäologie. S. 14 ff.) aufgezählt sind und hier übergangen werden können. Unter den eigentlich biblisch geographischen Werken der spätern und neuern Zeit verdienen besonders genannt zu werden: Chr. Adrichomii theatrum terrae sanctae et bibl. historiarum cum tabb. geogr. aere expr. Colon. 1590, und nachher öfter. — Sam. Bocharti Geographia sacra, cujus pars prior Phaleg de dispersione gentium et terrarum divisione; pars posterior Chanaan de coloniis et sermone Phoenicum agit. Caen. 1646. — Nic. Janson, Geographia sacra ex vet. et nov. test. desumta et in tabb. quatuor concinnata etc. Paris. 1665. cum notis Clerici Amst. 1704. — Frid. Spanhemii introd. ad geograph. sacram, patriarch., israel. et christ. Lugd. Bat. 1697. Francf. 1698. — Chr. Cellarii notitia orbis antiqui seu geographia plenior. 2 tom. Lips. 1701—5. Auxit J. C. Schwarz 1731—32. — Ed. Wells, an historical geography of the new test. 2 voll. Lond. 1708. und: an historical geography of the old test. 3 voll. Lond. 1702. Beide Werke sind von Panzer in's Teutsche übersetzt. Nürnb. 1765. 4 Thle. — Hadr. Reland, Palaestina ex monumentis veteribus illustrata. Traj. 1714, abgedruckt in Ugolini thesaur. tom. VI. — W. A. Bachiene, historische und geographische Beschreibung von Palästina nach seinem ehemaligen und gegenwärtigen Zustand ꝛc., aus dem Holländ. mit Anm., Cleve und Leipz. 1766—75. 2 Thle. in 7 Bden. — J. D. Michaelis, spicileg. geogr. Hebraeorum. 2 P. Gotting. 1769. 1780. — Ysbrand van Hamelsveld, biblische Geographie, aus dem Holländ. übersetzt mit Anm. von Rud. Jänisch. 3 Thle. Hamb. 1793—96. — C. F. Clöden, Landeskunde von Palästina ꝛc. Berl. 1817. — M. Russel, Palästina oder das heilige Land von der frühesten Periode bis zur jetzigen Zeit, aus dem Englischen von F. A. Rüder. Leipz. 1833. — Rosenmüller, Handbuch der biblischen Alterthumskunde. Die ersten drei Bände (Leipz. 1823—28) beschäftigen sich mit der biblischen Geographie nach ihrem ganzen Umfange, und zeichnen sich durch Reichhaltigkeit des Materials, mitunter auch durch gründliche Forschung vortheilhaft aus. — Karl von Raumer, Palästina. Leipz. 1835, vermehrt und verbessert 1838. Als Beilage dazu: „Beiträge zur biblischen Geographie." Leipz. 1843. — Robinson und Smith, Palästina und die südlich angrenzenden Länder. Mit neuen Karten und Plänen in fünf Blättern. Halle 1841—42. 3 Bde, der letzte in zwei Abtheilungen. Dazu als Beigabe: Neue Untersuchungen über die Topographie Jerusalems von E. Robinson. Halle, 1847. — Die Karten, welche sich in den ältern biblisch-geographischen Werken finden, sind durchweg sehr fehlerhaft und selbst noch bei Bochart fast unbrauchbar. Besser sind erst die Karten in Relands Palaestina illustrata, wiewohl auch sie noch viele Unrichtigkeiten haben. Später hat besonders die Karte von d'Anville Beifall gefunden und ist sogar bei Entwerfung neuer Karten von Palästina zu Grunde gelegt worden; doch hat sie ungeachtet der an ihr vorgenommenen Verbesserungen noch bedeutende Mängel, und die Klöden'sche Karte (in der „Landeskunde von Palästina") ist erheblich besser (Gesenius a. a. O.). Am besten sind die Karten von Schulz, Robinson und

Smith (in „Palästina ꝛc.“); letztere liegen der Karte von Helmuth (Halle 1843) und jener von Raumer und Stülpnagel (Gotha 1844) zu Grunde. [Welte.]

Georg, St., ist jener Heilige, im Morgen- und Abendlande wohl bekannt und verehrt als Ritter, der den Drachen überwunden hat. Seine Geschichte aber hat nicht allein manche Dunkelheit, sondern es haben sich ihr auch so viele offenbare Fabeln angehängt, daß es noch nicht gelungen ist, Wahres und Falsches in seinen Acten durchweg zu sondern. Diese Acten sind selber unächt. Dagegen gibt eine Menge von Schriftstellern vom fünften Jahrhundert an das übereinstimmende Zeugniß seiner frühen Verehrung. Die Griechen nannten ihn den großen Martyrer und halten seinen Tag noch jetzt als gebotenen Feiertag. Kirchen wurden ihm schon unter den ersten christlichen Kaisern errichtet und der Hellespont bekam den Namen „Arm des hl. Georg.“ Vom Morgenlande ging seine Verehrung durch Wallfahrer in's Abendland über, wie er denn schon im sechsten Jahrhundert in Frankreich hoch verehrt war. Er ist Schutzpatron der Kriegsleute, als welchen ihn England durch das Nationalconcil von Oxford 1222 durch einen gebotenen Feiertag recipirte, und 1330 den Hosenbandorden unter seine Protection stellte, was sich wahrscheinlich auf Metaphrast's Erzählung stützt, wornach er, aus einer angesehenen Familie in Cappadocien stammend, unter Kaiser Diocletian Kriegsdienste nahm, als Christ sich standhaft bekannte und enthauptet wurde. Joseph Assemani sucht aus der Uebereinstimmung der christlichen Kirchen den Martyrertag St. Georg's als den 23. April herauszustellen (in Calend. univ. T. VI. p. 284). Als ungefähre Jahrzahl gibt man 303 an. Sein Leichnam soll nach Propontis und von da nach Joppe gebracht worden sein. Siehe Leben der Väter und Martyrer von A. Buttler, bearbeitet von Räß und Weis 1824. Band V. S. 254 ff. [Haas.]

Georg, Bischof von Laodicea in Phrygien. Er wurde geboren zu Alexandrien und machte in dieser seiner Vaterstadt recht gute Studien, zumal in der Philosophie, auch wurde er daselbst in den Clerus aufgenommen. In dem Streite, den sein Bischof Alexander von Alexandrien mit Arius und dessen Anhängern führte, übernahm er die Rolle eines Vermittlers, neigte sich dabei aber ganz offen so sehr auf die Seite der Arianer, daß Alexander auf seine Friedensvorschläge nicht nur nicht eingehen konnte, sondern ihn wegen seiner arianischen Richtung und unclericalischen Wandels aus der Kirchengemeinschaft ausschließen mußte. Nun nahmen sich die Arianer seiner an und verschafften ihm bald, nach dem Tode Theodors, das Bisthum Laodicea. Längere Zeit kämpfte er gegen die Orthodoxen, namentlich auch gegen Athanasius (s. d. A.), auf mehreren Synoden; doch schienen ihm die Arianer (s. d. A. Arius) zu weit zu gehen, und darum stellte er sich, als sich diese in strenge und gemäßigte theilten, mit Basilius von Ancyra an die Spitze der Semiarianer. Um Ostern 358 wurde von ihm, von Basilius und einigen andern Bischöfen zu Ancyra (s. d. A.) eine Synode gehalten, auf der, im Gegensatz zu der sirmischen Formel von 357, das Homoiusion, oder die Aehnlichkeit des Sohnes mit dem Vater, förmlich als Banner erhoben, und in zwölf Fluchsätzen oder Anathematismen das schon genannte Bekenntniß von Sirmium als gottlose Ketzerei gebrandmarkt wurde. Nach Abschluß dieser Synode ordneten die Versammelten eine Gesandtschaft an Kaiser Constantius ab, und diese gewann ihn der Art, daß er selbst die beiden Hofbischöfe Ursacius und Valens, sammt allen Andern, die am Hoflager zugegen waren, zwang, die Acten der Synode von Ancyra sammt den zwölf Flüchen zu unterzeichnen. Mehr konnten Basilius und Georg von Laodicea für den Augenblick nicht gegen Ursacius und Valens erreichen, da sie sich allzufest in der kaiserlichen Gunst eingeschlichen hatten; aber auch in der Folge machte die Sinnesänderung des Kaisers zu Gunsten der Arianer den Plan des Georg und Basilius unausführbar. — Auch auf dem schriftstellerischen Gebiete that sich Georg hervor; so hinterließ er ein Werk wider die Manichäer,

eine Lebensbeschreibung des Eusebius von Emisa. Andere Aufsätze oder Reden von ihm haben die alten Schriftsteller genannt und zum Theil beigebracht. Vgl. Sozom. h. e. Lib. IV. c. 13. Theodoret. h. e. Lib. II. c. 31. Möhler, Athanasius d. Gr. Gfrörer, Kircheng. II. Bd. 1. Abthl. Neander, Kircheng. II. Bd. 1. Abthl. Schröckh, Kircheng. 6. Thl. Cave, de script. eccles. [Fritz.]

Georg von Trapezunt war einer der berühmten griechischen Gelehrten, welche im 15ten Jahrhundert in Italien lebten und lehrten. Obgleich im J. 1395 zu Creta geboren, nahm er doch später den Beinamen von Trapezunt an, weil seine Familie aus letzterer Stadt stammte. Im Jahre 1420 kam er nach Venedig, erhielt darauf eine Lehrstelle zu Vicenza, ward durch die Eifersucht des Guarini wieder daraus vertrieben, gab darauf in den Jahren 1433 und 1434 zu Venedig, seit 1442 Unterricht in der griechischen Sprache, in der Philosophie und Beredtsamkeit, wurde von Eugen IV. und noch mehr von Nicolaus V. unterstützt, gerieth aber mit Bessarion (s. d. A.), Pletho und andern gelehrten Griechen wegen seiner Vorliebe für die aristotelische Philosophie und seiner Angriffe auf die platonische, auch wegen seiner willkürlichen Uebersetzung des platonischen Werkes von den Gesetzen in arge Mißhelligkeit, und verlor in Folge davon wiederholt seine Stelle. Später ernannte ihn sein Schüler Papst Paul II. zum päpstlichen Abbreviator, aber nicht lange, so wurde er plötzlich in die Engelsburg gefangen gesetzt und nach drei Monaten als unschuldig wieder entlassen. In den letzten Jahren seines Lebens war er geistesschwach, eigentlich aberwitzig, und starb im J. 1486, in einem Alter von 91 Jahren. Georg von Trapezunt ist der Verfasser sehr vieler, nur theilweise gedruckter und zerstreut erschienener Schriften, insbesondere übersetzte er manche Werke der griechischen Kirchenväter, z. B. die Commentarien des hl. Cyrillus über Johannes, die Praeparatio evangelica des Eusebius ɩc. in's Lateinische, und nahm auch an den Unionsangelegenheiten jener Zeit einigen Antheil, indem er dem Kaiser Johann Paläologus rieth, nicht an die Basler, sondern an Eugen IV. sich anzuschließen und zwei Schriften über den Ausgang des hl. Geistes (gegen die griechisch-schismatische Ansicht) veröffentlichte. Sie finden sich im ersten Bande der Graecia orthodoxa von Allatius. Vgl. Leo Allatius, de Georgiis et eorum scriptis Diatriba, in Fabricii Bibl. graeca, T. XII. p. 70 sqq. ed. Harless. 1809. Brucker, hist. crit. Philos. T. IV. p. 65. [Hefele.]

Georgische Bibelübersetzung, s. Bibelübersetzungen.

Gerara (Gerar), גְּרָר, LXX und Joseph. *Γέραρα*, Grenzort der Canaaniter, Gen. 10, 19., im Süden zwischen Kades und Sur, Gen. 20, 1., Residenz des Königs der Philister Abimelech, Gen. 20, 2. 26, 1. König Assa verfolgte die Cuschiten bis Gerar, 2 Chron. 14, 13. 14. Nach Hieron. war es von Jerusalem drei Tagreisen entfernt. Constantin erbaute hier ein Kloster (Sozom. 6, 32.), ein Bischof von Gerar war auf dem Concil von Chalcedon.

Gerasa, s. Gadara.

Gerbert, s. Sylvester II., Papst.

Gerbert, Martin, Freiherr von Hornau, geboren zu Horb auf dem Schwarzwald im Jahr 1720, trat frühzeitig (1736) in den Benedictinerorden, worin er durch seine Tugenden und durch seine große Gelehrsamkeit bald sich einen großen Namen schuf. Im J. 1764 wurde er gefürsteter Abt von St. Blasien (s. d. A.). Seine Verwaltung, seine Reisen, sein sanfter Charakter, sein anziehender Umgang erwarben ihm viele Freunde. Er stellte bis zu seinem Tode (1793) an sich das Bild der Tugend und Arbeitsamkeit seines berühmt gewordenen Ordens dar. Er schrieb über fast alle Gebiete der Theologie; am berühmtesten sind seine liturgischen Werke über die alemannische Liturgie und den Kirchengesang. Seine Werke, wovon der größte Theil in seinem Kloster selbst gedruckt worden ist, sind der Zeit nach folgende: 1) Apparatus ad eruditionem theologicam. Aug. V. et Frib. 1754. 2) Theologia vet. et nov. circa praesentiam Christi in eucha-

ristia. Frib. 1756. 3) Principia theologiae exegeticae, dogmaticae, symbolicae, mysticae, canonicae, moralis, sacramentalis (Aug. V. et Frib.), et liturgicae. in monast. S. Blasii. 1757—59. 6 voll. 4) De recto et perverso usu theologiae ecclesiast. S. Blas. 1758. 5) De ratione exercitiorum scholast. praecip. disputationum in rebus fidei. Ib. 1758. 6) Demonstratio verae religionis et ecclesiae. Ib. 1760. 7) De legitima potestate ecclesiastica. Ib. 1761. 8) De communione potestatis eccles. inter pontificem et episcopos. Ib. 1761. 9) De christiana felicitate hujus vitae. Ib. 1762. 10) De radiis divinitatis in operibus naturae, providentiae, et gratiae. Ib. 1762. 11) De aequa morum censura. Ib. 1763. 12) De eo, quod est juris div. et eccles. in sacramentis, praes. confirmationis. Ib. 1764. 13) De selectu theol. circa effectus sacramentorum. Ib. 1764. 2 voll. 14) De peccato in spiritum s. acced. paraphrasis cum notis in epist. Pauli ad Hebr. Ib. 1764. 2 voll. 15) De dierum festorum numero minuendo, celebritate ampliando. Ib. 1765. 16) Codex diplomaticus epistolaris Rudolphi I. Rom. regis. Ib. 1772. fol. 17) De translatis Habsburgo-Austr. principum eorumque conjugum ex eccles. Basil. et monast. Koenigsveld. in monasterium S. Blasii. Ib. 1772. fol. 18) Iter Allemannicum, Italicum et Gallicum. Ib. 1773. (ins Teutsche übersetzt von J. L. K. Ulm. 1767). 19) De cantu et musica sacra a prima ecclesiae aetate usque ad praesens tempus. Ib. 1774. 2 voll. 4. 20) Vetus liturgia Allemannica. Ib. 1776. 3 partes in 2 voll. 4. 21) Monumenta veteris liturgiae Allem. Ib. 1777. 2 voll. 4. 22) Historia nigrae silvae ord. S. Benedicti coloniae. Ib. 1783. 3 voll. 4. 23) Scriptores ecclesiastici de musica sacra. Ib. 1784. 3 voll. 4. 24) De Rudolpho Suevico, comite de Rhinfelden. Ib. 1785. 25) Crypta San-Blasiana nova principum Austr. Ib. 1785. 4. 26) Ecclesia militans. Ib. 1789. 2 voll. 27) Nabuchodonosor somnians etc. prodromus eccles. milit. Ib. 1789. 28) Jansenisticarum contror. ex doctrina S. Augustini retractatio. Ib. 1791. 29) De sublimi in Evangelio Christi. Ib. 1793. 3 voll. 30) De periclitante hodierno ecclesiae statu, praes. in Gallia. 1793. [Frick.]

Gerecht, Gerechtigkeit sind Ausdrücke, welche bald einen ganz allgemeinen, bald einen engbegrenzten, particularen Begriff bezeichnen und daher nicht wohl unter eine Definition gebracht werden mögen. Der Ausdruck „gerecht" tritt das eine Mal als Bezeichnung des tugendhaften Mannes überhaupt auf, das andere Mal bezeichnet derselbe nur eine, dem Rechtsleben zugekehrte Seite seines tugendhaften Charakters. Das Gleiche gilt von dem Wort „Gerechtigkeit" als Gesammtausdruck sittlicher Vollkommenheit und als Bezeichnung einer speciellen Tugend. Diese wechselnde Erweiterung und Verengung der Begriffssphäre, wodurch sich die in Rede stehenden Ausdrücke bemerklich machen, wird ein Blick in ihre Geschichte veranschaulichen und erklären. Es ist bekannt, daß die griechische Moralphilosophie der Gerechtigkeit eine Stelle unter den sittlichen Stammtugenden einräumte, eine Stelle, die sie bis in unsere Tage herab unbestritten behauptete, obwohl mit wechselnder Bedeutung. Groß, allüberragend ist die Bedeutung, welche Plato ihr lieh, indem nach seiner Lehre sie es ist, die, schwebend über den übrigen Grundtugenden, alle Fäden des sittlichen Lebens zusammenfaßt zu einem harmonischen, gleichmäßig gestimmten Ganzen; sie ist die Ordnerin der Seele, und darum das Band und die Einheit der andern Tugenden. Aristoteles versetzt die Gerechtigkeit in die Mitte der socialen Tugenden, wo er ihr eine vermittelnde Rolle anweist. Im socialen Leben erscheint ein Conflict der Einzelinteressen unvermeidlich, und in Folge dessen treten vielfache Verwicklungen ein. Zur Schlichtung derselben ist eine höhere Allgemeinheit erforderlich, welche, über den Parteien stehend und von keinerlei Sonderinteressen befangen, die Ansprüche Aller mit gleichem Maße mißt. Diese höhere Allgemeinheit ist der Rechtsstandpunct, und diejenige Tugend, welche die Ansprüche Anderer nicht nach selbstsüchtigen Rücksichten, sondern nach allgemein gültigen Normen bestimmt, trägt den

Namen der Gerechtigkeit. In der stoischen Ethik finden wir die Gerechtigkeit mit dem Geschäfte betraut, einem Jeglichen das Seinige nach richtigem Verhältniß zuzutheilen. An die verkümmernde Auffassungsweise der Stoa lehnt sich die Bestimmung an, die Philo der Gerechtigkeit gab. Bei dem engen Zusammenhange, in welchem die Bildungsformationen der alten und neuen Welt zu einander stehen, wanderte die antike Begriffsbestimmung der Gerechtigkeit auch in das christliche Moralsystem herüber. Blieb hier im Allgemeinen ihre aristotelische Fassung unverändert, so erfuhr sie doch unter den Händen mancher christlicher Schriftsteller nicht unbedeutende Veränderungen. Nach der Lehre des hl. Ambrosius bezieht sich die Gerechtigkeit auf unser Verhältniß zur Mitwelt, auf das Leben der menschlichen Gemeinschaft. Die Gerechtigkeit ist nicht bloß negativ, sie beschränkt sich nicht darauf, nur Niemanden zu schädigen; sondern sie ist positiv, sie sucht und fördert auch das, was des Andern ist, sie geht über in Nächstenliebe, in der sie ihre Erfüllung hat. Bei dem hl. Augustin begegnen uns zweierlei Bestimmungen des fraglichen Begriffes: mit Zugrundlegung des Princips der Liebe bestimmt er die Cardinaltugend der Gerechtigkeit als diejenige Gestalt der Liebe, die nur dem Geliebten allein dient und deßhalb recht herrscht; in einer andern Auffassung der Cardinaltugenden beschränkt er die Gerechtigkeit auf die Unterstützung der Nothleidenden. Der hl. Thomas von Aquino bestimmt die Gerechtigkeit in formeller Hinsicht als diejenige Beschaffenheit des Geistes, vermöge welcher der Mensch dasjenige thut, was er in der betreffenden Sache thun soll; materiell faßt er sie als das ordnende Princip innerhalb der practischen Handlungsweisen. Der gewöhnlichen Schuldefinition zufolge ist die Gerechtigkeit diejenige Tugend, die Jedem das Seinige gibt, oder nach einer andern Version, der stete und beharrende Wille, Jedem sein Recht wiederfahren zu lassen — der Rechtswille. — Für diese particulare Gestalt der Gerechtigkeit fehlt es in der hl. Schrift nicht an Belegen; aber vorherrschend tritt sie in ihrer universalen Bedeutung auf, und zwar mit schärfster Betonung in den paulinischen Briefen. Der Apostel erblickt in der Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) die Spitze der sittlichen Vollkommenheit, und da er keine von der Religion losgerissene Moral kennt, zugleich den Gipfelpunct des religiösen Verhältnisses; ein Gerechter (δίκαιος) ist ihm derjenige, der durch vollkommene Gesetzeserfüllung im rechten Verhältniß zu Gott steht. In dieser Bestimmung spricht sich die höchste religiös-sittliche Idee aus, und es ist nur die Frage, ob sie auch in der Erscheinung der Menschheit sich wiederspiegelt. Diese Frage beantwortet die Erfahrung, die Geschichte, das menschliche Selbstbewußtsein mit einem traurigen Nein. Die gesammte Menschheit ist von der Höhe der Idee herabgesunken und besitzt nimmer die Kraft, sich wiederum zu ihr aufzuschwingen; alle Menschen sind Sünder, und ermangeln des Ruhmes vor Gott; Alle sind unter der Sünde, wie geschrieben steht: Keiner ist gerecht. Röm. 3, 9. 23. Unter solchen Umständen ist Einer, aus des Himmels Höhen stammend, in die Menschheit hereingetreten, und dieser Eine, der Gottmensch, hat sich als der sündlos Heilige und vollkommen Gerechte dargestellt. Durch lebendige Theilnahme an Christi Gerechtigkeit ist für Alle die Möglichkeit, die Kraft und Macht gegeben, gerecht zu werden. Die Gerechtigkeit ist für den gegenwärtigen Zustand der Menschheit wesentlich eine durch Christum, durch seine vollkommene Gerechtigkeit vermittelte, diese ist das belebende und tragende Princip des Gerechtwerdens des Einzelnen, des Rechtfertigungsprocesses (der justificatio). Den Verlauf dieses die objective Gerechtigkeit Christi aneignenden und in lebendigen Früchten ausprägenden Processes entwickelt der Artikel „Rechtfertigung." Aus dem Bisherigen erhellt, daß die paulinische δικαιοσύνη das Princip der Tugend selbst ist, also keine besondere, specielle Tugend; sie bezeichnet die principielle Eigenthümlichkeit des christlichen Lebensstandpunctes, des Standpunctes christlicher Tugend. Wie der alttestamentliche Standpunct der

Lebensanschauung den antiken überragt, so steht als das höhere Dritte das christliche Princip über beiden. Das im alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffe liegende religiöse Element, das dem antiken fehlt, begründet bereits eine neue, wesentlich höhere Auffassungsweise; die Gerechtigkeit erscheint als die rechte Stellung der Gesinnung und des Lebens zum theocratischen Reiche, zum Herrscherwillen Gottes. Diese Stellung konnte freilich zunächst nur eine äußerliche und unzureichende sein; es haftete an ihr der innere Zwiespalt, der aus dem Bewußtsein der Sünde und Schuld, aus dem Gefühle der moralischen Unmacht hervorgehen mußte, und erst mit der gottmenschlichen That der Versöhnung und dem Ausguß eines neuen Lebensgeistes verschwinden konnte. Was die hervorragende Stellung, die, wie wir sahen, die griechischen Philosophen der Gerechtigkeit verliehen, betrifft, so dankt sie dieselbe hauptsächlich ihrer Beziehung zum Staatsleben. Sowie dem Alterthume der Staat als die höchste Lebensform galt, so mußte ihm eine Tugend, die als unerläßliche Bedingung alles rechtlichen Zusammenlebens erscheint, eine überwiegende, vorherrschende Geltung erhalten. Diesen engen Standpunct hat aber das Christenthum durch die allumfassende Idee des Gottesreiches überwunden, was zur Folge hat, daß jener beschränkte Grundbegriff nimmer genügen kann; er sinkt zu einer untergeordneten Bestimmtheit herab, zu einer bestimmten Form des neuen, höheren Princips, das kein anderes ist, als das der Liebe. Das Reich Gottes ist aufgerichtet worden auf Erden durch die erlösende, heilige Gottesliebe, und das Menschliche ist zur Theilnahme am göttlichen Leben erhoben worden; also muß auch auf Seite des Menschen die gottgeweihte Liebe das Grundbestimmende und das in's göttliche Leben Ueberbildende sein. Diese universelle Bedeutung vindicirt der Apostel Paulus der Liebe auf's Bestimmteste, indem er sie als des Gesetzes Erfüllung, als das Band der Vollkommenheit und als Fülle und Inbegriff des sittlichen Lebens erklärt. 1 Cor. 13, 4—7. Coloss. 3, 14. Von dieser Anschauung aus begreift es sich, daß die Gerechtigkeit in der Liebe als eine besondere Bethätigungsform enthalten ist, was, wie wir oben gesehen, bereits der hl. Augustin klar zu Tage gelegt hat. — Nachdem wir in der bisherigen Auseinandersetzung die untergeordnete Stellung, die der Begriff der Gerechtigkeit im christlichen Moralsystem einnimmt, nachgewiesen, so erübrigt noch eine nähere Beleuchtung dieser Stellung selbst in ihrer sittlich-rechtlichen Gestalt, die, wenn wir den hl. Thomas von Aquino hören, eine dreigliedrige ist, je nachdem in der menschlichen Societät ein dreifaches Verhältniß gedacht werden kann, nämlich das Verhältniß des Theiles zum Ganzen, des Ganzen zum Theile, und eines Theiles zum andern. Daraus ergibt sich die Eintheilung der Gerechtigkeit in eine gesetzliche, distributive und commutative. Der allgemeine Begriff der hier in Rede stehenden Gerechtigkeit bestimmt sich als unwandelbare Aufrechthaltung der göttlich-menschlichen Rechtsordnung. Der ideelle Ausdruck dieser Ordnung ist das Gesetz, sowie der reale — die persönlichen Rechtsverhältnisse. Gilt es die Wahrung des Gesetzes, die Sorge, daß die Rechtsordnung von allen Gliedern der Societät anerkannt und als unverletzlich geachtet werde, so ist die Bethätigung der Gerechtigkeit als gesetzlicher an der Stelle, indem es Aufgabe der justitia legalis ist, den Theil zum Ganzen zu ordnen, die Einzelhandlung auf's Gemeinwohl zu richten. Dabei darf und soll sie aber nicht willkürlich verfahren, sondern in Uebereinstimmung mit dem Gesetze, das die Handlungen der Einzelnen in Einklang mit dem socialen Gesammtzweck zu bringen bestimmt ist. Was die distributive Gerechtigkeit anlangt, so besteht sie in der Rechtsgewährung, in der Ertheilung derjenigen rechtlichen Stellung, die die Einzelpersönlichkeit im socialen Ganzen einzunehmen hat. Erscheint die Societät als ein Organismus, so hat jedes Glied seine bestimmte Stellung und Lebensäußerung, wie sie durch die Idee des Ganzen gefordert ist, zu beanspruchen, und diese ihm einzuräumen und zu gestatten, ist von Seite des Ganzen eben so nothwendig, als von Seite des Gliedes

es nothwendig ist, sich dem Gesetze und dessen Bestimmungen zu fügen. Ohne persönliche Berechtigung und Freiheit, ohne Entäußerung des Ganzen an die Theile zur relativen Verselbstständigung derselben ist kein kräftiges, organisch-lebendiges Socialsystem möglich, sowie andererseits die Freiheit und das Recht der Person von der Heilighaltung des, jegliche individuelle Willkür ausschließenden Gesetzes abhängig erscheinen. Sucht die Gerechtigkeit in den beiden genannten Formen die Wechselströmung zwischen dem Ganzen und den Theilen nach Maßgabe der Rechtsordnung zu wahren und zu erhalten, so bezieht sich die dritte Form — die commutative Gerechtigkeit — auf der gleichen Grundlage auf die Wechselbeziehung der Socialglieder unter sich, auf ihren gegenseitigen, meistens durch Sachen vermittelten Verkehr und die darin begründeten Vertragsverhältnisse. In allen diesen Formen äußert sich die Gerechtigkeit zunächst wahrend und schirmend, und zwar schützt sie das objective Gesetz und die subjective Berechtigung, diese beiden wesentlichen Factoren des Rechtslebens, in gleicher Weise, keinen auf Kosten des andern, die Person nicht dem Gesetze, und das Gesetz nicht der Person opfernd, also nicht verfahrend nach dem Fiat justitia, pereat mundus, noch nach dem Probstischen Fiat mundus, pereat justitia, was ein Selbstmord wäre (Probst, katholische Moraltheologie I. 786), sondern zufolge ihrer durchgreifend conservativen Natur die Lebendigkeit der Person und deren eigenthümliche Verhältnisse mit dem auch diesen Rechnung tragenden Geiste des Gesetzes vermittelnd und ausgleichend (Fiat justitia *et* vivat mundus). Die Gerechtigkeit kennt allerdings kein Ansehen der Person, was aber nicht hindert, daß sie die Person ansieht, ihre eigenthümlichen Verhältnisse würdigt und mit auf die Wagschale legt. Starre, den Buchstaben des Gesetzes urgirende Gerechtigkeit schlägt in ihr Gegentheil um und bewahrheitet den bekannten juridischen Satz: Summum jus summa injuria. Ihre scharfe Spitze kehrt die Gerechtigkeit erst da heraus, wo ihr ein der Rechtsordnung widerstrebender, sie störender und verletzender Wille entgegentritt; hier offenbart sie sich als Nemesis, als Strafgerechtigkeit, die den rechtswidrigen Willen bricht, ihn durch moralische oder physische Gewalt zur äußern Erfüllung der obliegenden Rechtspflicht zwingt, und die verbrecherische That als sühnende Strafe auf sein Haupt zurückkehren läßt. Man spricht auch von einer lohnenden Gerechtigkeit als der andern Seite der vergeltenden Gerechtigkeit, was bezüglich der stricten Rechtspflichten nicht angeht. Oder soll die Staatsbehörde den Bürger, der schuldigerweise seine Steuern zahlt, dafür eigens belohnen? Der Lohn, den jene spendet und dieser erwartet, kann kein anderer sein, als der Rechtsschutz. Anders ist es mit besonderen Verdiensten, die der Einzelne um das Ganze sich erwirbt; diese anzuerkennen, sie durch angemessene Auszeichnung und erhöhte Achtung ihres Trägers zu lohnen, verlangt die Billigkeit, die strenge Gerechtigkeit nur dann, wenn für diesen Fall ein bestimmter Lohn gesetzlich ausgesprochen ist. Ein vollständig durchgeführtes Vergeltungssystem treffen wir bei den Atheniensern, die den gesetzlichen Strafbestimmungen öffentliche Belohnungen zur Seite gehen ließen, Schwert und Sporn, Abschreckung und Ermunterung paarend. Literatur: Leonard. Less, Lib. IV. de justitia et jure ceterisque virtutibus cardinalibus. Lugd. 1630. Jo. de Dicastillo, Lib. II. de justitia et jure ceterisque virtutibus cardinalibus. Antv. 1641. Dominic. a Soto, Lib. VII. de justitia et jure. Ven. 1600. Ludv. Molina, Opus de jure et justitia. Mogunt. 1603. Ferd. Rebellus, Opus de obligationibus justitiae. Lugd. 1608. Auch ist hieher zu zählen: Fr. Suarez, Tractatus de legibus. Lugd. 1613. (Opp. T. XI). [Fuchs.]

Gerechtigkeit Gottes, s. Gott.

Gerechtigkeit und **Heiligkeit des Menschen**, ursprüngliche, Justitia originalis oder Justitia et Sanctitas primi hominis ante lapsum. — Die Kirche lehrt, der erste Mensch sei vor dem Falle heilig und gerecht gewesen; und diese Gerechtigkeit und Heiligkeit nennt man ursprüngliche im Gegensatze zu derjenigen,

welche wir in Christo und durch ihn haben — ein Gegensatz, der dadurch entstanden ist, daß jene Gerechtigkeit des ersten Menschen durch die Sünde verloren gegangen und dann durch Christum wieder erworben, wieder hergestellt worden ist. Die Kirchenlehre ist vom Concilium zu Trient kurz dahin ausgesprochen worden: Adam sei in Heiligkeit und Gerechtigkeit eingesetzt (damit begabt) worden; auch: er habe Heiligkeit und Gerechtigkeit von Gott empfangen (constitutum fuisse in sanctitate et justitia, accepisse a Deo sanctitatem et justitiam. Sess. V. c. 1 und 2). An diese dogmatische Bestimmung knüpfen sich sogleich zwei Fragen: 1) worin bestehen oder bestanden die Heiligkeit und Gerechtigkeit, wovon die Rede ist? 2) wie kamen sie dem Adam zu? Auf die erste Frage antwortet das Concilium am angeführten Orte nicht; nur so viel gibt es zu verstehen, es sei mit der Heiligkeit und Gerechtigkeit nicht nur Vollkommenheit des Natürlichen, sondern auch das Wohlgefallen Gottes verbunden gewesen; auf die zweite dagegen ist ihm die bestimmte Antwort zu entnehmen: Gerechtigkeit und Heiligkeit gehören nicht so zu dem Wesen des Menschen, daß sie mit der Erschaffung des letztern schon, unmittelbar, mitgesetzt wären. War also Adam gerecht und heilig, so war er es nicht weil und inwiefern er überhaupt war, als diese bestimmte Creatur war und lebte, sondern weil Gott ihm zu dem Sein und Dasein noch das Gerecht- und Heilig-Sein als besondere Gabe verliehen hatte. Diese Antwort entnehmen wir dem Concilium, denn indem dasselbe als Folge der Sünde bezeichnet 1) Verlust der Heiligkeit und Gerechtigkeit (und in Folge davon des Wohlgefallens Gottes), und 2) Verderbniß des ganzen Adam, nach Leib und Seele, insbesondere Schwächung und Verkehrung des Willens (vgl. S. VI. cap. 1), so unterscheidet es genau Zweierlei an Adam: Etwas was verloren gehen, und Etwas was nur verschlimmert werden konnte, und als Letzteres erscheint deutlich das Wesen des Menschen, das was dem Menschen als diesem Seienden wesentlich zukommt, ohne welches der Mensch nicht Mensch wäre; folglich kann unter Ersterem nichts Anderes verstanden sein, als Etwas, was zu dem Wesen des Menschen von Außen hinzukommt und mit dessen Wegnahme mithin der Mensch nicht aufhört, Mensch zu sein. Somit ist vom Concil die Heiligkeit und Gerechtigkeit des Adam als eine besondere Gnadengabe erklärt, welche dem schon geschaffenen, schon daseienden Adam verliehen und folglich dem Wesen des Adam als Menschen gleichsam beigegeben worden (donum superadditum). Daß dem wirklich so sei, wird zum Ueberflusse bestätigt 1) schon durch den Ausdruck constitutus (in qua sc. sanctitate constitus fuerat). Hieße es creatus oder conditus (wie es im ersten Entwurfe des Decretes geheißen hatte), so wäre Mißverständniß möglich, durch den Ausdruck constitutus aber ist solches abgeschnitten; 2) durch die Geschichte der Verhandlungen über unseren Gegenstand (Pallavic. H. C. T. Lib. VII. cap. 9), und 3) durch den Catechismus romanus. Dieser spricht sich folgendermaßen aus: „zuletzt hat Gott den Leib des Menschen aus Erdenlehm in der Art und Weise gebildet, daß derselbe dem Tode und den Leiden, zwar nicht aus eigener Kraft," aber durch göttliche Gnade, nicht unterworfen war. Was aber die Seele betrifft, so schuf er ihn (sc. den Menschen) nach seinem Bilde und zu seiner Aehnlichkeit und gab ihm freien Willen; mäßigte überdieß die Gemüthsbewegungen und Begierden so in ihm (dem Menschen), daß sie jederzeit der Herrschaft der Vernunft gehorchten. Darauf fügte er die wunderbare Gabe der ursprünglichen Gerechtigkeit hinzu, und ordnete endlich an, daß der Mensch die übrigen lebendigen Geschöpfe auf Erden beherrsche (P. I. c. 2. qu. 19). Hier ist mit der wünschenswerthesten Klarheit und Entschiedenheit die ursprüngliche Gerechtigkeit als etwas zur Natur des Menschen oder zum Wesen des Menschen als solchen Hinzugekommenes, mithin als etwas Uebernatürliches bezeichnet. Aber worin dieselbe bestanden habe, ist gleichfalls nicht gesagt; und diese Frage drängt sich gerade an diesem Orte um so mehr auf, da ausdrücklich Etwas ausgeschlossen ist,

was man geneigt sein könnte als Moment der Gerechtigkeit zu betrachten, wir meinen die Herrschaft der Vernunft im Menschen, des Höhern über das Niedrigere. Von jeher wurde die persönlich-sittliche Gerechtigkeit (= Tugend), analog der socialen und politischen, darein verlegt, daß jeder Theil des Menschen das Seinige thue, dasjenige verrichte, was ihm nach Stellung und Vermögen zukomme (vgl. Plato Republ. IV. p. 441 f., womit im Wesentlichen die Eth. Nic., wie groß auch die Differenz zu sein scheint, übereinstimmt), daß also der Körper von der Seele, und die niedrigeren Seelenkräfte von der höchsten, von der Vernunft geleitet werden und diese selbst Gott gehorche. In dieser dreifachen Unterwerfung haben denn auch die Theologen die Gerechtigkeit des ersten Menschen erblickt (vgl. S. Thom. S. I. qu. 95. art. 1). Ohne Zweifel will der römische Katechismus diesem nicht widersprechen. Aber während die meisten Theologen (nach dem Vorgang des Albert. Magnus, Thomas und in späterer Zeit des Bellarmin) alle drei Unterwerfungen als übernatürliche Gerechtigkeit (als Gnadengabe) betrachteten, erblickten Andere, und, wie wir sehen, auch die Verfasser des römischen Katechismus, eine solche nur in der letzten, in den beiden ersten dagegen eine natürliche Gerechtigkeit. Indem wir die Frage, ob und wie diese beiden Ansichten zusammenstimmen, vorläufig bei Seite lassen und nur bemerken, daß sie sich in Wahrheit nicht widersprechen: so haben wir also, dem römischen Katechismus folgend, den Satz: inwiefern Adam durch Unterordnung des Körpers unter den Geist, und der Gemüthsbewegungen, Begehrungen &c. unter die Vernunft gerecht war, ist seine Gerechtigkeit als natürliche, als Aeußerung des rein menschlichen Wesens, inwiefern er aber noch weiter durch Unterordnung der Vernunft unter Gott gerecht war, ist seine Gerechtigkeit als übernatürliche zu betrachten, aus dem rein menschlichen Wesen nicht zu erklären und folglich auf besondere Gnade Gottes zurückzuführen. Indessen haben wir hiemit eine noch unvollkommene Vorstellung von der Gerechtigkeit. Fassen wir dieß ins Auge, daß die Ordnung in der Welt, die Stellung der einzelnen Dinge, die derselben entsprechende Beschaffenheit und Kraft eines jeden, das Verhältniß derselben zu einander und zum Ganzen von Gott gesetzt und mithin Ausdruck des göttlichen Willens ist: so erscheint alles Handeln des Menschen, welches nach dem Vorigen als Rechthandeln oder als Gerechtigkeit zu bezeichnen ist, nämlich die Haltung und Bewahrung der gesetzten rechten Ordnung in sich selbst und in den Andern und gegen dasselbe, als Beachtung und Vollbringung des göttlichen Willens; und dieß wäre somit der bezeichnendste Ausdruck für die menschliche Gerechtigkeit. Zunächst ist hiernach klar, daß Heiligkeit dasselbe bezeichne wie Gerechtigkeit und umgekehrt. Man kann zwar unterscheiden, etwa so, daß man die innere Uebereinstimmung des menschlichen Willens oder die Uebereinstimmung des menschlichen Willens an sich mit dem göttlichen Willen Heiligkeit, die äußere dagegen, wornach der Mensch den im Einzelnen ausgesprochenen göttlichen Willen respectirt und nicht verletzt, Gerechtigkeit nennt: aber da, wie leicht zu sehen, zwischen der so beschaffenen Gerechtigkeit und Heiligkeit ein Wechselverhältniß der Art besteht, daß mit der einen auch die andere, wenn auch nicht immer vollkommen gegeben ist: so kann man die eine für die andere, und jede für alle beide nennen; wie denn auch, insbesondere im römischen Katechismus, geschieht. Beiben wir demgemäß bei dem Ausdrucke Gerechtigkeit stehen, so kann dieselbe auf unendlich mannigfache Art zu Tage treten; im Allgemeinen aber erscheint sie, nach dem so eben Bemerkten, auf zwei Stufen: 1) als Respectirung (a. Nichtverletzung, b. Vollführung) des göttlichen Willens in Einzelnen; 2) als Uebereinstimmung des menschlichen Willens mit dem göttlichen an sich, so daß letzterer in ersterem widerscheint und ebendeßhalb ein Gegenstand der Liebe des Menschen ist. Ist aber so der Mensch in Harmonie mit Gott, so ist er — anders läßt es sich nicht denken — ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens und berechtigt, dessen sich zu freuen, Seligkeit

in Gott zu hoffen. Dieß ist es, was das Tridentinum andeutet oder vielmehr geradezu erklärt, indem es lehrt, mit dem durch die Sünde herbeigeführten Verlust der Heiligkeit und Gerechtigkeit habe sich Adam den Zorn und Unwillen Gottes zugezogen (incurrisse iram et indignationem Dei), in Folge dessen er dem Tod verfallen, in die Gewalt des Teufels gerathen sei u. s. w. — Nach dieser Ausführung hat es keine Schwierigkeit, zu sehen, es sei richtig, was oben bemerkt worden, daß nämlich die Theologen einander nicht widersprechen, wenn die Einen die ganze Gerechtigkeit des Adam als übernatürliche begreifen, die Andern dagegen einen Theil derselben als Etwas bezeichnen, was dem menschlichen Wesen als solchem entspreche und deßhalb als etwas Natürliches erscheine. Darüber, daß die Vollendung dieser Gerechtigkeit (die Gerechtigkeit auf zweiter Stufe) mit der daran geknüpften Gottgefälligkeit als Gnadengabe, zum Wesen des Menschen hinzugekommen zu betrachten sei, ist unter den Theologen keine Differenz. Ist aber die Gerechtigkeit auf dieser Stufe ein Werk der göttlichen Gnade, dann die ganze Gerechtigkeit, denn offenbar vermag nur Derjenige im Einzelnen und bis zum Kleinsten hinunter gerecht zu sein, den göttlichen Willen zu vollführen, dessen Wille an sich mit dem göttlichen zusammenstimmt, der den göttlichen Willen an sich zu dem seinigen gemacht hat. Da nun Letzteres ohne Gnade schlechterdings nicht möglich ist, so erscheint auch Ersteres als Werk der Gnade. So hat Thomas a. a. O. richtig argumentirt. Andererseits aber ist die Beherrschung des Körpers durch den Geist und der Gemüthsbewegungen und Triebe durch die Vernunft dem Wesen des Menschen so entsprechend, daß man an sich die Uebung dieser sozusagen unteren Gerechtigkeit als natürlich-menschliche Function bezeichnen muß, wie von den Verfassern des römischen Katechismus geschieht. Demnach widersprechen in der That die beiden genannten Parteien einander nicht, sondern sagen Dasselbe, nur von unterschiedenen Gesichtspuncten aus angesehen. Die Einen stellen nicht in Abrede, daß die als natürlich-menschlich bezeichnete Gerechtigkeit des Adam doch principaliter göttliches Werk sei, und die Andern verkennen nicht, daß die als Gnadengabe oder göttliches Werk bezeichnete Gerechtigkeit, nicht nur auf der niedern sondern auch auf der höhern Stufe, zugleich als Eigenthum und Werk des Menschen insofern zu betrachten sei, als sie der menschlichen Natur entspreche, dieselbe vollende, und zwar, eben deßhalb, nicht ohne Betheiligung des Menschen selbst. Sehen wir daher von der besprochenen Differenz ab, so haben wir den Satz: Adam war gerecht, achtete und bewahrte die von Gott gesetzte Ordnung wie in sich selbst, so im Creatürlichen überhaupt, stimmte mit dem göttlichen Willen dermaßen überein, daß ihm derselbe wie sein eigener Wille galt, war in Folge hievon Gott angenehm, und in weiterer Folge der Seligkeit in Gott versichert; und diese Gerechtigkeit war, obgleich dem Wesen des Menschen entsprechend und des Adam Eigenthum, nicht etwas Natürliches, sondern zur Natur als solcher Hinzugekommenes, eine übernatürliche Gabe, eine Gnade Gottes. — Man pflegt an diesem Orte die Frage aufzuwerfen, wie lange sich Adam in diesem Stand der Gnade und der damit verknüpften Vollkommenheit befunden habe. Die Kirche hat Nichts darüber gelehrt; und die Frage ist eine müßige. So viel ist gewiß, daß zwischen der Schöpfung, resp. dem von Gott erlassenen Verbote und der Sünde ein Zeitraum liegt; und in diesen Zeitraum, gleichviel ob kurz oder lang, fällt die bezeichnete Gerechtigkeit des Adam. Dagegen ist die Gnade näher zu bezeichnen, welche die fragliche Gerechtigkeit in Adam wirkte. Wenn, wie bereits angegeben, das Tridentinum lehrt, in Folge der Sünde habe sich Adam den Unwillen Gottes und Strafe zugezogen, so ist klar, derselbe Adam sei vor der Sünde Gott angenehm gewesen. Folglich war die Gnade, die ihm zu Theil geworden, fürs Erste jene Gnade, welche von den Theologen gratia gratum faciens, auch gratia habitualis genannt wird, eine Gnade, welche den Menschen so beschaffen macht, daß derselbe ein Gegenstand des gött-

lichen Wohlgefallens sei. In der christlichen Heilsöconomie wird dieselbe Gnade auch schlechthin justificans und sanctificans genannt, weil sie hier dadurch bedingt ist, daß uns Gott zuvor aus Sündern und Unheiligen gerecht und heilig macht. Sieht man von Letzterm ab, so kann es keinen Anstand haben, diese Bezeichnung auf die dem Adam zu Theil gewordene Gnade überzutragen. Indessen gerade inwiefern die Gnade in Adam Gerechtigkeit und Heiligkeit wirkte, indem, wie wir gleichfalls schon gesehen, Gott es ist, der seinen Willen in Jenem zu Ausdruck und Geltung brachte, sagen die Theologen, Adam sei zweitens auch der gratia actualis theilhaftig gewesen, d. h. derjenigen Gnade, welche in dem Menschen und durch denselben in bestimmter Weise das Gute, sei es schaffend, sei es erhaltend und vollendend, wirkt. Hierüber liegt außer dem, was dem Tridentinum und dem römischen Katechismus zu entnehmen ist, eine ausdrückliche kirchliche Erklärung vor. Das zweite Concil von Orange nämlich (vom J. 529) erklärt, es sei nur durch die Gnade Gottes, daß der Mensch als solcher im Stande sei, das empfangene Heil zu erhalten (can. 19). Hat nun Adam das empfangene Heil (salutem quam accepit) erhalten — und er hat es, wenn auch auf kurze Zeit, — so war er hiernach der bezeichneten sogenannten gratia actualis theilhaftig. In Betreff derselben können aber freilich noch weitere Fragen entstehen: in welcher bestimmten Weise sie gewirkt habe, namentlich: ob in der gleichen oder in anderer Weise, als in den durch Christum zu rechtfertigenden Menschen. Daß in anderer Weise, leuchtet ein, wenn man bedenkt, daß bei Letztern fürs Erste die vorhandene Sünde zu tilgen, und sodann fortwährende Hilfe gegen das dem Geiste widerstrebende Fleisch zu leisten sei, was bei Adam nicht der Fall gewesen; und man wird dem hl. Augustinus beistimmen, wenn er sagt, dem Adam sei jene Gnade verliehen gewesen, welche das Können gibt, und ohne welche er (wie der Mensch überhaupt) nicht im Stande gewesen wäre, im Guten zu verharren (adjutorium sine quo non posset perseverare), in Christo dagegen sei (wenigstens den Prädestinirten) jene Gnade verliehen, welche nicht nur das Können, sondern auch das Wollen gibt (adjutorium quo sc. fit ut velimus). (De corrept. et grat. c. 11, [29] sq. „Quid ergo Adam non habuit Dei gratiam? Imo vero habuit magnam, sed disparem..... Haec est prima gratia quae data est primo Adam, sed haec potentior est in secundo Adam. Prima est enim qua fit, ut homo habeat justitiam si velit; secunda ergo plus potest, qua etiam fit, ut velit et tantum velit tantoque ardore diligat, ut carnis voluntatem contraria concupiscentem voluntate spiritus vincat.... Ille sc. Adam non opus habebat eo adjutorio, quod implorant isti, cum dicunt: Video aliam legem in membris meis etc.“). Kurz, Adam hatte nicht die gratia efficax, sondern die gratia sufficiens (l. c. Istam gratiam non habuit homo primus, qua nunquam vellet esse malus; sed sane habuit, in quam si permanere vellet, nunquam malus esset, et sine qua etiam cum libero arbitrio bonus esse non posset, sed eam tamen per liberum arbitrium deserere posset.... Tale quippe erat adjutorium, quod desereret cum vellet, et in quo permaneret, si vellet, non quo fieret ut vellet. vgl. u. a. Epist. Hilar. inter Augustin. 226.). Diese ausreichende Gnade wiederum wird mit demselben Augustinus gegen Petavius, Voß, Tournely u. A. gefaßt werden müssen, nicht als Erleuchtung bloß des Verstandes oder der Vernunft, illuminatio intellectus, sondern auch als Bestimmung des Willens für das Gute, inclinatio voluntatis ad bonum. (Aug. l. c. Tunc ergo dederat homini Deus bonam voluntatem; in illa quippe eum fecerat, qui fecerat rectum). Indessen kommt doch allen diesen Fragen, welche auf nähere Bestimmungen bis ins Einzelne gehen, wesentliche und entscheidende Bedeutung nicht zu; und wir können uns vollkommen begnügen mit den angeführten kirchlich-dogmatischen Erklärungen. — Um was es aber sofort sich handelt, ist die Rechtfertigung der ganzen katholischen Lehre, wie sie im Bisherigen vorgetragen worden. — Es stehen der katholischen Lehre drei Meinungen feindlich gegenüber: 1) die Meinung

Derjenigen, welche mit den Pelagianern dafür halten, Adam sei in demselben Zustande erschaffen worden und habe sich in demselben Zustande, vor der Sünde, befunden, in welchem gegenwärtig die Menschen geboren werden, es sei somit der Urzustand des Menschen von dem natürlichen Zustand aller Menschen nicht unterschieden (Aug. Ep. 186 [106] ad Paul. vgl. de Haeres. c. 88); 2) Derjenigen, welche mit den lutherischen, calvinischen und zwinglischen Protestanten den Zustand des Adam vor der Sünde zwar von demjenigen unterscheiden, worin gegenwärtig die Menschen geboren werden, und ebenso beschreiben, wie von uns geschieht, dagegen aber behaupten, es sei ein rein natürlicher Zustand, es sei jene Gerechtigkeit etwas dem Menschen als solchem Zukommendes gewesen (Bellarm. de grat. pr. hom. c. 1); 3) Derjenigen, welche mit Bajus und den Jansenisten in dem Urzustande zwar ein Natürliches und Uebernatürliches (humanae naturae sublimatio et exaltatio) unterscheiden, aber Letzteres als etwas Schuldiges (integritati primae conditionis debitum) begreifen und daher behaupten, es sei nicht übernatürlich, sondern natürlich, und die Gerechtigkeit des Adam nicht Gnade, sondern Verdienst zu nennen (Prop. Baian. damn. a Pio V. prop. 21 und 7). — Es fragt sich, ob diese Meinungen oder eine derselben, oder vielmehr die katholische Lehre historisch begründet sei. Daß die vorgetragene katholische Lehre von jeher Kirchenlehre gewesen sei, mag schon Dem entnommen werden, was im Vorigen von Augustinus beigebracht ist. Dasselbe Zeugniß liefern die übrigen Väter, wo sie auf diesen Gegenstand zu sprechen kommen, bis zu den ältesten hinauf (wie bei Bellarmin de gratia primi hominis zu sehen ist). Es ist auch den Gegnern nie eingefallen, das kirchliche Alterthum für sich in Anspruch zu nehmen. Der Apostel Paulus schreibt Ephes. 4, 23. 24.: „erneuert euch im Geiste euers Gemüthes und ziehet den neuen Menschen an, der nach Gott geschaffen ist in Gerechtigkeit und wahrhafter Heiligkeit.“ An einem andern Orte drückt er denselben Gedanken so aus: „ziehet den neuen Menschen an, der da erneuert wird zur Erkenntniß nach dem Ebenbilde dessen, der ihn erschaffen hat“, d. h. damit in euch das Ebenbild Gottes wieder erkannt werde. Col. 3, 10. Vergleichen wir diese beiden Stellen mit einander, so sehen wir, Gerechtigkeit und Heiligkeit des Menschen sind Dasselbe, als das im Menschen ausgeprägte und sichtbare Ebenbild Gottes. Jene aber sind, wie der Apostel auf jeder Seite seiner Briefe versichert, Product der Gnade Gottes. Folglich auch das Ausgeprägtsein des Ebenbildes Gottes in dem Menschen. In Letzterm aber ist die Beschaffenheit Adams vor der Sünde in der Genesis bezeichnet, da gesagt ist, Gott habe den Menschen nach seinem Bild und seiner Aehnlichkeit, imago et similitudo, geschaffen, was sicherlich nicht anders zu verstehen ist, als wie es von jeher verstanden worden, daß nämlich in der unter des Menschen Mitwirkung geschaffenen similitudo die imago zum Ausdruck, zum Vorschein komme. Folglich bezeichnet der Apostel Paulus den Urzustand des Menschen nicht nur als Gerechtigkeit und Heiligkeit, sondern auch, mit unverkennbarer Hindeutung auf die Erzählung der Genesis, als Gnadenzustand. Wobei nur, um dem Mißverständniß vorzubeugen, als ob der Apostel jene ursprüngliche Gerechtigkeit ausschließlich als Werk Gottes, als bloße Gnade betrachtet habe, darauf hinzuweisen ist, daß er den Verlust derselben auf den freien Willen Adams, auf dessen Ungehorsam zurückführt (Röm. 5, 18. 19); womit von selbst an der Erhaltung derselben dem Adam ein thätiger Antheil vindicirt ist. All' dieses stimmt genau zur Erzählung der Genesis. Nachdem Gott die Menschen erschaffen, segnete er sie, damit sie in eigener Kraft sich fortpflanzen, und übergab ihnen die ganze Erde, damit sie in freier Macht über dieselbe herrschen und verfügen (Gen. 1, 28. 29; vgl. 2, 15. 19. 20.); aber gerade weil es von Gott ist, daß sie, und zwar mit bestimmter Erklärung von Seite Gottes, jene Kraft und diese Macht empfingen, so mußten sie das Bewußtsein haben, es sei, was sie wirken und schaffen, zwar ihre eigene That, aber wie im Auftrag,

so in der Kraft Gottes verrichtet, so daß in all' ihrem Werke doch letzlich der Wille Gottes vollführt werde. Dieses Bewußtsein mußte sich vollenden in Folge eines Verbotes, welches offenbar keinen andern Zweck hatte, als die Offenbarung, der Wille Gottes als solcher sei absolutes Gesetz für den Menschen (Gen. 2, 17). Hat Adam den Willen Gottes als absolutes Gesetz, Gott selbst als Schöpfer erkannt, von welchem Sein, Dasein, Kraft und Fähigkeit, dann mußte ihm Alles, was er dem vorgezeichneten Gesetze gemäß vollbrachte, als das Werk zweier Factoren, Gottes und seiner selbst, oder seiner selbst durch Gott, in göttlicher Kraft, erscheinen; so daß, wenn er Glück und Freude von seinem Handeln genoß, er dieses zwar als Folge seines Werkes, nicht aber als Verdienst, sondern als Gnade zu betrachten hatte. Genau so erscheint denn auch der selige Aufenthalt im Paradiese, die Leidenlosigkeit und Unsterblichkeit. Daß Adam das richtige Bewußtsein hierüber gehabt habe, beweist die Antwort, welche Eva der Schlange bei dem ersten Andrang der Versuchung gab (Gen. 3, 2. 3). — Findet hiernach die katholische Lehre vollständige Bestätigung in der hl. Schrift, so daß die obengenannten Gegner derselben an letzterer keine Stütze, auch nicht scheinbar, haben, so fragt es sich, wodurch sie wohl bestimmt worden seien, die alte katholische Lehre zu verlassen. Erstens die Pelagianer durch ein Vorurtheil, durch das Befangensein in einem Irrthum, welcher den hier besprochenen als nothwendige Consequenz nach sich zog. Pelagius ging nämlich von dem Gedanken als seiner Grundanschauung aus, es gebe keine Gnade; nicht außerordentliche göttliche Kraft, sondern Lehre und Beispiel sei es, was in Christo wirke, und folglich sei es nicht durch Gnade, sondern durch unsere eigene Kraft, daß wir gerechtfertigt werden und gerecht seien. Hievon kann der Grund nur darin liegen, daß wir uns selbst, so wie wir gegenwärtig sind, genügen. Ist aber dieß der Fall, dann läßt sich nicht absehen, warum wir je, durch außerordentliche Anordnung Gottes, uns in einem andern Zustand sollten befunden haben, warum wir je anders, besser sollten beschaffen gewesen sein. So ist bei der Voraussetzung, wovon Pelagius ausgeht, die Annahme eines Urstandes im Sinne der Kirchenlehre unmöglich. Worauf es also ankäme, wäre eine Prüfung jener Voraussetzung. Dessen sind wir aber, wenn es sich um die Frage handelt, ob Pelagius dem Christenthume widerspreche, überhoben; es wird Niemand geben, der nicht überzeugt wäre, die pelagianische Lehre habe mit der christlichen Nichts gemein. Wer nicht unbedingt das Wirken der Gnade als absolut bestimmender Liebe Gottes annimmt, der hat keinen Anspruch darauf, als Christ zu gelten, wie viel er auch im Einzelnen sich vom Christenthume aneignen möge. Wenn man aber die Pelagianer (wozu, um dieß nebenbei zu bemerken, alle sogenannten Rationalisten gehören) auf das physische und moralische Verderbniß des Menschen mit dem Bemerken hinweist, in solcher Beschaffenheit habe doch wohl der Mensch nicht aus der Hand Gottes hervorgehen können: so ist damit nicht viel ausgerichtet, denn Jene können das Gesagte zugeben, ohne darum zu der Einsicht genöthigt zu sein, der ursprüngliche Zustand des Menschen sei ein von Gott gewirkter, ein Gnadenzustand gewesen. Denn wenn auch gegenwärtig nicht Alles in der Ordnung ist, so kann ja dieses von einer einfachen Störung des natürlichen Lebens und der natürlichen Verhältnisse herkommen, einer Störung, die, vom freien Willen des Menschen ausgegangen, zunächst Sache eines jeden Einzelnen ist, dann aber durch Nachahmung und Angewöhnung nach und nach Gemeingut Aller werden konnte, die aber auch, eben deßhalb, durch den Menschen selber aufgehoben werden kann; so daß also, wie eine göttliche Gnade in Christo, so auch ein Urstand im Sinne der katholischen Lehre nicht angenommen zu werden braucht. Etwas mehr Erfolg scheint man von der Behauptung erwarten zu dürfen, der Mensch als solcher befinde sich, wenn er sich selbst überlassen bleibe, nothwendig in Streit und Zwietracht, in dem Kampf entgegengesetzter Elemente, denn Natur und Geist, deren Einheit der Mensch sei,

streben auseinander, bestimmen sich nach entgegengesetzten Richtungen und können also nicht ohne gegenseitige Anfeindung und Beeinträchtigung so beisammen sein, wie sie in dem Menschen oder als Mensch beisammen seien. Allein fürs Erste dürfte diese Behauptung schwer zu beweisen sein, und fürs Zweite müßte, wenn etwa dieser Beweis gelungen wäre, noch der weitere geführt werden, daß es so nicht recht sei. Die Gegner können geltend machen, der Kampf zwischen Geist und Fleisch, der Streit dieser entgegengesetzten Interessen, sei gerade das Rechte, gerade darin bestehe das Leben, des Lebens Werth und Schönheit. Davon aber auch abgesehen, so habe einmal Gott den Menschen als die Einheit von Natur und Geist geschaffen und damit, wie man zugeben könne oder wolle, den Streit gesetzt; und man sehe nun nicht ein, warum er mit einer zweiten That, mit der Gnade, dazwischen treten solle. Hätte er jenen Streit nicht gewollt, so würde er auf dessen Fernehaltung schon bei der Erschaffung des Menschen bedacht gewesen sein. Das ist der Irrthum der Pelagianer und aller derer, welche ebenso denken wie sie, daß sie eine Natürlichkeit statuiren, dergleichen es überall nicht gibt. Inwiefern die Creatur das Nichtgottseiende ist, ist sie gar nicht, denn Gott ist der allein Seiende und außer ihm ist Nichts. Aber gerade als Nichtgottseiendes ist die Creatur; nicht Gott und nicht Erscheinungsform des Göttlichen, kurz: schlechthin Nicht-Gott zu sein ist ihr Wesen, ihr eigenthümliches Sein. Wenn sie also ist, so ist sie, weil sie Sein von Gott empfangen hat, weil sie durch Gott ist. Folglich ist die Creatur das durch Gott seiende Nichtgottseiende. Beides zusammen und ineinander, Sein und Nichtsein, ist die volle Wirklichkeit der Creatur, d. h. die Creatur ist dieß, zu sein inwiefern sie Nichtseiendes (Nicht-Gott) ist, und nicht zu sein inwiefern sie Seiendes (Göttliches) ist. Folglich erscheinen in der Creatur zwei Elemente, welche zwar in einander und absolut unzertrennlich, aber ebenso auch genau zu unterscheiden und wirklich unterschieden sind. In der Natur erscheinen sie als Einzelnes und Allgemeines, als Zufälliges und ewiges und ewig gleiches Naturgesetz, im Geist als Selbstbestimmung und ewiges Bestimmtsein, als Freiheit und Gnade u. dgl. Hier wie dort ist Jenes ohne dieses nicht. Die Pelagianer, indem sie den Menschen je ohne Gott, die Freiheit so für sich seiend denken, daß sie dieselbe nicht auf absolutem Bestimmtsein als dem ewigen Grunde ruhend erblicken, heben die Creatürlichkeit und damit das Wesen des Menschen auf und irren genau so, wie Derjenige, welcher in der Natur ein Einzelnes ohne das in ihm seiende Allgemeine erfassen und als Wirklichseiendes begreifen wollte. Wird uns hier eingeworfen, daß man ja nach solcher Auffassung der Sache behaupten müßte, der Mensch habe nach Verlust der ursprünglichen Gnade aufhören müssen zu existiren: so müssen wir die Richtigkeit dieser Bemerkung zugeben. Es ist wahr: in demselben Augenblicke, als der Mensch aufhörte die Gnade zu besitzen, d. h. aufhörte, durch Gottseiendes zu sein, hörte er auf überhaupt zu sein, denn, wie bereits bemerkt, Nichtgottseiendes als solches ist nicht. Allein er hörte eben nie auf, ohne Gnade zu sein; in demselben Augenblicke, als er die ursprüngliche Gnade verlor, fing die Gnade Christi in ihm zu wirken an; in der einen Gestalt weichend näherte sich dieselbe göttliche Gnade in anderer Gestalt; und durch diese in Christo oder von Christo aus wirkende Gnade ist es, daß der Mensch forterxistirte. — Das eben Ausgeführte wird noch bestimmtere Gestalt empfangen, wenn wir die protestantische Meinung in Betreff unseres Gegenstandes einer Prüfung und Würdigung unterwerfen. Zweitens die lutherischen, calvinischen und zwinglischen Protestanten sehen gleichfalls den Urstand des Menschen (des Adam vor der Sünde) für einen rein natürlichen Zustand an; wobei sie jedoch von den Pelagianern darin abweichen, daß sie denselben der Wahrheit gemäß als unterschieden von demjenigen erkennen, in welchem nach der Sünde die Menschen geboren werden. In der Bestimmung dieses Unterschiedes aber irren sie viel mehr, als die Pelagianer mit der Aufhebung desselben.

Auch ihre Meinung über den Urstand des Menschen ist eine Folge des Befangenseins in einem Irrthum in Betreff der Rechtfertigung. Von dem Satze ausgehend, die Rechtfertigung sei eigentlich nicht Rechtfertigung, nicht ein Gerechtmachen, sondern ein declaratorischer Act, darin bestehend, daß Gott erkläre, uns als gerecht ansehen und behandeln zu wollen, obgleich wir es nicht seien, so daß bei der sog. Rechtfertigung der Mensch ganz und gar nicht betheiligt sei, als etwa durch das Vertrauen, jene Declaration habe stattgefunden, — hievon also ausgehend mußten sie, zur Begründung, den Satz erfinden, daß der Mensch keine Freiheit, keine Kraft der Selbstbestimmung, keine Fähigkeit besitze, sich zum Guten zu bewegen, Gott zu lieben ꝛc. Ist aber der Mensch der Freiheit beraubt, so ist er es nicht an sich oder vermöge seines Wesens, denn zum Wesen des Menschen gehört vielmehr unstreitig die Freiheit. Also ist er es in Folge eines besondern Ereignisses. Dieß ist die Sünde. Demzufolge hat der Mensch vor der Sünde Freiheit, Vernunft und Alles, was hiemit gegeben ist, besessen, durch die Sünde verloren. Da nun die Gnade Gottes in Christo darin besteht, den Menschen Dasjenige zwar nicht wieder zu geben, aber doch als wiedergegeben anzusehen, was durch die Sünde verloren gegangen ist, und da in concreter Bezeichnung dieses Gerechtigkeit genannt wird, so ist klar, Gerechtsein und vollkommener Mensch sein falle zusammen; woraus folgt, die ursprüngliche Gerechtigkeit als Eigenschaft des Adam vor der Sünde sei etwas rein Natürliches, in dem Wesen des Menschen Liegendes gewesen. Wir können davon absehen, ob diese oder andere ähnliche Folgerungen zu dem gleichen Ziele hin richtig seien, da jedenfalls der erste Satz, wovon sie ausgehen, falsch ist, wie der Art. „Rechtfertigung" nachweisen wird. Man pflegt der protestantischen Meinung von dem Urzustande in Verbindung mit ihrer Anschauung des Menschen nach der Sünde vorzuwerfen, sie enthalte die nicht nur irrige, sondern geradezu ungereimte Vorstellung, daß der Mensch einen wesentlichen Theil seiner selbst verlieren könne, ohne aufzuhören, Mensch zu sein; mache die Erlösung unbegreiflich, da für diese, wenn sich die Sache so verhielte, kein Anknüpfungspunct im Menschen wäre u. s. w. Diese Bemerkungen sind ganz richtig, und jeder unbefangen und richtig Denkende wird sich unbedingt für die katholische Lehre entscheiden, daß in Folge der Sünde nur die similitudo verloren gegangen, die imago dagegen, d. h. das zum Wesen des Menschen Gehörige, Vernunft, Freiheit ꝛc. zwar entstellt, verkehrt, verderbt, aber doch geblieben sei. Wollen wir aber das Irrige der protestantischen Meinung nicht bloß folgerungsweise, sondern an sich erkennen, so müssen wir ebenso, wie vorhin den Pelagianern gegenüber geschehen ist, auf das Wesen des Menschen, der Creatur überhaupt eingehen. Das dort Gesagte gilt auch hier. Der protestantische Mensch vor der Sünde ist ein absolut Fürsichseiendes, von Gott Abgetrenntes, daher dessen Zustand (Gerechtigkeit) lediglich sein Werk, nicht zugleich Werk Gottes, nach der Sünde aber ein nicht mehr Selbstseiendes, daher dessen Zustand gar nicht sein eigenes Werk, sondern lediglich Werk entweder des Teufels oder Gottes. War die Gerechtigkeit des Adam vor der Sünde ausschließlich menschliches Werk, so ist die Gerechtigkeit der Christen gar nicht menschliches, sondern ausschließlich göttliches Werk, nicht wirklich menschliche Gerechtigkeit, sondern lediglich Gerechtigkeit Gottes, die den Menschen nur, und zwar fälschlich, angerechnet wird. Die Wahrheit aber ist, daß 1) jedes menschliche, jedes creatürliche Werk zugleich Werk Gottes sei, weil die Creatur ist und wirkt, nur weil sie Sein und Kraft von Gott hat; und daß 2) jedes den Menschen betreffende und bestimmende Werk Gottes zugleich Werk des Menschen sei, weil Gott Alles, was er an und in dem Menschen wirkt, zugleich mit ihm wirkt, d. h. so wirkt, daß auch dieser selbst dabei thätig sei, nach der gewiß richtigen Bemerkung des hl. Thomas: Deus movet omnia secundum modum uniuscujusque.... Unde et hominem ad justitiam movet secundum conditionem naturae humanae. Homo autem

secundum propriam naturam habet quod sit liberi arbitrii (1—2. qu. 113. art. 3). — Wenn aber hiernach das Wesen der Creatur es mit sich bringt, daß die Gerechtigkeit Adams vor der Sünde eben so wesentlich Werk Gottes wie des Menschen war und gar nicht sein konnte, ohne Beides zugleich zu sein, so daß ein status naturae purae im strengen Sinne des Wortes undenkbar ist: dann fragt es sich, ob wir die jansenistische Meinung als Irrthum bezeichnen und zurückweisen müssen. Drittens die Jansenisten gehen von einem richtigen, nämlich dem so eben dargelegten Gedanken aus, verwirren aber und verwechseln die Begriffe; und hierin ist es, daß ihr Irrthum ruht. Weil die Gnade, so argumentiren sie, dermaßen zur Gerechtigkeit des Menschen erforderlich ist, daß ohne sie von letzterer nicht die Rede sein kann, und weil ferner der Mensch mit der Bestimmung geschaffen wurde, gerecht zu sein, da er darin seine Vollendung hat, so war es Pflicht für Gott, jene Gnade der Gerechtigkeit dem Menschen zu verleihen; folglich ist sie nicht ein freies Geschenk, nicht Gnade, unterscheidet sich nicht von den übrigen Gaben, womit Gott den Menschen ausgerüstet. Oder will man die Gerechtigkeit als Gnadengabe bezeichnen, so mag man es thun; aber dann muß man auch alles Uebrige, das Sein, die Existenz, das Leben, Alles, was in und an dem Menschen ist und wirkt, Gnade nennen. Jedenfalls somit fällt Das, was man Gnade nennt, mit Dem zusammen, was man Natürlichkeit nennt. Dieses Argument ist nicht ohne Schein. Bei näherer Betrachtung zeigt sich aber sogleich, es beruhe auf einer Begriffsverwechslung. Es ist richtig, beide Elemente der Creatur, das Nichtgottsein und das Vongottsein, sind nicht ohne einander; das Nichtgottseiende ist nur, in wiefern es ein von Gott Seiendes, ein Gedanke Gottes ist. Deßungeachtet aber sind beide wohl zu unterscheiden. Daß Gott schafft, d. h. ein Nichtseiendes als seiend setzt, ist als Gnade zu bezeichnen, weil ihn Nichts zur Schöpfung nöthigt. Indessen ist diese Bezeichnung doch auch unrichtig, in wiefern jeder Gnadenact ein zu Begnadigendes voraussetzt, hier aber ein solches nicht vorhanden ist. Wenn aber Gott einmal schafft, so ist er, wenn man so sprechen darf, verpflichtet, ein Nichtseiendes, nämlich nicht Gott Seiendes als Seiendes, und zwar in der Beschaffenheit und Gestalt zu setzen, wie er es gedacht. Mehr aber auch nicht. Demgemäß hat die Creatur, wiederum wenn man so sagen darf, nur das Recht, Sein schlechthin, näher das Sein dieses bestimmten Seienden, welches sie gerade ist, zu beanspruchen. Was darüber hinausgeht, ist Gnade. Nun ist freilich richtig, daß das auf solche Weise Seiende in Wahrheit gar nicht wäre, denn das genannte schlechthinige Sein ist das Sein eines Nichtseienden. Allein das ändert an dem Gesagten, daß nämlich alles Weitere, noch Hinzukommende, als Gnade erscheinen müsse, Nichts, sondern macht nur anschaulich, die Creatur habe eben Nichts zu beanspruchen, als das Sein des Nichtseienden, d. h. Nichts; und daß dieses richtig sei, wird Derjenige nicht bezweifeln, welcher Gott als das oder vielmehr den allein Seienden begriffen hat. Was kann aber zu dem Sein als Sein des Nichtseienden, d. h. zu dem Sein der Creatur als des Nichtgottseienden, noch hinzukommen? Wie bereits bemerkt, nichts Anderes, als das, was wir als das zweite Element der Creatur erkannt haben, das von Gott Sein oder das Sein als das Sein eines göttlichen Gedankens. Dieses aber äußert sich in der vernunftlosen Creatur (der Natur) als unweigerliche und unveränderte Stellung und Bewegung des Ganzen und jedes Einzelnen nach einem ewigen und allumfassenden Gesetze, eine Stellung und Bewegung, welche die Creatur erscheinen läßt wie einen Gedanken, den der denkende Geist aus sich hervorgehen läßt, ohne ihn zu entlassen, wie einen Gedanken, der zwar außerhalb dem Geiste schwebt, und doch nicht herauskommt, weil er ohne Unterlaß in denselben zurückkehrt. In der vernünftigen Creatur, dem Geiste, äußert es sich als das Bewußtsein dessen, was die Natur ist. Der Geist ist Dasselbe, als die Natur, aber er ist es nicht bloß, sondern weiß auch, daß er es sei, setzt sich selbst als dieses Seiende; das

unterscheidet ihn wesentlich von der Natur. Ist nun der Geist wissend, was die Natur bloß ist, so wird von selbst in ihm das, worin die Natur sich als Gedanken Gottes erweist, die Bewegung nach ewigem göttlichem Gesetze, zur Willensbewegung, zu freier Selbstbestimmung, worin der Geist sich als ein von und in Gott Seiendes und somit seine Werke als Verwirklichung des göttlichen Willens setzt, was nichts Anderes ist, als eine fortwährende Rückkehr zu Gott. Dieses aber ist die Gerechtigkeit, wie wir oben gesehen. Somit ist bewiesen, was zu beweisen war, und es hat sich bestätigt, was behauptet worden: der Irrthum der Jansenisten (des Bajus) bestehe darin, daß sie aus der Unzertrennbarkeit der beiden Elemente der Creatur auf die Identität derselben schließen. — Hiemit hat sich die katholische Lehre von der ursprünglichen Gerechtigkeit nach allen Seiten hin gerechtfertigt. Noch wäre Derjenigen zu erwähnen, welche den Adam einem unmündigen Kinde vergleichen, den Urzustand als Bewußtlosigkeit begreifen, die Sünde sodann als das erste Erwachen des Bewußtseins schildern, und folglich von einer ursprünglichen Gerechtigkeit in unserem Sinne Nichts wissen; ferner Derjenigen, welche den Menschen aus der Erde wachsen oder aus dem Meeresschlamme entstehen lassen, wie jetzt die Kräuter und Schwämme entstehen, oder welche seinen Ursprung auf den Zufall zurückführen, daß irgend ein Affe oder eine andere Bestie den Einfall gehabt und dann die Gewohnheit angenommen, statt auf allen Vieren, nur auf Zweien zu gehen u. dgl. (Oken, Burmeister, Strauß u. s. w.). Allein all' diese wunderlichen Theorieen beruhen auf der Ueberzeugung oder Ueberredung, es ist kein Gott, und wir können uns also hierorts nicht darauf einlassen; mit dem Atheisten kann man, so lange er dieses ist, die Lehre von der ursprünglichen Gerechtigkeit, wie jede andere einzelne Glaubenslehre, nicht erörtern. (Vgl. hierzu die Artikel: Adam, Bay, Begierlichkeit, Ebenbild Gottes, Erbsünde, Erlösung, Gabe und Gnade.) [Mattes.]

Gereon, der hl., s. Legio Thebaica.

Gergesa, s. Gadara.

Gerhard, der heilige, Abt von Brogne, berühmter Klosterreformator des zehnten Jahrhunderts. Der hl. Gerhard wurde um 890 zu Staves, der Diöcese Namur, geboren und war nahe verwandt mit dem Herzog Hagano von Niederaustrasien. In seiner Jugend stand er bei Berengar, dem Grafen von Namur, in Diensten und besaß dessen ganzes Zutrauen. Als er eines Tages mit seinem Herrn von der Jagd zurückkehrte, trennte er sich von der Jagdgesellschaft und zog sich zum Gebet in die Capelle zu Brogne zurück, die ihm gehörte. Hier faßte er in Folge eines Traumgesichtes den Entschluß und führte ihn aus, die Capelle zu restauriren und zu erweitern und daselbst Säculargeistliche einzusetzen; es geschah dieses um 918. Einige Zeit darauf schickte ihn Graf Berengar in Geschäften nach Paris zu Graf Robert. Zu Paris angelangt, war sein Erstes, die Abtei St. Denys zu besuchen, wo ihm bei seinem Eintritt der feierliche Chorgesang entgegenschallte. Seine Sendung vollbracht, kehrte er nach Namur zurück, erholte sich bei dem Grafen und dem Bischof Stephan von Tongern die Erlaubniß, in St. Denys als Mönch einzutreten und fand hier gerne Aufnahme. „Jam dudum barbatus" begann er jetzt, wie später der hl. Ignaz, die Studien und wurde nach neun Jahren um 928—929 zum Presbyter geweiht. Dergestalt gehörig vorbereitet und gerüstet, kehrte er nun, im Einverständniß mit dem Kloster St. Denys, nach Brogne zurück, um hier die Säculargeistlichen mit Mönchen von der Regel des hl. Benedict zu vertauschen, über die er die Vorstandschaft führte. Für die nunmehrige Klosterkirche erhielt er bei seinem Abschiede von St. Denys, das, wie Gerhards Biograph bemerkt, so viele hl. Leiber und Reliquien besaß, daß es damit ganz Frankreich hätte versehen können, die Reliquien des hl. Martyrers Eugenius, die indeß nicht gleich als ächte und daher der öffentlichen Verehrung würdig von allen Geistlichen der Diöcese Namur anerkannt wurden. Nachdem

Gerhard zu Brogne die Benedictiner eingesetzt und die neue Anstalt in den gehörigen Gang gebracht hatte, verschloß er sich nahe bei der Kirche in eine kleine Zelle, um da ganz ungestört sein Leben zu beschließen. Allein Gott hatte mit ihm Anderes vor. Aufgefordert von Herzog Giselbert (Gislebert) von Lothringen, mußte er die Reformation in dem Stifte des hl. Gislenus, das einige Stunden von Mons ablag, einführen. Es führten hier einige Geistliche eine heillose Wirthschaft und waren nur darauf bedacht, sich Geld zu machen, daher sie auch die Reliquien des hl. Gislenus singend und bettelnd in Procession herumtrugen. Gerhard führte statt ihrer Benedictiner ein. Da diese von Gerhard vorgenommenen Reformationen sich als sehr heilsam erwiesen, so erhielt er hierauf auch von Arnulf I., Grafen von Flandern, der durch seine Fürbitte von schweren Steinleiden befreit worden war, den Auftrag zur Reform aller in seinen Landen befindlichen Klöster (vgl. die Boll. in diss. prael. ad vitam S. Gerhardi 3. Oct. § 172). So reformirte nun Gerhard durch Einführung der Benedictiner das einst von dem hl. Amandus gestiftete Monasterium Blandinium, das er im tiefsten Verfalle fand „omni religiositate nudatum, utpote occupatum saecularissimis clericorum, verum etiam infestatione perversorum ad nihilum poene redactum," und ließ sich dabei nicht irre machen, als man drohte, ihn am Altare in Stücke zu zerreißen. In gleicher Weise wurden die Klöster St. Bavo, Sithiu und viele andere herabgekommene oder verlassene reformirt; Gerhards Biograph setzt ihre Zahl auf achtzehn. Kurz, Gerhard war ein Reformator des Klosterwesens im Großen, und diese seine Wirksamkeit dehnte sich durch den Aufenthalt des hl. Dunstan im reformirten Kloster zu Gent bis nach England aus. Zweiundzwanzig Jahre heißer Arbeit hatte Gerhard bereits in dieser höchst heilsamen Thätigkeit zurückgelegt, war mahnend und predigend von einem Kloster zum andern geeilt, hatte es dahingebracht, daß alle Mönche ihn wie ihren Vater und Ordensstifter betrachteten, da ging er, um den Segen des apostolischen Stuhles für die neugeborenen Anstalten zu holen und für das Kloster Brogne ein Privileg zu erlangen, nach Rom. Nach seiner Rückkehr unternahm er eine allgemeine Visitation seiner Klöster, gab ihnen fähige Vorstände und starb bald darauf 3. Oct. 957. S. Bolland. ad 3. Oct.; Mabill. Acta ss. Ord. S. B. T. V. p. 248 etc. [Schrödl.]

Gerhard, Johann, lutherischer Theolog, wurde 1582 zu Quedlinburg geboren, begab sich 1599 an die Universität Wittenberg, wo er einige Zeit die Medicin studirte, verwechselte zu Jena 1603 das Studium der Medicin mit dem der Theologie, ging 1604 nach Marburg, kehrte dann 1605 nach Jena zurück und hielt mit Beifall theologische Collegien. Im J. 1606 wurde er Superintendent zu Heldburg und Doctor der Theologie zu Jena, wie auch Professor der Theologie zu Coburg, in welchem Amte er viele theologische Disputationen halten mußte; als Generalsuperintendent zu Coburg seit 1615 verfaßte er die daselbst noch bis auf die neuere Zeit üblich gewesene Kirchenordnung. Da er jedoch das Lehramt jedem andern weit vorzog, folgte er 1616 dem Rufe zur theologischen Professur nach Jena mit Freuden und starb daselbst 1637. Gerhard stand als Theologe und Schriftsteller bei den lutherischen Gelehrten und Fürsten in hohem Ansehen und hatte mit ihnen einen so starken Briefwechsel, daß er über 10,000 Briefe geschrieben haben soll und mehr als zwölf starke Bände an ihn geschriebener Briefe hinterließ. Beinahe an alle lutherischen Universitäten erhielt er einen Ruf und die angesehensten Städte verlangten ihn, so daß er einen ganzen Band solcher Berufungen, die er aber nicht annahm, sich zusammenbinden lassen konnte. Aus der Menge der von ihm verfaßten Schriften ragen vor Allem seine Loci theologici hervor, das reichhaltigste, zugleich die ganze lutherische Polemik umfassende lutherische Werk dieser Art (herausgegeben zu Jena 1610—1622, 9 Bde., nachher zu Frankfurt 1657, 2 Voll. Fol., und mit Anmerkungen J. F. Cotta's zu Tübingen 1762—1788, 22 Voll.), welches indeß recht fühlbar den Unterschied

zwischen der protestantischen und katholischen Dogmatik zu Gunsten der letztern bezeugt, wenn man z. B. Bellarmins Loci theologici mit denen von Gerhard vergleicht. Großer Werth wird von den Protestanten noch immer der andern Schrift Gerhards in zwei Büchern „Confessio catholica, in quibus doctrina catholica et evangelica, quam ecclesiae Augustanae confessioni addictae profitentur, ex Romano-catholicorum scriptis confirmatur" beigelegt, womit freilich die Katholiken nicht übereinstimmen können (Frankfurt 1679 f.), sowie seinen „Disputationes, in quibus dogmata Calvinianorum expenduntur" (Jena 1638). Auch als Exeget machte sich Gerhard einen Namen und setzte die Evangelien-Harmonie von Chemnitz und Lyser fort. Unstreitig erwarb er sich das meiste Verdienst durch seine zur Förderung des practischen Christenthums verfaßten Bücher, wie z. B. die Schola pietatis, meditationes sacrae, welche aus dem Lateinischen in mehrere Sprachen übersetzt wurden; aber gleichwie Arndt (s. d. A.), so mußte auch Gerhard, bei der großen Unfruchtbarkeit des Protestantismus auf dem Felde der christlichen Moral, Ascetik und Mystik, aus katholischen Quellen schöpfen, wie er dieses in seinen Meditationen that, die wörtlich aus Augustin, Anselm, Bernhard, Tauler und Andern entlehnt sind. Dieses Dringen auf ein practisches Christenthum brachte ihm aber von Seite der ächten Solafides-Orthodoxen wenig Gunst und Dank ein, daher er in die Stammbücher folgende Verse zu schreiben pflegte:

„Qui studium hoc aevo pietatis gnaviter urget,
Qui sophiae partem tractat utramque sacrae:
Ille Rosaecrucius et Weigelianus habetur,
Et nota turpis ei scribitur haereseos."

Verschieden von Joh. Gerhard (dessen Leben E. R. Fischer, Prediger zu Coburg, 1723 beschrieb) ist der lutherische Prediger und geistliche Liederdichter Paul Gerhard, † 1676 als pastor primarius zu Lübben, als Feind der vom Churfürst Friedrich Wilhelm von Brandenburg beabsichtigten Union zwischen den Lutheranern und Reformirten 1666 verbannt. Vgl. E. G. Roth, P. Gerhards Leben, Leipzig 1829. [Schrödl.]

Gerhardiner, s. Groot.

Gericht, göttliches, über die Welt, besonderes und allgemeines (jüngstes Gericht, jüngster Tag). 1) Die positive Offenbarung stellt in der Reihe ihrer Dogmen auch das auf, daß Gott Richter der Welt sei: Er, Jehova, ist unser Gott; seine Gerichte gehen über alle Welt (1 Chron. 17, 14.). Gott richtet die Enden der Erde (1 Sam. 2, 10.). Er kommt, zu richten den Erdboden (1 Chron. 17, 34.; vgl. Ps. 9, 9. 82, 8. 96, 13. 98, 9. 105, 7. 110, 6. Apg. 17, 31. Röm. 2, 16.). Der Herr richtet die Völker (Ps. 96, 10. 98, 9. Jes. 3, 13. 51, 5. 66, 16.). Er ist der Richter über Alle, *κριτης παντων* (Hebr. 12, 23.), sowie der Richter eines Jeglichen (Sir. 16, 12. 20. Ps. 7, 9. Ezech. 18, 30. 1 Cor. 4, 4.). Diese Stellen setzen es außer allen Zweifel, daß das göttliche Gericht für die ganze geistige Creatur geordnet und ihm Alles unterworfen sei. 2) Das Gericht, welches Gott vollzieht, ist ein in allweg gerechtes; Gott richtet immer und überall nach Recht und Gerechtigkeit (Ps. 7, 9. 9, 9. 20. 67, 5. 75, 3. 96, 10. 98, 9. Hiob 8, 3. Jes. 11, 3. 4. Sir. 35, 22. Apg. 17, 31. Röm. 2, 16. 2 Theff. 1, 5. 1 Petr. 2, 23.); ohne Ansehen der Person (1 Petr. 1, 17.), einen Jeden, wie er es verdient (Sir. 16, 12. 20.), nach seinem Wandel (Ezech. 18, 30.). 3) Das göttliche Gericht theilt sich nach einem zweifachen Gesichtspuncte I. nach der Zeit, und II. nach der zu richtenden Creatur, je nachdem diese im Allgemeinen oder im Besondern genommen wird. In der ersten Hinsicht unterscheiden wir ein zweifaches Gericht, a) ein Gericht in jeder Zeit, und b) ein Gericht am Ende der Zeiten. Nach der andern Rücksicht erhalten wir gleichfalls ein zweifaches Gericht, a) ein besonderes, d. i. ein Gericht über die Individuen, und b) ein allgemeines d. i.

ein Gericht über das Geschlecht. In welchem innern Zusammenhange diese verschiedenen Gerichte unter und zu einander stehen, wird die weitere Betrachtung zeigen. 4) Alles Gericht hat dem Objecte nach seinen letzten Grund in der Freiheit: diese ist es, die überall und zu jeder Zeit gerichtet wird, und zwar nach den Thaten, die sie verrichtet (Matth. 7, 21. Röm. 2, 5—8. 5 Mos. 30, 15—20. Matth. 19, 17. Sir. 15, 11—17. 20. 31, 10. Jacob. 1, 12—15. 2, 24. Offb. 20, 13.). Auf die Entscheidung der Freiheit folgt die göttliche Entscheidung, welche letztere das Gericht ist. Die Entscheidung der Freiheit vollzieht sich in einem Processe, welcher seiner Natur nach Entwicklung ist. Das Resultat dieser Entwicklung, durch welche die Entscheidung sich eben so vollzieht als offenbart, ist das, was wir das Leben eines Menschen nennen, wie dieses zuletzt als ein in sich abgeschlossenes dasteht. Diesem so in sich selber zusammenhängenden und dem Abschlusse nach Innen und Außen zugeführten Leben gilt die göttliche Entscheidung als die absolute und absolut wahre, welche, zugleich die absolut gerechte, das göttliche Urtheil über das Leben der geistigen Creatur ist, welches Urtheil sich im Gerichte ausspricht. Unter dieses Urtheil und Gericht ist sowohl das allgemeine als jedes besondere beschlossen. 5) Wenn die göttliche Offenbarung die Entwicklung der Freiheit sowie die Geschichte derselben in Betrachtung zieht und für dieselbe einen Zeitraum festsetzt, thut sie dieß nicht, ohne zugleich mit dieser Zeit eine andere zu setzen, und zwar jene, in welcher die Freiheit, zu welcher aber die göttliche Gnade als ein anderer, zweiter Factor des Lebens kommt, ihr letztes Resultat erreicht und in diesem Resultate von nun an für immer bleibt und fortlebt. Die zwei soeben angedeuteten Weltalter bezeichnet die hl. Schrift als das jetzige und als das künftige. Das jetzige Weltalter, *ὁ αἰων οὑτος, ὁ ἐνεστως αἰων, ὁ νυν αἰων, ὁ νυν καιρος* (Matth. 12, 32. Marc. 4, 19. 10, 13. Luc. 20, 34. Röm. 8, 18. 12, 2. 1 Cor. 1, 20.) ist jenes, in welchem die Menschheit im neutestamentlichen Sinne vornehmlich als *κοσμος*, d. h. als jene Welt bezeichnet wird, die von der Sünde durchgriffen und bestimmt ist. Es ist das Zeitalter der Sünde. Dieses Zeitalter der Sünde hört es zu sein nicht auf, wenn in es auch die Zeit der Erlösung durch Christum fällt, denn die göttliche That der Welterlösung ist ja um der Sünde willen, sie ist eine That, die der Sünde gegenüber von Gott geordnet und vollzogen wird. Die Erlösung wäre nicht, würde die Sünde nicht sein. Die Erlösung ist immerhin ein durch die Sünde, wenn auch negativ und indirect, Bedingtes. Wir kommen auf das so aufgefaßte erste Weltalter bald wieder zurück. Das zweite Weltalter ist das künftige: *ὁ αἰων ὁ μελλων, ὁ ἐρχομενος, ὁ αἰων ἐκεινος, ἡ οἰκουμενη ἡ μελλουσα, τα τελη των αἰωνων, ἡ συντελεια του αἰωνος, ἡ συντελεια των αἰωνων, καιρος ἐσχατος, ἐσχατον των χρονων, ἐσχατον των ἡμερων, ἐσχαται ἡμεραι, ὑστεροι καιροι, ἐσχατη ὡρα* (Matth. 12, 32. 13, 39. 40. Luc. 18, 30. 30, 34. Apg. 2, 17. 2 Cor. 10, 11.). Dieß ist das Zeitalter der verwirklichten, d. h. der in der Menschheit ob- und subjectiv vollzogenen Erlösung, oder des durch die Erlösung verklärten Lebens. Dieses Zeitalter beginnt nach der Auferstehung und nach dem allgemeinen Gerichte. Gehen wir nach dieser Periodenbestimmung in das erste Zeitalter wieder zurück. 6) Das erste, jetzige Weltalter haben wir als jenes bezeichnet, welches durch die Sünde und ihre Folgen bestimmt ist. Es beginnt mit der Sünde Adams und dem göttlichen Gerichte, welches über sie gehalten wurde. Es endet mit dem, wodurch das zweite Weltalter beginnt, mit dem letzten Gerichte. Das erste Weltalter ist daher jenes, welches zwischen den beiden Gerichten, dem ersten über den Stammvater des menschlichen Geschlechtes gehaltenen, und dem letzten, dem über das menschliche Geschlecht noch zu haltenden, steht. Das erste Zeitalter wäre demnach das Zeitalter der Sünde und des göttlichen Gerichtes über sie. Dieser Charakter des ersten Zeitalters hebt die in dasselbe fallende Erlösungsthat Christi um so

weniger auf, je gewisser der Tod des Heilandes selbst nur ein ewiges Zeugniß für die Wirklichkeit der Sünde der Welt und eine Ueberweisung des Geschlechtes ist, daß es dem Gerichte anheimgefallen. Das erste Zeitalter aber theilen wir selber wieder in zwei Hälften. Die erste Hälfte wird gebildet durch jene Periode, welche die Schrift die Zeiten der Unwissenheit nennt, χρονοι της ἀγνοιας (Apg. 17, 30.). Es ist dieß die Periode des Heidenthums, von welchem dieselbe Schriftstelle (Apg. 17, 30.) sagt, Gott habe sie übersehen. Dieses Uebersehen ist nicht in dem Sinne zu nehmen, als ob es bedeuten wolle, Gott habe die Zeit des Heidenthums nicht als eine solche Zeit erkannt, die zu seinem Reiche noch eine Beziehung hätte, — eine Vorstellung, welche das Christenthum als etwas Nichtuniverselles hinstellte. Vielmehr will der Ausdruck Uebersehen nur das bedeuten, Gott habe gesehen, daß sich in der Zeit des Heidenthums in der Menschheit kein wahrer Zweck, kein der göttlichen Idee entsprechender Zustand erreichen lasse. Aber deßwegen fiel diese lange Zeit für das göttliche Reich nicht aus. Vielmehr war sie in den göttlichen Weltplan als jene aufgenommen, in welcher die Vorbereitung auf das Christenthum Statt haben sollte. Der Zweck, der in ihr nicht erreicht werden konnte, sollte in Zukunft erreicht werden. Aber diese Möglichkeit setzte für das Ganze die Nothwendigkeit der Vorbereitung, oder die Nothwendigkeit einer Entwickelung, die ihrer Natur nach Vorbereitung ist. Diese Vorbereitung dauerte von dem Gerichte über die erste Sünde an bis zu der ersten Ankunft Christi, und bildet so die erste Hälfte des ersten Weltalters. Wie der erste Adam durch die Sünde, welcher das göttliche Gericht folgte, das erste Weltalter eröffnet, so bestimmt der zweite Adam, Christus, die engere Periodisirung dieses ersten Weltalters, indem er dasselbe in zwei Zeiten theilt, in die Zeit vor seiner ersten Ankunft, welche die zur Erlösung, und in die nach seiner ersten Ankunft bis zu seiner zweiten, welche die zum Gerichte ist. Ueber diese zweifache Ankunft (παρουσια) Christi sagt Cyrill von Jerusalem catech. XV. 1: „Wir verkündigen nicht etwa nur eine einzige Ankunft Christi, sondern mit ihr noch eine zweite, die viel herrlicher ist als die erste. Jene (erste) trug die Zeichen geduldiger Ertragung, diese aber trägt das Diadem des göttlichen Reiches vor sich. Denn bei unserm Herrn Jesu Christo ist Alles mehrentheils zweifach. Zweifach seine Geburt, die eine aus Gott von Ewigkeit, die andere aus der Jungfrau im Vollalter der Zeiten: zweifach seine Herabkunft, die eine dunkel, wie die Herabkunft des Regens auf die trockene Erde, die andere, die zukünftige nämlich, glänzend. Bei der ersten Ankunft war er in der Krippe, in Windeln eingewickelt, — bei der zweiten ist er in Licht, wie in ein Gewand gekleidet. Bei der ersten erlitt er mit Verachtung der Schmach den Kreuzestod; bei der andern wird er von einem Engelheer begleitet kommen. Wir bleiben also nicht bei der ersten Ankunft allein stehen, sondern wir erwarten auch noch die zweite." Gehen wir in die erste Hälfte des ersten Weltalters wieder zurück. 7) Wir haben schon gesehen, daß es durch die Sünde des ersten Menschen bestimmt ist, ebenso aber auch durch das über dieselbe gehaltene göttliche Gericht, wobei die Erde der Fluch traf. Das erste Gericht war indeß nur der Anfang der göttlichen Gerichte, — das ganze Zeitalter war ja das Zeitalter der Gerichte; als solches stand es in der Erinnerung der Menschheit, wie es der Psalmist (119, 52.) in den Worten ausgesprochen hat: „Ich gedenke, Herr, deiner Gerichte von der Welt (a saeculo), d. h. von Weltzeiten her." Hatte aber schon das erste göttliche Gericht (1 Mos. 3, 8—19.) die nächste Beziehung zur einstigen Erlösung, d. h. ist schon im ersten Gerichte hingewiesen auf den dereinst kommenden Schlangentreter (1 Mos. 3, 15.), so hört diese Beziehung der göttlichen Gerichte zu der Erlösung, d. h. zum Werke des zweiten Adam von nun an nicht mehr auf. Die Welt hatte durch die Sünde das Recht des Daseins verloren, sie war dem Tode verfallen. Bestand sie deßohngeachtet dennoch fort, so war dieß rein um der künftigen Erlösung willen:

die Welt wurde von Gott erhalten, auf daß sie erlöst würde (s. die Art. Dogmatik und Erlösung). Wie aber die göttliche Erhaltung der Welt war um der künftigen Erlösung willen, so sah es die göttliche Vorsehung, welche, sofern sie auf den Weltzweck sieht, mit der göttlichen Weisheit identisch ist (Sir. 39, 21. 23. 26. 27. 28. 39. 40. Jes. 40, 13. 14. Röm. 11, 33. 34.), als einen ihrer Hauptzwecke an, durch ununterbrochene Gerichte, welche über das ganze Geschlecht, über Nationen und Individuen gehalten wurden, die Menschen insgesammt auf ihre ewige Bestimmung hinzuweisen, die Leiden als Zucht im pädagogischen Sinne auffassen (Hebr. 12, 5—11.), das Nichtige und Bestandlose der Sünde, ihrer Werke und Genüsse, dem heiligen und allmächtigen Willen Gottes gegenüber, begreifen (Ps. 2, 1—44. 33, 10. 37, 12. 13. 146, 9. Jes. 8, 10. 54, 15—17. Hiob 5, 12—14.) und die Uebel als gerechte Strafe für verletzte Pflichten betrachten zu lassen, wobei jedoch die Gottheit selbst immer noch das geistige Heil als die letzte Folge zu erzwecken trachtet (1 Mos. 45, 4—8. 50, 20. Ps. 18, 31. 31, 24. 37, 17. 28. 73, 24. 121, 3—8. Röm. 8, 22. 28. 35. 38. 39. Spr. 2, 7. 8. 14, 26. 18, 10.). Und dieß vor Allem dadurch, daß sie durch ihre verschiedenen Führungen hindurch den Menschen zur Buße leitet (Röm. 2, 4.), welche Führungen stets in Verbindung mit den Gerichten sind. In der ersten Hälfte des ersten Weltalters schlossen sich diese Gerichte aufs engste an das göttliche Gesetz an: bei den Heiden an das natürliche, bei den Juden an das positive und natürliche zugleich (Röm. 2, 12—29.). Das Gesetz aber, das, und zwar das natürliche wie das positive, selbst ein richterliches Moment in sich schließt, überführt den Menschen der Sünde; sie beide bringen es an das Licht, daß sowohl Juden als Heiden ohne Unterschied Sünder sind (Röm. 3, 9.; vgl. 2, 15.). Es ist die Wirkung des Gesetzes im Bewußtsein der Menschheit, daß Jeder verstummen und sich vor Gott schuldig erkennen muß (Röm. 3, 19.; vgl. 3, 20.). Alle haben gesündigt, und ermangeln des Ruhmes vor Gott (Röm. 3, 23.). Wie nun aber beide Gesetze das Bewußtsein der Sünde entwickeln durch Verurtheilung eben dieses Bewußtseins als das unglückliche und bestimmen (Röm. 7, 24.), ebenso wirken sie das Bedürfniß und die Sehnsucht der Erlösung: Ich unglücklicher Mensch! Wer wird mich von diesem Todeskörper befreien? Die Gnade Gottes, durch Jesum Christum, unsern Herrn (Röm. 7, 24. 25. vgl. Röm. 3, 23—25.). — Die Zeit, in welcher sich Alles, was auf die Erlösung Bezug hatte, erfüllen sollte, die göttliche Verheißung, wie die menschliche Vorbereitung im Geschlechte durch göttliche Gerichte und ihr letztes Product, die allgemeine Sehnsucht nach Erlösung, ist die Fülle der Zeiten, *πληρωμα των χρονων*, in welcher in Christo Alles neu hergestellt wird (Gal. 4, 4. Ephes. 1, 10. Tit. 1, 3.). Dieß ist die Zeit der ersten Ankunft Christi: Als das Vollalter herankam, sandte Gott seinen Sohn, von einem Weibe geboren, und dem Gesetze unterworfen, damit er die, welche unter dem Gesetze (und durch das Gesetz verurtheilt) waren, erlösete, und wir an Kindes Statt angenommen würden (Gal. 4, 4. 5.). Mit dieser ersten Ankunft Christi schließt sich ebenso die erste Hälfte des ersten Weltalters, wie die zweite Hälfte desselben damit beginnt. Es ist dieß der Zeitpunct, in welchem die That der Welterlösung durch Christum vollbracht wird, und damit die Zeit der Gnade und des Heils *κατ' ἐξοχην*, zugleich auch der Mittelpunct aller Zeiten. Wie der erste Adam das Princip der Sünde und des Todes in das allgemeine und besondere Leben des Geschlechtes verflochten hat, ebenso verflocht der zweite Adam, Christus, in dasselbe das Princip der Gnade und des Lebens (Röm. 5, 12—21.) Darum wird Niemand, der dieß erkennt, zu den kraftlosen und dürftigen Anfangsgründen der Welt zurückzukehren verlangen (Gal. 4, 9.), welchen wir mit Christo abgestorben sind (Col. 2, 19.). Deßohngeachtet schließt aber die zweite Hälfte des ersten Weltalters nichts weniger als eine sünd- und schuldlose Menschheit in

sich ein. Denn wirkt auch in der zweiten Hälfte die Gnade durch die vollbrachte That der Erlösung, und mit dieser der hl. Geist als das persönlich göttliche Princip der Kirche, so will doch diese Gnade und diese objective That der Welterlösung subjectiv, d. i. durch die Freiheit angeeignet sein; da aber, wo die Freiheit wirkt, kann sie die Gnade eben so abschlagen als annehmen. Und wie das Eine fortwährend geschieht, geschieht fortwährend auch das Andere. Von Christo an wirken im Leben und in der Geschichte zwei Principien neben und gegen einander, das christliche und das antichristliche. Das christliche kämpft gegen das ihm widerstrebende antichristliche, und sein Sieg über dasselbe ist im beständigen Fortschritt begriffen. Mit dem beständigen Kampf und dem beständigen Siege verbindet sich überall das beständige Gericht. Was das Christenthum fortwährend bekämpft und besiegt, das verurtheilt und richtet es auch ununterbrochen. Am Christenthume und in ihm ist Alles Verurtheilung des Antichristlichen; seine Wahrheit richtet alle ihr widersprechende Lehre als Lüge. Der Unglaube an Christum und seine Offenbarung ist an und für sich schon Verurtheilung (Joh. 3, 18. 19. 20. 36.). Das Wort Gottes, welches Leben und Kraft hat, und schärfer ist denn ein zweischneidiges Schwert, zerschneidet Seele und Geist, Mark und Bein, und richtet Gedanken und Absichten des Herzens (Hebr. 4, 12. 13.). Das mit der Lehre und dem Werke Christi verbundene Gericht ist als ein in der Zeit ununterbrochen Statt habendes und dem letzten Weltgerichte entgegengehendes, vom apostolischen Zeitalter an im Buche der Offenbarung Johannis prophetisch verkündigt. Der Zusammenhang zwischen dem göttlichen Gerichte in jeder Zeit und dem letzten allgemeinen Weltgerichte ist ein so enger, daß bei allem sonstigen Unterschiede dennoch das Endgericht zugleich auch ein in der Zeit und ihren Gerichten heranreifendes Weltgericht genannt werden kann. Jener im Buche der Offenbarung in Prophetengesichten mit großartigen Zügen entworfene geistige Proceß des allgemeinen und besondern Lebens ist, was seine Factoren angeht, an die vorhin bezeichneten Principien geknüpft, das christliche und das antichristliche. Um die bedeutungsvollen Kämpfe dieser Principien sammt ihren Resultaten zu bezeichnen, werden Schlachten vorausgesagt und Siege verkündigt. Um die damit in enger Verbindung stehenden göttlichen Gerichte bemerkbar zu machen, werden mit den Kriegen Hunger, Theuerung, allerlei Sorgen und Qualen, sammt dem vielfältigen Tode geweissagt, damit aber tellurische Weltplagen und physische Uebel aller Art, als Seuchen, Pest, schwarzer Tod, Krankheiten mancherlei Gattung, sowie schauderhafte Naturerscheinungen verknüpft. Indeß handelt es sich bei allen diesen Kämpfen, bei diesen Siegen und Gerichten lediglich nur um die Entscheidung entweder für oder gegen Christum. Ebenso ist Alles nur Entfaltung der Erlösung und ihrer Folgen. Aber mit der Erlösung entfaltet sich zugleich und überall auch das Weltgericht. Was im Buche der Offenbarung auf der einen Seite Geheimniß ist und so lange bleibt, bis es durch die Geschichte gelöst wird, — das ist auf der andern wieder reiner Naturgang, consequente Entfaltung mitten aus Principien heraus, aus dem christlichen oder dem antichristlichen. Das ist der Grund, warum auch sonst die Weltgeschichte ihrem tiefsten Princip und ihrer Endabsicht nach nur durch das Christenthum verständlich wird. Das mit sieben Siegeln verschlossene Buch der Geschichte öffnet nur das Lamm, welches der Mittelpunct derselben ist. Die Räthsel der Welt und ihrer Geschichte löst nur, wer ihr Erlöser aus Irrthum, Sünde und Tod ist. — Ist der Antichrist einerseits eine und zwar jene Person, die nach Daniel 7, 7—24. vor der zweiten Ankunft Christi in der Welt auftreten, in der Kirche Christi Verführung, Abfall und Verderben bewirken, dann aber gerichtet und für immer vernichtet werden wird; — so versteht man unter dem Antichrist andrerseits auch jeden andern Menschen, welcher einem antichristlichen Princip dient und im Interesse und Geiste desselben wirkt. Diese antichristlichen Principien gestalten sich zu organisirten

Mächten, deren es nach Christo vorzugsweise zwei als fortwirkende gibt, das Heidenthum und das Judenthum: das erste unter dem Bilde Babylons, das zweite unter dem Bilde des alten Jerusalems. Zwar wird über sie schon in der Zeit Gericht gehalten; aber das Princip derselben geht als ein antichristliches unter verschiedenen Gestalten und Formen, sowie in unendlich vielen Manifestationsweisen bis in die letzten Zeiten fort und erreicht seinen Culminationspunct in einer Person, die den Namen Antichrist (s. d. A.) führt und Alles in sich concentrirt, was bis dahin Widerchristliches in der Welt war und gewirkt hat. Was Beiden, dem annoch bestehenden Heiden- und dem anachronistischen Judenthume gemeinsam ist, das ist die Negation Christi als des Erlösers, und mit dieser Negation ist die Negation des ganzen Christenthums, wie es in und durch die Kirche besteht, nur eine natürliche Folge. Das Heidenthum und das Judenthum, das zur Zeit des Heils und unmittelbar nach derselben nicht zum Christenthume übergetreten ist, stellt sich als beständiger Gegner und Feind des Christlichen hin. In diesem Sinne war der Antichrist schon im apostolischen Zeitalter ebenso ein Kommender als ein schon Gegenwärtiger, ebenso ein Einziger als Viele, und die Zukunft schon in die Gegenwart, das Ende der Dinge schon in den Anfang des Christenthums hineingestellt. Das ist der Sinn der Worte des Apostels: „Kindlein, es ist die letzte Zeit, und wie ihr gehört habt, wird der Antichrist kommen, ja schon jetzt sind viele Antichristen entstanden, woraus wir erkennen, daß das letzte Zeitalter vorhanden ist" (1 Joh. 2, 18.). Was in allen Antichristen als das Gemeinsame erscheint, ist, daß sie Jesum als den Christ, d. i. als den Erlöser läugnen, und mit dieser Läugnung und mit dieser Negation die andere seiner Gottmenschlichkeit verbinden: „Wer ist der Lügner, als der, welcher läugnet, daß Jesus der Christus sei. Das ist der Antichrist, welcher den Vater und Sohn läugnet. Jeder Geist, der Jesum aufhebt, ist nicht von Gott. Das ist eben der Geist des Antichrists, der, wie ihr gehört, kommt, ja schon jetzt in der Welt ist. Viele Verführer sind in die Welt ausgegangen, welche läugnen, daß Jesus Christus im Fleische gekommen. Ein solcher ist der Verführer und der Antichrist" (1 Joh. 2, 22. 4, 3. 2 Joh. 7). Diese doppelte Negation, die Negation nämlich, daß Jesus der Christus, d. h. der Erlöser sei, sowie die Negation der Bedingung zur Erlösung, welche Bedingung die Gottmenschheit ist, die in der Incarnation erscheint, ist die fortwährende Negation jener Philosophie, in welcher sich grundsätzlich Heidenthum und falsches Judenthum zugleich vertreten sehen. Als eine antichristliche Macht stellt sich aber auch die Häresie heraus, die sehr oft nichts Anderes als eine Philosophie wie die genannte antichristliche ist: an das christliche Moment erinnert nur der christliche Name, den sich die Häresie zulegt; — die Sache aber und das Princip sind aus dem Heidenthum oder Judenthum. In seinen Briefen bezeichnet der hl. Johannes auf diesem Boden stehende Männer als Solche, die (äußerlich) von uns zwar ausgegangen sind, die aber nicht aus uns (dem Princip nach) waren (1 Joh. 2, 19.). Im Buche der Offenbarung aber schildert derselbe Apostel Solche als jene, die zwar, wie das Lamm, zwei Hörner, dabei aber eine Drachenstimme haben. — Auch über diese antichristlichen Erscheinungen und Gestalten ergeht fortwährend das Gericht: mit dem Fürsten dieser Welt (Joh. 12, 31. 16, 11.) sind auch sie verurtheilt. 8) Zu demjenigen Gerichte, welches nicht nur in jeder Zeit reift, sondern auch vollzogen wird, gehört das dem allgemeinen vorausgehende besondere. Das besondere, specielle Gericht ist jenes, welches Gott über einen jeden Menschen nach dem Verhältnisse hält, in welchem er als Individuum vom Anfange seines Lebens an bis zum Ausgange desselben zu Gott, zu Christo und zu seinem Werke gestanden hat; es ist dieß das Gericht über die individuelle Freiheit und ihre Entwickelung gegenüber dem Gesetze und der Gnade. Das Resultat, das Ergebniß dieser Entwickelung ist zugleich die Entscheidung eines jeden Individuums für oder

gegen Gott, für oder gegen das Gute, für oder gegen das innere und äußere Gesetz; dieses Alles wird aber nach Wahrheit und Gerechtigkeit unparteiisch (Röm. 2, 2. 11. 2 Theff. 1, 5. Jes. 11, 3. 4.) zugleich durch ein göttliches Urtheil bestimmt und ausgesprochen. Dieses specielle Gericht ist in der Offenbarungslehre überall vorausgesetzt, wo es heißt, daß Gott einen Jeden nach seinem Werke, nach dem, was er verdient habe, richte (Ezech. 18, 30. Sir. 16, 12. 20. Röm. 2, 6. Ps. 7, 9.). Wann dieses specielle Gericht für das Individuum eintrete, kann kaum im Ernste gefragt werden. Denn wenn nach Pred. 12, 7. in Folge des Todes der Staub zur Erde, der Geist aber zu Gott zurückkehrt, der ihn gegeben, so kann diese Rückkehr zu Gott als eine für Alle bestimmte nicht für gleichbedeutend gehalten werden mit dem Eintritt in die Gemeinschaft Gottes, die, gleich der Seligkeit, nur den Frommen gilt. Der Gang zu Gott kann nur der Gang zum Richter sein. Darum lehrt auch sowohl das alte als neue Testament, daß auf den Tod das specielle göttliche Gericht folge; so Sir. 11, 27. 28.: „Dem Herrn ist's leicht, am Todestage dem Menschen zu vergelten nach seinem Wandel; beim Ende des Menschen werden seine Thaten aufgedeckt.“ Hebr. 9, 27.: „Es ist der Menschen Loos, einmal zu sterben, darauf folgt das Gericht.“ Setzen es diese Stellen ganz außer Zweifel, daß auf den Tod eines jeden menschlichen Individuums das göttliche Gericht über das zurückgelegte Leben desselben erfolge, so ist dieses specielle Gericht ebenso eine theologische als philosophische Forderung. Das specielle Gericht wird nämlich gefordert durch die innere, nach Außen hin sich abschließende Einheit des persönlichen Wesens und Lebens des Geistes. Das Christenthum widerstrebt der Vorstellung von einer Seele, welche die Eine Seele des ganzen menschlichen Geschlechtes sein soll (siehe m. Dogmatik, Bd. III.). Es widerstrebt ebenso der platonischen Meinung, die jener Vorstellung zu Grunde liegt, der Meinung nämlich, es gebe nur Ideen der Gattungen, nicht aber der Individuen. Während nun aber das Christenthum die Idee des Individuums, und mit dieser die Idee des individuellen Geistes als einer lebendigen Person und eines persönlichen Lebens behauptet (siehe m. Dogmatik, Bd. III.), mit der Person aber die Freiheit schon von selber gesetzt ist, und mit dieser die Entwickelung; so gilt das göttliche Gericht, das stets nur über die Freiheit richtet, vor Allem dem menschlichen Individuum, das freie Person ist und als solche eine geistige Entwickelung hindurch geht. Und zwar findet das Gericht dann Statt, wann ein menschliches Individuum seine freie Lebensentwickelung im Diesseits abgeschlossen hat. Auf die individuell-persönliche Entscheidung kann die objective göttliche durch Urtheil und Gericht in der sittlichen Ordnung des Geistes nicht ausbleiben. Ebensowenig kann auf die religiös-sittliche Lebensbestimmtheit des Menschen, wie sie durch die freie Entscheidung ist, von Seite Gottes Unbestimmtheit bestehen. Ein Aufschub oder eine Verzögerung des individuellen Gerichtes bis zum allgemeinen Gerichte hin ist ohnehin geistig und vor Allem sittlich geradezu undenkbar. Allen diesen und ähnlichen Inconvenienzen entgeht die christliche Lehre und schließt sich an die Natur der Sache selber an, wenn sie festsetzt, daß nach dem Tode des Leibes der Hingang der Seele zu Gott erfolge, die sofort von ihm nach ihren individuellen Verhältnissen gerichtet wird, wobei mit Recht Alles in Anschlag kommt, was Gott zum Heile derselben durch besondere Gaben und Kräfte, durch besondere innere heilige Bewegungen, sowie durch besondere äußere Führungen in seiner Gnade und Weisheit gethan hat. In diesem Sinne ist das individuelle Gericht zugleich eine Theodicee, eine Rechtfertigung Gottes für alles Dasjenige, was er gefügt und gewirkt, damit die Berufung (vocatio) des Individuums ins göttliche Reich eine Wahrheit werde durch ihre Verwirklichung (siehe den Art. Erlösung, und in diesem die Lehrmomente: Rathschluß, Berufung und Erwählung). Zu dem, was Gott als Vorsehung für das Heil eines Jeden thue, haben wir oben schon jene Gerichte gerechnet,

welche nach der Absicht der göttlichen Weisheit einen pädagogischen Zweck haben. Es sind dieß die göttlichen Züchtigungen, die eintreten, um auf das individuelle Endgericht als ein solches hinzuwirken, das kein verdammendes wird. Diese göttlichen Gerichte haben die Absicht, das individuelle Gericht nach dem Tode dadurch zu einem für das Individuum günstigen zu präformiren, daß sie dem Menschen seine verlorene Richtung auf das Ewig-Gute wieder geben. Da sie ihn aber hiebei stets als freies Wesen voraussetzen, geben sie sich zugleich auch ihm selbst in seine Hände, dadurch aber auch das Gericht nach dem Tode: je nachdem der Mensch in die in seine Lebens- und Entwickelungszeit fallenden pädagogischen Gerichte Gottes eingeht, oder nicht, bestimmt er sich selber sein individuelles Endgericht. Das ist der Sinn der Worte der Schrift 1 Cor. 11, 31. 32.: „Wenn wir uns selber richteten, so würden wir gewiß nicht gerichtet werden; werden wir aber gerichtet, so werden wir vom Herrn gezüchtiget, damit wir nicht mit der Welt verdammt werden." 9) Wie aber ein enger Zusammenhang besteht zwischen den erziehenden, züchtigenden Gerichten im Leben eines Individuums und dem individuellen Gerichte nach dem Tode, wie in jenen dieses präformirt wird, ebenso besteht ein gleich präformirender Zusammenhang zwischen dem individuellen Gerichte und dem allgemeinen Weltgerichte. Das individuelle Gericht erstreckt seine Geltung auch auf das allgemeine Weltgericht; aber eben nur als individuelles. Wie ein Jeder individuell gerichtet sei, kommt beim allgemeinen Gerichte zur Erscheinung, wird bei der zweiten Ankunft Christi allgemein offenbar. Dieser Zusammenhang zwischen dem individuellen und allgemeinen Gerichte ist festgehalten in folgenden Stellen der Schrift: 2 Tim. 4, 6—8.: „Ich werde schon geopfert, und die Zeit meines Hinscheidens ist nahe. Gekämpft habe ich den guten Kampf, vollendet die Laufbahn, ich habe den Glauben bewahrt. Uebrigens harret mein die Krone der Gerechtigkeit, welche der Herr, der gerechte Richter, an jenem Tage mir geben wird; doch nicht mir allein, sondern auch Allen, die sich auf seine Wiederkunft freuen." Röm. 2, 2—9.: „Wir wissen aber, daß Gott die, welche solches thun, unparteiisch richtet. Meinst du etwa, o Mensch! der du Andere solcher Handlungen wegen richtest, und doch dasselbe thust, daß du dem Gerichte Gottes entgehen werdest? Oder verachtest du seine überschwengliche Güte, Nachsicht und Langmuth, und bedenkest nicht, daß Gottes Güte zur Buße dich leite? Aber durch deine Halsstarrigkeit und dein der Buße widerstrebendes Herz häufest du dir selber Zorn auf jenen Tag des Zorns, wo Gott sich zeigen wird als gerechter Richter, der Jedem vergelten wird nach seinen Werken. Und zwar denen, die in standhafter Ausübung des Guten Ruhm und Ehre und Unsterblichkeit suchten, ewiges Leben; denen hingegen, die widerspenstig sind und der Wahrheit nicht folgen, vielmehr dem Laster fröhnen, Zorn und strenge Ahndung! Noth und Angst über jede Menschenseele, die lasterhaft lebt." Röm. 2, 14—16.: „Wenn aber Heiden, ob sie gleich kein Gesetz haben, aus natürlichem Gefühle die Forderungen des Gesetzes erfüllen, so sind sie, die das Gesetz nicht haben, sich selbst ein Gesetz. Sie beweisen, daß die Forderung des Gesetzes in ihre Herzen geschrieben sei, indem ihr Gewissen ihnen Zeugniß gibt, und die Gedanken sich unter einander anklagen oder entschuldigen, an jenem Tage, wo Gott das Geheimste der Menschen richten wird." — Das Gericht, das über das individuelle Leben unmittelbar nach dem Leibestode gehalten worden ist, besteht somit in seiner Kraft auch an *jenem Tage*, womit der allgemeine Gerichtstag gemeint ist; und mit dem zweiten allgemeinen Gerichte stimmt das Gewissen eines Jeden ebenso überein (Röm. 2, 15. 16.), wie bei jedem andern göttlichen Gerichte (Ps. 5, 4. 5.). Da, wo ein Jeder für sich selber Gott Rechenschaft zu geben hat (Röm. 14, 12.), gibt das Gewissen ein mit dem göttlichen Gerichte übereinstimmendes Zeugniß. Der Zusammenhang, welcher zwischen dem individuellen und dem allgemeinen Gerichte besteht, besteht zugleich für Alles, was auf das göttliche Ge-

richt im Allgemeinen Bezug hat. Wenn wir nun oben gesehen haben, daß in und am Christenthume Alles Gericht über die Sünde ist, und vor Allem die Lehre Christi, so tritt auch diese Beziehung in ihre Bedeutung ein: die Lehre Christi, welche in jeder Zeit das Individuum richtet, richtet dasselbe auch beim allgemeinen Gerichte. Joh. 12, 48.: „Wer mich verwirft und meine Lehre nicht annimmt, der hat schon seinen Richter; die Lehre, die ich vorgetragen habe, die wird ihn am letzten Tage richten.“ Die individuellen Gerichte, wie wir sie bisher näher beschrieben haben, fallen in das erste Weltalter. 10) Den Uebergang aus dem ersten in das zweite Weltalter bildet das auf die Auferstehung folgende allgemeine Gericht. Alles dreht sich übrigens hier um die zweite Ankunft, die Wiederkunft Christi, die *παρουσια*, deren Begriff einen größern Umfang bildet, als der vom Gerichte, obschon dieses der Mittelpunct in der Wiedererscheinung Christi ist. Der Begriff der Parusie ist deßwegen umfassender, weil zu ihr auch noch die Auferstehung der Todten gehört: Der, welcher Gericht hält, wird zu diesem Gerichte oder für dasselbe zuerst die Todten erwecken; oder: die Stimme, welche zum Gerichte ruft und selber richtet, ruft zuerst die Todten aus den Gräbern, um über sie Gericht zu halten (Joh. 5, 25—29.; vgl. 6, 39. Nach Justin Apol. I. 52 wird der Richter bei seiner zweiten Parusie die Leiber der Todten erwecken). Vor dieser Zeit, d. i. vor der zweiten Ankunft Christi, wird das Auftreten des Antichrists Statt haben, jenes Verführers und Verderbers, der, als der falsche Christus und der falsche Prophet, die Kirche Gottes beunruhigt, auf jede Art die Christen quält und Viele zum Abfalle von Gott und Christo verleitet (Dan. 7, 7—24. 8, 23—25. 12, 1. Matth. 24, 3—26. 2 Thess. 2, 3. 4. 1 Joh. 2, 18. 22. 4, 3. 2 Joh. 7. Offb. 11, 7.). An die Schrecknisse und Gräuel, welche die Verfolgung des Antichrists herbeiführt, reihen sich unmittelbar (Matth. 24, 29.) jene schauerlichen und erschütternden Naturerscheinungen an, welche dem Gerichte vorangehen und dasselbe begleiten. An die weissagenden Vorbilder des alten Testaments, besonders bei Jesaia und Joel, knüpfen sich die prophetischen Schilderungen des neuen Testaments an, die an furchtbarer Erhabenheit den ersten gleichkommen (Matth. 24, 29. Marc. 13, 24. 25. Luc. 21, 9—11. Luc. 21, 25. 26. Offb. 6, 12—17.; 16, 14—21.). 11) Die Zeit der Wiederkunft Christi, sowie alles dessen, was sie begleitet, also die Zeit der eben bemerkten, dem Weltende angehörigen Vorgänge, sowie die Zeit der Auferstehung und des Gerichtes, ist dem Menschen unbekannt und bleibt ihm ein Geheimniß. Jenen Tag und die Stunde weiß Niemand, auch die Engel des Himmels nicht, sondern der Vater allein (Matth. 24, 36—39. Marc. 13, 32. 33. Luc. 17, 26—30. 1 Thess. 5, 1—5.). 12) Das letzte Gericht ist ein Gericht über Alle, weßwegen es auch schlechthin, im Unterschiede von jedem individuellen, das allgemeine genannt wird (Justin. Apol. I. n. 52. Tertull. de praescript. 13. Origen. adv. Cels. IV. 9. de princip. II. c. 9. n. 8. c. 10. n. 1—8. Hippolyt. contr. Graec. et Plat. n. 3. Lact. inst. VII. 1. Ephrem. de jud. et compunct. Hilar. tract. in Psalm. 2.). Diese Allgemeinheit des Gerichts ist etwas so sehr für sich Bestehendes, daß sie durch die Summe aller individuellen Gerichte nicht erreicht würde. Diese Vorstellung von der Allgemeinheit des Gerichtes wird dadurch nicht getrübt, daß einige Kirchenväter sich dahin ausgesprochen haben, die Bösen und Ungläubigen werden nicht zum Gerichte erstehen (Clem. Alex. Strom. II. Ammon. in Joann. III. 18. Lact. inst. VII. 20. Theodor. in Psalm. I. 6.). Denn die nähere und eigentliche Vorstellung derselben ist keine andere als die: bei dem allgemeinen Gerichte wird die Untersuchung, welche beim individuellen Gerichte Statt gefunden hat, nicht nochmals vorgenommen, sondern in ihrem Ergebniß vorausgesetzt, wonach sich die Verurtheilung, die Statt findet, richtet. Ebenso verhält es sich mit den Gerechten: für sie besteht kein Gericht neuer specieller Untersuchung, wohl aber ein Urtheil der Vergeltung. So bei Cyrill. hierosol. cat.

XVIII. n. 14: οἱ ἀσεβεις οὐκ ἀναστησονται ἐν κρισει, τουτο δηλοι, ὁτι οὐκ ἐν κρισει, ἀλλ' ἐν κατακρισει· οὐ γαρ ἐξετασεως πολλης ἐστι χρεια τῳ θεῳ, ἀλλ' ἁμα τῳ ἀναστηναι τους ἀσεβεις και τα της τιμωριας. Bonaventur. compend. theol. verit. VII. 19: Quidam non judicabuntur, et damnabuntur, ut quorum mala merita omnino impermixta sunt bonis, caruerunt fundamento fidei. Quidam vero non judicabuntur, sed judicabunt et salvabuntur, ut quorum merita bona impermixta sunt malis... Omnes homines judicabuntur retributionis, sed non judicio disceptationis. Justi non judicabuntur, ut eorum merita de novo discutiantur, an bona vel mala sint, sed ut bonorum praeeminentia omnibus manifestetur, et ut contra malos appareat justa sententia damnationis. 13) Die Idee des allgemeinen Gerichtes ist zunächst geknüpft an die Idee des menschlichen Geschlechtes (siehe m. theol. Encyclopädie, Bd. I. S. 838 f.). Wird im ersten Gerichte der Mensch auf dem Standpuncte des Individuallebens als für sich bestehende Person gerichtet, so richtet sich beim zweiten Gerichte das Augenmerk des Richters nach dem organischen Zusammenhange, in welchem der Einzelne zu dem ganzen Geschlechte steht, von dem er ein integrirendes Glied ist. Es kommen hier in Frage alle jene Verhältnisse, Beziehungen und Verkettungen, in welchen sittlich und religiös der Eine zu den Andern, sowie diese zu ihm gestanden, und welche Einflüsse sie gegenseitig im Guten und Bösen fördernd und störend auf einander ausgeübt haben. Sowohl in Betreff des allgemeinen als des besondern Gerichtes wird die göttliche Entscheidung vor Allem auch nach dem sich richten, wie Jemand die ihm als Individuum von Gott verliehenen geistigen Gaben, in welchen sein besonderer Beruf und seine besondere Wirksamkeit im Geschlechte ihm angewiesen sind, für sich sowohl als zum allgemeinen Besten verwendet hat (1 Cor. 12, 1—31.; vgl. m. Dogmatik, Bd. III. S. 373—413, und theol. Encyclopädie, Bd. I. S. 803—817). Aber das Moment der Allgemeinheit erstreckt sich selbst noch weiter, indem es über das menschliche Geschlecht hinausschreitet. Denn „auch die Engel, die ihren ursprünglichen Zustand nicht behaupteten, sondern ihren Ort verließen, hat Gott bis auf den großen Gerichtstag aufbewahrt" (Jud. 6; vgl. 2 Pet. 2, 4.). Daraus erhellet, daß das Endgericht das schlechthin universelle, d. h. das Gericht ist, welches über die geistige Creatur überhaupt, die sündig geworden ist, gehalten wird. Und auch hier wird in Frage kommen, nicht etwa nur, wie der Mensch auf den Menschen, sondern wie der Geist auf den Geist, und der Geist auf den Menschen eingewirkt habe, vom Anfang der Sünde der höhern Geister, und von der Verführung des ersten Menschen durch den Satan an bis zur letzten Thätigkeit, welche die gefallenen Engel auf die Menschheit geübt haben. Auch hier haben wir einen engen Zusammenhang und eine starke Verkettung vor uns, durch die zwei Reiche sich zusammenschließen, das gefallene Geisterreich und die durch dieses verführte Menschheit. Das Endgericht richtet über beide Reiche nach den zwischen ihnen bestehenden Beziehungen zumal und ist in diesem Sinne schlechthin allgemein. 14) Richter der Welt ist am Ende derselben Jesus Christus. Der Vater richtet Niemanden, sondern hat das ganze Gericht dem Sohne übergeben: so drückt sich einfach die Schrift (Joh. 5, 22.) aus, und andere Stellen stimmen bei, indem sie Jesum Christum als den Richter der Völker (Matth. 25, 31. 32.), des Erdkreises (Apg. 17, 31.), der Lebendigen und der Todten (Apg. 10, 42. 2 Tim. 4, 1.) bezeichnen. Und zwar wird sein Gericht bei seiner Wiederkunft Statt haben: 2 Tim. 4, 1.: „Ich beschwöre dich vor Gott und Jesu Christo, der die Lebendigen und Todten richten wird zur Zeit seiner Wiederkunft und seines Reiches." Es wiederholen sich hiebei stets die Bestimmungen, welche über das Gericht als über das allgemeine oben schon gegeben sind. „Wir Alle müssen erscheinen vor dem Richterstuhle Christi" (2 Cor. 5, 10., vgl. Röm. 14, 10.). Mit den Aussprüchen der Bibel stimmen die der katholischen Symbole überein. Symbol. Nicaen.: Venturus judicare vivos et mortuos. Symb. Constantinop. I.:

Iterum venturos cum gloria judicare vivos et mortuos. Symbol. Quicunque: Sedet ad dexteram Patris, inde venturus judicare vivos et mortuos, ad cujus adventum omnes homines resurgere habent cum corporibus suis et reddituri sunt de factis propriis rationem: et qui bona egerunt, ibunt in vitam aeternam, qui vero mala, in ignem aeternam. Vgl. Iren. c. haeres. III. 16. n. 6. IV. 33. n. 3. Barnab. ep. n. 7. Justin. apol. I. n. 8. dial. c. Tryphon. n. 125. Tertull. praescript. 13. Cyrill von Jerusalem sagt Catech. XV. 1: „Der Heiland wird kommen, nicht daß er wieder gerichtet werde, sondern daß er seine Richter richte. Derjenige, der, da er gerichtet wurde, schwieg, wird die Bösewichter, die ihm am Kreuze so frech begegnet, daran erinnern und sagen: dieß thatest du, und ich schwieg. Damals kam er, nach dem gefaßten Rathschlusse, die Menschen mit Sanftmuth zu belehren. Dann aber werden sie sich seiner Herrschaft auch wider ihren Willen unterwerfen müssen." — Daß Christus, der Sohn Gottes, die Welt richte, und nicht der Vater oder der Geist, dafür werden mehrere Gründe vorgebracht. a) Wir haben schon an einem andern Orte umständlich dargethan (Dogmatik, Bd. III.), daß nach der Lehre der Offenbarung dem Vater alles Erste, das Denken, Wollen und Beschließen, dem Sohne aber die Ausführung des väterlichen Gedankens, Willens und Rathschlusses zukomme. Aus diesem Grunde ist ihm auch der Act des göttlichen Gerichts vom Vater übertragen. b) Das Richteramt Christi kommt ferner dem Sohne deßwegen zu, weil er der Schöpfer und Erlöser des Menschen ist (Oros. de lib. arbitr. c. 25). Phot. ad Amphiloch. qu. 192. Der Schöpfer und der Erlöser der menschlichen Natur ist auch der legitime Richter über dieselbe. Der Sohn Gottes hat dem Menschen die Idee der Gottheit und das moralische Gesetz mit dem Gewissen eingeschaffen, wozu noch die geistigen Gaben mit den ihnen entsprechenden Berufsarten und Kräften kommen, über welche alle ebenso gerichtet wird, wie Jedem die Verpflichtung aufliegt, Rechenschaft über die ihm verliehenen Talente abzulegen (Matth. 25, 14—30.). Das ist die Naturseite des Verhältnisses, das auf die Schöpfung zurückgeht. Die andere, in der Erlösung ruhende Seite des Verhältnisses ist nicht weniger natürlich. Wer mit Christo in Gemeinschaft getreten oder nicht, wer für ihn sich entschieden oder nicht, wer ein lebendiges Glied an seinem Leibe geworden oder nicht, in wem er Gestalt gewonnen und in wem nicht, wer ihn angezogen und wer nicht, wer in sein Bild sich verklärt habe und wer nicht, — das weiß und darüber richtet Niemand besser als Christus. Er kennt die Seinen, und die Seinen kennen ihn (Joh. 10, 14.). c) In einer Stelle und zwar Joh. 5, 27. wird als Grund, warum Christus der Richter sei, geradezu bezeichnet, weil er der Menschensohn sei: Auch die Vollmacht hat er (der Vater) ihm ertheilt, Gericht zu halten, weil er der Menschensohn ist. Auf den Menschensohn als den Richter ist ferner hingewiesen (Matth. 24, 30. 31. 25, 31. 32.). Der Grund hievon liegt nicht etwa nur darin, daß Christus der zweite Adam und als dieser der Urheber eines neuen geistigen Lebens (Röm. 5, 12—19. 1 Cor. 15, 22. 45. Joh. 1, 4. 6, 68. 8, 12. Col. 3, 4.), sondern auch darin, daß und wie er Hoherpriester ist. Und dieses hohepriesterliche Moment spricht der Hebräerbrief 2, 11—18. vollständig in folgenden Worten aus: „Denn der heiliget und die geheiliget werden, stammen Alle von Einem; daher auch jener sich nicht schämte, diese Brüder zu nennen und zu sagen: Verkünden will ich meinen Brüdern deinen Namen, lobsingen dir in der Mitte der Gemeinde. Und wieder: Ich will auf ihn vertrauen. Und dann: Siehe! ich und die Kinder, die mir Gott gegeben. Weil nun die Kinder Fleisch und Blut gemein haben, so hat er ebenfalls solches angenommen, damit er durch den Tod dem die Macht nehme, der die Gewalt des Todes hatte, nämlich dem Teufel, und diejenigen erlösete, die in Furcht des Todes durch ihr ganzes Leben hin Sclaven waren. Denn fürwahr! nicht der Engel, sondern der Nachkommen Abrahams nimmt er sich an. Darum mußte er

in Allem seinen Brüdern gleich werden, damit er mitleidig würde, und ein treuer Hoherpriester vor Gott, um die Sünden des Volkes zu versöhnen. Denn eben in dem, was er selbst gelitten und worin er selbst geprüft wurde, kann er auch denen helfen, die geprüft werden." Diese Gedanken der Schrift erläutert der heilige Bernhard in cantic. serm. 73, n. 5. 15) Das thatsächliche Erscheinen Christi zum Weltgerichte am Ende des ersten Zeitraumes ist die verheißene Wiederkunft, *παρουσια, παρουσια χριστου υἱου του ἀνθρωπου, του κυριου.* Das Kommen des Menschensohnes ist ein Kommen in Kraft und Herrlichkeit; er ist umgeben von himmlischen Mächten: er wird auf dem Throne seiner Glorie sitzen; alle Völker werden vor ihm versammelt werden (Matth. 16, 27. 24, 30. 31. 25, 31. 32.). Die Zeit der Wiederkunft wird bezeichnet als jener Tag, der Tag des Herrn, *ἡμερα ἐκεινη, ἡ ἡμερα, ἡμερα κυριου χριστου, του υἱου του ἀνθρωπου.* 16) Das Gericht wird vollzogen nach dem Evangelium (Röm. 2, 16.), d. i. nicht nur nach den Aussprüchen des Evangeliums über das Gericht, sondern nach jenem Plane der Gottheit, wonach die Lehre von der Welterlösung der Mittelpunct der ganzen göttlichen Offenbarung, aller Führungen der Vorsehung und aller Gerichte nach dem positiven Gesetze und nach dem Gesetze des Geistes, dem sittlichen Gesetze und dem Gewissen ist. 17) Das Gericht nach dem Evangelium in diesem Sinne ist zugleich eine Rechtfertigung Gottes, eine Theodicee. Denn nicht etwa nur wird das Endgericht ein in allweg gerechtes sein, sondern das Endgericht wird als solches auch erscheinen in seinem Zusammenhange mit allen frühern Gerichten, soferne es nur der Schlußact aller göttlichen Gerichte vom Anfange der Welt ist. Gott ist gerechtfertigt in allen seinen Gerichten, die im Endgerichte nur als Ein Gericht erscheinen. Nicht weniger wird Gott durch sein letztes Gericht gerechtfertigt hinsichtlich aller Führungen der Einzelnen, der Völker und der ganzen Menschheit in allen Zeiten und an allen Orten. Sie alle erscheinen als Führungen der absoluten Liebe, Weisheit und Gerechtigkeit. 18) Damit hängt aufs Engste zusammen eine Enthüllung der innersten Geheimnisse und Räthsel der Geschichte der Welt. Denn wie die Weltgeschichte nicht mit Unrecht das Weltgericht genannt worden ist, so ist auch umgekehrt, und selbst noch in einem umfassenderen Sinne, das Weltgericht die offenbar gewordene Weltgeschichte. Denn was in der Geschichte selbst und aus ihr bis dahin dunkel geblieben ist, wird am Gerichtstage ans Licht gezogen werden. Es gehört mit zu den wesentlichen Momenten im Begriff des Weltgerichts, daß es Alles offenbar mache (1 Cor. 3, 13.). Eines Jeden Werk wird offenbar werden: denn der Tag des Herrn wird es ans Licht bringen (vgl. 1 Tim. 5, 24. 25. Weish. 1, 9. Sir. 11, 29. Ezech. 24, 14. Matth. 10, 26. Marc. 4, 22. Luc. 8, 17.). 19) Auf die richterliche Entscheidung folgt eine von nun an bleibende Scheidung: Und er wird sie (die Gerichteten) von einander scheiden (Matth. 25, 31. 32.). Die Engel werden ausgehen, die Bösen von den Guten zu scheiden (Matth 13, 49.). Diese Sonderung ist eine Sonderung in Beseligte und Verdammte (Matth. 24, 31. 46. 13, 49. 50.). Ein Drittes ist unmöglich. Denn wer nicht für Christum war, war wider ihn (Matth. 12, 30.), und die, welche weder warm noch lau waren, werden ausgeworfen (Offb. 3, 15. 16.). Auf die Beseligten wartet der Himmel, auf die Verdammten die Hölle. In einem andern Sinne aber gibt es ein Drittes. Für diejenigen nämlich, welche sich zwar für Gott und Christum entschieden haben, in welchen aber diese Entschiedenheit bis zur Vollkommenheit sich nicht entwickeln konnte, ist, und zwar schon nach dem individuellen Gerichte, ein Ort der Reinigung und Läuterung geordnet, das Fegfeuer (s. d. A.), purgatorium. So lange die diesseitige Kirche dauert und in ihr das menschliche Geschlecht, kann und soll die christliche Gemeinde für diesen Theil der leidenden Menschheit, vom Geiste der Liebe getrieben, Gebete darbringen (2 Macc. 12, 43—45. Concil. florentin. bei Harduin act. concill. tom. IX. p. 422).

Was die Hölle angeht, so ist mit ihrem Begriffe der des tiefsten geistigen und leiblichen Unglücks in unzertrennlicher Verbindung; die Schilderungen alle, so schrecklich und traurig sie sind, reichen aber doch nicht hin, jene Qual begreiflich zu machen, die in der ewigen Trennung von Gott, der Quelle der Seligkeit, und in der von nun an ewigen Gemeinschaft mit dem Teufel und seinen Engeln besteht (Matth. 22, 13. 25, 41. 8, 12. Luc. 16, 20. 1 Cor. 7, 9. 10. 2 Tim. 2, 12.). Der Zustand der Hölle wird als Finsterniß, nie erlöschendes Feuer, nagender Wurm, Heulen und Zähneklappern bezeichnet (Matth. 5, 29. 8, 12. 10, 28. 13, 42. 50. 18, 9. 22, 13. 25, 30. Marc. 9, 42. 47. 48. Luc. 12, 5. Offb. 20, 1—3. 6. 14. 21, 8.). Andere Ausdrücke für denselben Zustand sind Untergang (Joh. 3, 15. 16. 17. 2 Theß. 1, 9.), Verderben (2 Theß. 6, 8.), Tod κατ' ἐξοχην (Röm. 6, 22. 23. 8, 6. 13. Joh. 5, 24. 6, 50. 8, 52, 11, 26.). Es ist dieß ein Zustand, auf dem der Zorn Gottes ruhet (Joh. 3, 36.). Die Strafe der Hölle ist eine ewige (Matth. 3, 12. 12, 32. 18, 8. 26, 24. 18, 6. Marc. 9, 24—48. Luc. 16, 26. 2 Teß. 1, 9. Offb. 16, 11. 20, 9.). Ist der Geist für die Ewigkeit von Gott abgewichen, so kann die Strafe des Abfalls keine nur zeitliche sein. Der diesem Zustand absolut entgegengesetzte ist der der Seligen. Wie es für den Ausdruck des Begriffs der Qual der Verdammten kein adäquates Wort gibt, so auch für den Begriff der Seligkeit. Jede versinnlichende Anschauung hat hier keine Stelle. Kein Auge hat es gesehen, kein Ohr hat es gehört, und in keines Menschen Sinn ist es gekommen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben (1 Cor. 2, 9.). Der negative Begriff läßt sich auf das Befreitsein von der Endlichkeit, ihrer Veränderlichkeit, Wechsel, Vergänglichkeit und tellurischen Leiden zurückführen (1 Cor. 15, 50. Offb. 7, 16. 21, 4.). Der positive Begriff aber wird gebildet durch die Vorstellungen vom Sein bei Gott (1 Theß. 4, 16. Offb. 21, 3.), von der Anschauung Gottes (s. d. A.) (Matth. 5, 8.; vgl. 1 Cor. 13, 12. 1 Joh. 3, 2.), von der Kindschaft Gottes (Hebr. 11, 16. Offb. 21, 7.), von der Theilnahme am ewigen Leben in der Einheit mit Gott und Christo (Joh. 17, 20. 21, 23.), sowie von der damit verbundenen Herrlichkeit (Joh. 17, 22. 24.). 20) Das Schlußgericht ist der feierliche Schlußact der Zeit und des in sie fallenden Geschlechtslebens (1 Cor. 1, 8. 3, 13. 5, 5. 2 Cor. 1, 14.), und damit der Schlußact der Weltgeschichte. Der Richter endet das Alte durch ein göttliches Urtheil. Es erfolgt eine gänzliche Weltumbildung, eine Verwandlung des gesammten Daseins (Matth. 25, 31—46. 1 Cor. 15, 24 ff. 2 Petr. 3, 10—13. Offb. 2, 1.). Aus den Trümmern der alten Schöpfung steigt eine neue verherrlichte Welt empor. An die Stelle des Irdischen tritt das Himmlische (1 Cor. 15, 49.). Das Vergängliche erhält die Natur des Unvergänglichen, das Sterbliche den Charakter des Unsterblichen (1 Cor. 15, 50.), und die Zeit geht über in die Ewigkeit. 21) Das ist die Vollendung, das τελος (1 Cor. 15, 24.). Und diese Vollendung ist der Eintritt der Welt in das zweite Zeitalter. Das zweite Zeitalter ist das Zeitalter der Herrschaft des Guten. Zwar ist das Böse noch vorhanden, aber als ein Gerichtetes, das von nun an nur noch machtlos ist, aber nicht mehr wirkt (1 Cor. 15, 24.): Darnach die Vollendung, wann Christus das Reich Gott dem Vater übergeben, wann er jede Herrschaft, Macht und Gewalt vernichtet haben wird. Das machtlose Sein des Bösen ist machtlos auch darin, daß es das Gute nicht mehr hemmen kann. Dieses existirt fortan, wie ewig, so ewig ungehemmt, ewig sicher und ewig herrlich. Mit diesem Begriffe des verherrlichten Zustandes verbindet die Bibel den andern, jenen zugleich erklärenden, daß Gott Alles in Allen sei (1 Cor. 15, 28.). Das göttliche Verhältniß, die göttliche Ordnung ist in Allem hergestellt. [Staudenmaier.]

Gericht und Gerichtsverwaltung bei den alten Hebräern. Eigentliche Gerichte und eine geordnete Rechtspflege scheinen die Hebräer vor Moses

nicht gehabt zu haben. Denn in der patriarchalischen Zeit war der Hausvater in seiner Familie unumschränkter Gebieter und schlichtete sofort auch die etwa ausgebrochenen Streitigkeiten und bestrafte die Schuldigen, je nach Umständen selbst mit dem Tode (Genes. 21, 14. 38, 24.). Dieses ist ohne Zweifel auch während des Aufenthaltes der Israeliten in Aegypten so geblieben und hat sich nur etwa dahin erweitert, daß bei der starken Vermehrung des Volkes auch die Stammhäupter zu einem gewissen Ansehen über ihre Stämme gelangten und in schwierigen Streitsachen observanzmäßig auch um richterliche Entscheidungen angegangen wurden. Von gesetzlich organisirten Gerichten aber zeigt sich um diese Zeit bei den Hebräern noch keine Spur. Erst Moses stellte, als ihm die Verwaltung der Rechtspflege für das ganze zahlreiche Volk zu beschwerlich wurde, besondere Richter auf und wies ihnen bestimmte Wirkungskreise an, indem er einige über tausend, andere über hundert, über fünfzig und über zehn als Richter einsetzte. Diese hatten die häufigern und leichtern Fälle abzuurtheilen, während die wichtigern und schwierigern vor Moses selbst gebracht werden mußten (Exod. 18, 17—26. Deut. 1, 9—17.). Zugleich verordnete er für die spätere Zeit, daß in allen Städten Richter aufgestellt werden sollen, welche nach Deut. 21, 18—21. 22, 15. 25, 7. aus den Aeltesten der Städte zu wählen und zur strengsten Unparteilichkeit und Unbestechlichkeit verpflichtet waren (Deut. 16, 18—20.). Ueber diese Localgerichte stellte er aber ein höheres Gericht beim Heiligthum, welches aus Priestern bestund und in jenen Fällen entschied, wo die Localgerichte sich keine Entscheidung zutrauten oder die Parteien sich mit der gegebenen Entscheidung nicht zufrieden gaben (Deut. 17, 8—13. 19, 16—18.). Dieses Priestergericht scheint jedoch die Anerkennung und das Zutrauen des Volkes nicht auf die Dauer erlangt zu haben. Zwar das Gericht über Achan (Jos. 7, 10 ff.) erinnert an dasselbe und an den Gebrauch des heiligen Looses; aber schon in der Richterperiode sind gewöhnlich die Richter es, welche in letzter Instanz richterliche Entscheidungen geben, sei es für ganz Israel oder nur für einzelne Stämme (vgl. Richt. 4, 5. 1 Sam. 7, 16. 8, 1 ff.). Nach Einführung des Königthums aber war der König der oberste Richter, so daß er nicht selten Schophet (Richter) genannt und das Wort שפט (richten) auch für herrschen gebraucht wird. Doch waren die Priester auch während der königlichen Herrschaft nicht ganz von der Rechtspflege ausgeschlossen; richterliche Entscheidungen durch das Urim und Thummim konnten ohnehin nur durch den Hohenpriester gegeben werden (vgl. 1 Sam. 30, 7.), welcher daher auch Mitglied des obersten Gerichtes war, oder bei demselben den Vorsitz führte; und König Josaphat organisirte sogar aus Priestern und Leviten ein eigenes Gericht zu Jerusalem (2 Chron. 19, 8.). Die vorerwähnten Localgerichte dauerten ebenfalls auch unter den Königen fort (1 Chron. 23, 4. 26, 29. 2 Chron. 19, 5.) und werden in den Sprüchen Salomo's und in den prophetischen Schriften, wo so häufig über die Parteilichkeit und Bestechlichkeit der Richter geklagt wird, überall als bestehend vorausgesetzt. Während des Exils hatten die Juden in Babylonien Richter aus ihrem eigenen Volke (Dan. 13, 5 ff.), sowie auch nach dem Exil sowohl in Palästina (Esra 7, 25. 10, 14.) als auch in Aegypten unter den Ptolemäern (Jos. Antt. XIV. 7, 2.). — Zum **Ort der Gerichte** dienten gewöhnlich die großen Thorplätze (Deut. 21, 19. 22, 15. 25, 7. Job 5, 4. 29, 7. Sprüchw. 22, 22. 24, 7. Ruth. 4, 1.), an denen überhaupt öffentliche Verhandlungen Statt zu finden pflegten, daher noch in der nachexilischen Zeit die Aufforderung an die Juden, in ihren Thoren gerecht zu richten (Zach. 8, 16.). Diese Plätze waren zu öffentlichen Gerichten besonders geeignet, weil sich gewöhnlich viele Menschen dort einfanden und in einzelnen Fällen wohl auch die nöthigen Zeugen leicht zu erhalten waren. Besondere Gerichtsstätten, die ausschließlich nur zum Gerichthalten bestimmt waren, wie die Gerichtshalle Salomo's (1 Kön. 7, 7.), scheinen Ausnahmen gewesen zu sein. Während demzufolge die Gerichte in der vorexili-

schen Zeit öffentlich gehalten wurden, war dieß später jedenfalls bei dem Hauptgerichte, dem Sanhedrin, nicht mehr der Fall. Dasselbe hatte der Mischna zufolge (Sanhedr. 11, 2. Middoth 5, 4.) sein Gerichtslocal in einem der Tempelgebäude in dem Saale Gasith (לִשְׁכַּת הַגָּזִית) und später seit dem vierzigsten Jahre vor der Zerstörung des Tempels in den Tabernen am Tempelberge (Abod. sar. f. 8. b.). Ob das von Josephus mit dem Namen ἡ βυλή (Bell. Jud. V. 4, 2.) τὸ βυλευτήριον (ib. VI. 6, 3.) erwähnte Rathhaus gerade der Gerichtsplatz des Sanhedrins gewesen sei, ist zweifelhaft; im Bejahungsfalle müßte man wohl annehmen, daß derselbe zwischen den genannten Localitäten gewechselt habe. Die römischen Landpfleger hielten sowohl zu Cäsarea als zu Jerusalem theils in ihrem Palaste (Apg. 24, 1 ff. 25, 6—12. 26, 2 ff. Matth. 27, 2. Joh. 18, 28.), theils auch öffentlich Gericht (Joh. 19, 13. Jos. bell. Jud. II. 9, 3.). Die **Zeit der Gerichte** war in der Regel, zumal wenn es sich um wichtige Entscheidungen handelte, der Morgen (Jerem. 21, 12.), und die Mischna verbietet ausdrücklich, Gerichte über Leben und Tod in der Nacht vorzunehmen oder ein am Tag angefangenes Gericht dieser Art in der Nacht zu beendigen, während sie letzteres bei Gerichten in Geldsachen gestattet (Sanhedr. IV. 1.); ebenso verbietet sie, bei jenen Gerichten ein Verdammungsurtheil an demselben Tage schon auszusprechen, an welchem das Gericht begonnen (a. a. O.). Ueberdieß untersagt der Thalmud, an Sabbaten und Festtagen Gericht zu halten (Sanhedr. 35 a. Beza [Mischna] 5, 2.), und führt dagegen als eine Verordnung Esra's an, daß man am Montag und Donnerstag Gericht halte, weil an diesen Tagen viele Leute aus den Dörfern in die Städte zur Vorlesung kommen (Creizenach, Dorsche Haddoroth. S. 148). Die **Gerichtsordnung** war bei den alten Hebräern, wie noch jetzt im Orient häufig, sehr einfach und kurz mit möglichst wenigen Formalitäten, gewöhnlich ohne Rechtsbeistände. Die Verhandlungen waren mündlich (Deut. 25, 7. 1 Kön. 3, 16 ff.) und die ältere hebräische Geschichte zeigt keine Spur, daß gerichtliche Klagen und Erwiederungen schriftlich wären abgefaßt worden, nur die gerichtliche Entscheidung scheint gewöhnlich aufgeschrieben worden zu sein. (Jes. 10, 1.). Der Mischna zufolge mußten bei jedem Gerichte zwei oder drei Schreiber anwesend sein, welche aufschrieben die Worte derer, die lossprachen, und die Worte derer, die verdammten (Sanhedr. 4, 3.). Die beiden Parteien mußten in eigener Person vor dem Richter erscheinen (Deut. 25, 1.). Der Kläger stund zur Rechten des Angeklagten, und dieser erschien bei schweren Anschuldigungen (wenigstens in der nacherilischen Zeit) im Traueranzuge (Zach. 3, 1. 3.). Das gewöhnlichste Beweismittel waren Zeugenaussagen; es mußten aber zu einem gültigen Zeugenbeweise wenigstens zwei oder drei Zeugen vorhanden sein (Num. 35, 30. Deut. 17, 6. 19, 15.), welche durch einen Eidschwur verpflichtet wurden, die Wahrheit gewissenhaft anzugeben. Die Eidesformel wurde ihnen vorgesagt und sie beantworteten dieselbe mit אָמֵן (vgl. Num. 5, 21 f.); daher die Ausdrücke: einen Eid hören (Levit. 5, 1. Sprüchw. 29, 24.), und: sich beschwören lassen (נִשְׁבַּע niph.), statt: schwören. Den Richtern war eine genaue Prüfung der Zeugen und ihrer Aussagen zur strengsten Pflicht gemacht (Deut. 19, 18.), und die Mischna gibt nähere Vorschriften, wie diese Prüfung zu geschehen habe (Sanhedr. 5, 1 f.). Zeugen, die als falsch erfunden wurden, erhielten dann die Strafe, die auf das Vergehen gesetzt war, um das es sich bei dem Zeugnisse handelte (Deut. 19, 19.). Schriftliche Urkunden scheinen selten als Beweismittel gebraucht worden zu sein. Nur bei Streitigkeiten über Grundeigenthum mögen die schriftlich aufgesetzten Kaufcontracte als solche häufig gewesen sein; sie wurden nicht bloß vor Zeugen verfertigt, sondern auch mit dem Siegel der betheiligten Personen versehen und zur Verhütung möglicher Fälschungen doppelt ausgefertigt (Jerem. 32, 9—15.). Wo es an Zeugen und schriftlichen Urkunden mangelte, wurde der Eid als Be-

weismittel gebraucht (s. Eid bei den Juden). Begreiflich war aber, wer sich zu einem falschen Zeugnisse verstehen konnte, auch im Stande, einen falschen Eid zu schwören; und über Beides klagen bekanntlich die Propheten oft genug. Ganz sichere Beweismittel hatte man also hier nicht. In ganz zweifelhaften Fällen wurde übrigens zuweilen mit Einwilligung beider Parteien auch durch's Loos entschieden (Sprüchw. 16, 33. 18, 18.), namentlich wurde in älteren Zeiten das heilige Loos gern zur Entdeckung theocratischer Verbrecher gebraucht (Jos. 7, 10 ff. 1 Sam. 14, 41 f.), was übrigens Moses weder angeordnet noch verboten hatte. Auf die gerichtliche Entscheidung folgte sogleich die Vollziehung derselben (Deut. 25, 2. Jerem. 37, 15. Sanhedr. VI. 1.). [Welte.]

Gerichtsbarkeit, geistliche (jurisdictio ecclesiastica). Der Kirche, als einer auf dem Princip des Friedens aufgerichteten und über den ganzen Erdkreis verbreiteten Stiftung Gottes mit corporativer, keiner weltlichen Macht rechtlich unterworfener Selbstständigkeit, läßt sich das gute Recht nicht wegstreiten, dem bürgerlichen Hader, als einer Entzweiung christlicher Brüder und Schwestern, versöhnend entgegenzutreten, dann aber auch über die ihr vorzugsweise Angehörigen und über Rechtsverhältnisse, die sich in ihrem innern Leben ergeben und unter ihre Gesichtspuncte, Gesetze und Vorschriften fallen, ihr eigenes freies Richteramt zu üben, indem sie die treffenden Personen vor ihre Justiz fordert, die einzelnen Fälle untersucht und entscheidet, und nöthigen Falls die Entscheidungen vollstreckt. Dieses ihr Recht ist ein wesentlicher Theil der Kirchengewalt (s. d. Art. Gesetzgebungsrecht der Kirche), und es bewahrheitet sich dessen volle Integrität practisch darin, daß die Kirche in dieser Beziehung, ungehindert und unbeirrt von jedem fremdartigen, usurpatorischen Einfluß, ausschließlich durch geistliche Obern (die Bischöfe) und nach ihren eigenen Normen und Rechtsfindungen ihre gewichtige Sendung vollzieht. Nach den geschichtlichen Vorgängen ist hier auf Seite der Kirche darzustellen: 1) das Schiedsrichteramt, 2) der privilegirte Gerichtsstand gewisser Personen, und 3) der privilegirte Gerichtsstand für gewisse Sachen. 1) Die Genesis der kirchlichen Jurisdiction ergibt sich schon aus dem apostolischen Ausspruch: 1 Cor. 6, 1—7. Die christlichen Kaiser erkannten diesen an. Constantin gab sowohl dem Kläger, als dem Beklagten das Recht, die Sache einseitig an den Bischof zu bringen. Constantini Imp. const. de episcop. def. a. 318. (In Cod. Theod. cum comment. Jac. Gothofredi, ed. Ritter. Tom. VI. P. II. Append. ed. Jac. Sirmond. p. XIII. Die Aechtheit ist nachgewiesen von G. Haenel, de constitutionibus, quas Jac. Sirmondus Parisiis a. MDCXXXI edidit, diss. Lips. 1840.) Cf. L. I. Cod. Theod. de relig. a. 399. (16. 11.) C. 1. c. XV. qu. 4. (Conc. Tarrac. a. 516. c. 4.) Doch war der übereinstimmende Wille der Parteien, wenn die Laien Parteien waren, nöthig. S. dagegen C. 35. 36. c. XI. qu. 1. C. 13. X. de jud. (2. 1.) Für die Cleriker war dieß Pflicht, sie mußten sich, bei Vermeidung kirchlicher Strafen, an den Bischof und die Bischöfe an die Synode wenden. C. 46. c. XI. qu. 1. (Conc. Chalc. a. 451. c. 9.) C. 1. 2. 6. 7. dist. CX. (Conc. Carth. IV. c. 59. 93. 94. 25. 26.) C. 6. c. XI. qu. 1. (Conc. Matiscon. I. a. 583. c. 8.) C. 42. eod. (Conc. Tolet. III. a. 589.) C. 39. eod. (Greg. I. a. 601.) Capit. Carol. M. a. 789. c. 27. Die Kaiser beschränkten die Gerichtsbarkeit auf die Fälle, in welchen sich beide Theile freiwillig an den Bischof wendeten, um ein Schiedsrichteramt (audientia episcopalis, s. d. A.) festzustellen. L. 7. Cod. J. de episcop. aud. a. 398. (1. 4.) L. 8. eod. a. 408. Nov. Valent. III. a. 447. (In Cod. Theod. cum comment. Jac. Gothofredi, ed. Ritter. Append. in f. p. 127. In Corp. jur. Antejust. Ed. Bonn. tit. 34. fasc. VI. p. 244.) L. 29. § 4. Cod. de episcop. aud. a. 530. (1. 4.) Auch die Kirche stellte dieses Schiedsrichteramt in den Vordergrund, C. 7. Dist. XC., und wir wissen von dem hl. Augustin († 430. Cf. Confess. VI. 3. De opp. monach. c. 37.), daß die Bischöfe sehr bedeutend in Anspruch genommen waren. 2) Seit dem vierten Jahrhundert war es bereits Vor=

schrift, daß die Geistlichen vor geistlichen Gerichten ihr Recht suchen und erhalten sollten. C. 43. c. XI. qu. 1. (Conc. Carth. III. a. 397. c. 9.) Doch war den Laien immer noch gestattet, Klagen gegen Cleriker bei weltlichen Gerichten anzubringen. Nov. Valent. III. cit. a. 447. L. 25. Cod. J. de episcop. a. 456. (1. 3.) L. 33. eod. L. 13. Cod. de episcop. aud. a. 456. (1. 4.) Endlich aber verordnete der Kaiser Justinian, daß die Laien ihre Klagen gegen Cleriker, Mönche oder Nonnen nur bei dem Bischof, und die gegen den Bischof bei dem Metropoliten zu stellen hätten. Nov. 79. 83. 123. c. 8. 21. 22. — Cf. C. 15. 16. c. XI. qu. 1. (Pelag. II. a. 580.) C. 38. eod. (Greg. I. a. 603.) Damit hatten also die Cleriker und geistlichen Ordensglieder, in sofern man nach der Lehre der Civilisten den weltlichen Richter als den allein ordentlichen betrachten will, einen persönlich privilegirten Gerichtsstand erlangt (zugleich mit einem judicio parium), und dieser wurde durch nachfolgende kaiserliche und canonische Vorschriften immer fester begründet. Auth. Statuimus Frider. II. ad L. 33. Cod. de episcop. (1. 3.) C. 17. X. de jud. (1. 2.) C. 29. X. de foro comp. (2. 2.) Und zwar erkannte man darin ein collectives Vorrecht des ganzen geistlichen Standes, in der Art, daß der Einzelne demselben nicht entsagen durfte. C. 12. X. de foro comp. (2. 2.) Allein man bezog dasselbe doch immer nur auf persönliche Verbindlichkeiten, während wegen dinglicher und Lehensklagen der Cleriker dem weltlichen Richter unterworfen blieb. C. 5. 6. 7. 13. X. de foro comp. (2. 2.) War endlich ein Geistlicher Kläger wider einen Laien, so blieb es bei dem civilrechtlichen Grundsatze: actor sequitur forum rei. Eine besondere Fürsorge widmete auch die Kirche den Armen, Wittwen, Waisen und andern mitleidswürdigen Personen durch Aufstellung von Vertretern oder Defensoren, C. 10. c. XXIII. q. 3. (Conc. Carth. V. a. 401. c. 9.), und ihre Empfehlung an die Bischöfe und Grafen, unterstützt von der weltlichen Macht. Conc. Turon. II. a. 507. c. 27. Conc. Matisc. II. a. 584. c. 12. Conc. Tolet. IV. a. 633. c. 32. Conc. Francof. a. 794. c. 38. Conc. apud. Caris. a. 857. c. 2. Capit. Lothar. I. ad leg. Longobard. 102. Conc. Mogunt. a. 813. c. 8. Capit. I. Ludov. a. 823. c. 6. Conc. Vernens. a. 755. c. 23. Capit. II. Carol. M. a. 805. c. 2. Capit. Carol. M. ad leg. Longob. c. 58. Capit. I. Ludov. a. 819. c. 3. Dieß endete damit, daß jene Personen der Gerichtsbarkeit der Kirche unterstellt wurden. C. 11. 15. X. de foro comp. (2. 2.) C. 26. X. de verb. signif. (5. 40.) C. 6. c. XV. qu. 7. 3) Endlich wurden gewisse Sachen ihrer besondern Beschaffenheit wegen der geistlichen Gerichtsbarkeit zugewiesen, namentlich 1) Ehesachen wegen der sacramentalischen Heiligkeit der Ehe. C. 12. X. de excess. praelat. (5. 31.) C. 5. X. qui filii sint legit. (4. 17.) 2) Testamente wegen der Gewissenspflicht der Erfüllung. C. 3. 6. 17. X. de testam. (3. 26.) 3) Beschworne Verbindlichkeiten wegen der Heiligkeit des Eides. C. 3. de foro comp. in VI. (2. 2.) C. 2. de jurejur. in VI. (2. 11.) 4) Streitigkeiten über das kirchliche Begräbniß. C. 11. 12. 14. X. de sepult. (3. 28.) 5) Streitigkeiten über Patronatsrechte und Zehntrechte, als Rechte der Kirche. C. 3. X. de jud. (2. 1.) C. 7. X. de praescript. (2. 26.) Dabei waren auch die weltlichen Gerichte zur Hilfe Rechtens angewiesen. Conc. Arelat. VI. a. 813. c. 13. Conc. Mogunt. a. 813. c. 8. Capit. I. Ludov. a. 823. c. 6. Conc. Pontigon. a. 876. c. 12. C. 2. de except. in VI. (2. 12.) Seit dem sechzehnten Jahrhundert ist diese dingliche Gerichtsbarkeit auf rein geistliche und Ehesachen beschränkt worden. Conc. Trid. Sess. XXIV. can. 12. de matrim. Ueberhaupt hat der kirchenfeindliche, säcularisirende Geist der neuern Zeit die geistliche Jurisdiction größtentheils für die Staatsgerichte usurpirt. Es ist hier nur noch zu bemerken: a) daß man die kirchliche Gerichtsbarkeit in die Straf- und in die streitige Gerichtsbarkeit eintheilt, und b) daß man ein forum internum und externum unterscheidet; jenes bezieht sich bloß auf die Gewissenssachen oder den Beichtstuhl, dieses dagegen auf die äußern kirchlichen Rechtsgegenstände. (Vgl.

hierzu die Art.: Civilgerichtsstand der Geistlichen, und delegirte Gerichtsbarkeit.) [Sartorius.]

Gerichtshof, geistlicher, s. Audientia episcopalis.

Gerichtsverfahren (Proceß). Die nächste Folge der geistlichen Gerichtsbarkeit mußte ein eigenes Gerichtsverfahren sein. Im Anfange war das Verfahren vor dem Bischof nach den damals obwaltenden Verhältnissen ohne Zweifel ein sehr einfaches und patriarchalisches. Bei der Verbreitung des römischen Rechtes wurde dieses zum Standesrecht des Clerus erhoben, und ging überhaupt als geltend in die geistlichen Gerichte über. Allein dieß erfolgte unter bedeutenden Modificationen und unter Zulassung germanischer Elemente. Seit dem zwölften Jahrhundert gewann der canonische Proceß durch päpstliche Rescripte und durch die Glossatoren eine sehr consequente und verbreitete Durchbildung, wie dieß die Decretalen im ersten und zweiten Buche nachweisen. Das schriftliche Verfahren, ein Resultat der höheren juristischen Bildung, ist größtentheils canonischen Ursprungs. Auch bei den weltlichen Gerichten errang dieser Proceß die Oberhand. Man hat die Proceßarten, als nämlich den ordentlichen und den summarischen Proceß, zu unterscheiden, sowie die verschiedenen Proceßstadien: das erste Verfahren, das Beweisverfahren mit den verschiedenen Beweismitteln: Geständniß, Notorietät, Präsumtion, Zeugen, Sachverständige, Augenschein, Urkunden und Eid; die Rechtsmittel, besonders die Appellation, und die Execution (s. d. A.). Das geistliche Gerichtsverfahren ist von Zeitverhältnissen bedingt und muß mit diesen Hand in Hand gehen. Indessen hat auch hier die weltliche Macht über Bausch und Bogen Alles in ihre Reformen gezogen. Vgl. Permaneder, Kirchenrecht. Bd. II. § 496 ff. [Sartorius.]

Germanus, der heilige, Bischof von Auxerre, einer der heiligsten Prälaten, die je gelebt, geboren um 378 zu Auxerre, erhielt von seinen angesehenen Eltern frühzeitig eine solide Bildung, besuchte die öffentlichen Schulen und reiste „post auditoria Gallicana“ nach Rom, um zur Errungenschaft der andern Wissenschaften auch die Rechtskunde hinzuzufügen. Ausgerüstet mit großen Geistesgaben und Kenntnissen zeichnete er sich bald als Advocat aus, zog die Aufmerksamkeit der Präfecten Prätorii auf sich und stieg zur Würde eines Dux über Armorica und Nervicanum empor. Eine reiche Gemahlin von vornehmem Stande und guten Sitten bildete sein häusliches Glück. — Germanus war ein großer Jagdliebhaber und pflegte die Köpfe der erlegten Thiere an den Zweigen eines in Mitte der Stadt befindlichen schönen Birnbaumes gleichsam wie Siegesthrophäen aufzuhängen. Dem Bischof Amator von Auxerre, wo sich Germanus aufhielt, gefiel das gar nicht, weil er darin etwas Heidnisches erblickte, das, ob auch nicht für Germanus, doch für rohe, dem Heidenthum noch nicht völlig erstorbene Gemüther etwas Gefährliches haben könnte. Er untersagte es also dem Germanus, aber immer vergebens; zuletzt hieb der Bischof selbst den Birnbaum um und ließ die Thierköpfe weit von der Stadt wegwerfen. Dieß stachelte den Germanus zu gewaltigem Zorn auf, er stieß gegen den Bischof Todesdrohungen aus und hätte sie vielleicht verwirklichet, wenn Amator nicht nach Autun sich geflüchtet hätte, wo damals Julius, der Präfect von Gallien, sich aufhielt. Germanus sah bald sein Unrecht ein und der Bischof faßte so wenig gegen ihn einen Groll, daß er bei dem Gefühle seines baldigen Todes auf einen würdigen Nachfolger im Episcopate bedacht und durch eine innere Erleuchtung bestärkt, gerade den Germanus für den würdigsten erachtete. Daß er verheirathet war, konnte damals am wenigsten in Gallien ein Hinderniß sein, wo sehr häufig verheirathete Männer aus den höhern Ständen unter der Bedingung, mit ihren Frauen im schwesterlichen Verhältniß zu leben, zu den höhern Weihen und dem Episcopate berufen wurden. Da indeß Germanus in kaiserlichen Diensten stand, so suchte Amator bei dem Präfecten Julius um die Erlaubniß, denselben tonsuriren zu dürfen, nach

und erlangte sie. Mit dieser Erlaubniß kehrte der Bischof nach Auxerre zurück, versammelte das Volk in der Cathedrale, ging, als er die Kirchthüren hatte schließen lassen, umgeben von seiner ganzen Geistlichkeit und den Vornehmsten der Stadt, auf den erstaunten Germanus los, ergriff ihn bei seinen Kleidern, schnitt ihm das Haupthaar ab, bekleidete ihn mit dem „habitu religionis" und promovirte ihn zu den geistlichen Weihen, ihn dem Volke zu seinem Nachfolger auf dem bischöflichen Stuhle empfehlend. — Bald darauf, es war das Jahr 418 Monat Mai, ging Amator mit Tod ab. Der Clerus von Auxerre, der Adel und die Honoratioren, das Stadt- und Landvolk wählten den Germanus einstimmig zum Bischofe. Seit dieser Erhebung führte er bis zu seinem Tode ein merkwürdig strenges Leben. Ehe er Speise zu sich nahm, kostete er immer etwas Asche, dann folgte die Tafel, d. i. Gerstenbrod und Wasser, und diese Tafel wurde nur Abends gedeckt und häufig nur zweimal in der Woche, am öftesten gar nur einmal! Immer, Winter und Sommer, Tag und Nacht, trug er inwendig ein Cilicium und auswendig darüber die Cuculla und Tunica und zwar so lange, bis sie ganz unbrauchbar geworden waren oder er sie einem Armen vom Leibe weg schenkte. Gleich karg hielt er es mit dem Schlafe; kurze Zeit Ruhe auf einigen mit Asche bestreuten Balken in seiner engen, kleinen und niedern Zelle genügte ihm. — Strenge gegen sich, um Gottes und des Nächsten willen, schlug in ihm ein Herz voll theilnehmender, erbarmender Liebe gegen Alle, mit denen er in Berührung kam. Gegen alle Ankömmlinge ohne Ausnahme übte er die Hospitalität, Allen stand sein Haus und Tisch bereit, Allen wusch er die Füße. Die Armen, die Kranken, die Gefangenen hatten an ihm einen hilfreichen Vater und gar oft, wie sein Biograph erzählt, einen wunderthätigen Beiständer. Auf seinen vielfältigen Reisen nahm er gerne bei den Armen Herberge. Die Stadt Auxerre litt den fürchterlichsten Druck der Steuern und bat ihren hl. Hirten um Abhilfe; Germanus reist nach Arles zum Präfecten von Gallien und sucht um Erleichterung nach. Er empfängt manchmal reichliche Geschenke, nimmt sie an und vertheilt sie den Armen. Ein Dieb, mit dem er auf der Reise zusammenkam, stiehlt ihm sein Reitpferd, wird wieder aufgefunden und von ihm beschenkt, weil er ihm Tags vorher kein Kleidungsstück gegeben habe. Er entblöste sich zuweilen, wenn ein Armer ihn anbettelte, von allem Geldvorrath, sah sich indeß durch besondere Fügung Gottes bald wieder in Besitz anderer Hilfsquellen. Auf dem Wege über die Alpen traf er einst mehrere mit Lasten beladene Arbeiter, darunter einen alten und hinkenden, der es nicht mehr vermochte, seine Bürde über einen angeschwollenen Gebirgsbach hinüberzuschaffen; Germanus nahm ihm die Last ab, trug sie hinüber, kehrte zurück und trug auch den erschöpften Mann durch das Wasser. — Der Glaube, der durch die Liebe thätig ist, machte ihn zu einem solchen Helden der Liebe. Und dieser Glaube machte ihn auch zu einer Säule der Kirche. Bei den Britten hatte sich die pelagianische Häresie verbreitet. Eine brittische Gesandtschaft erschien in Gallien mit der Bitte, die gallischen Bischöfe möchten ihnen durch Absendung einiger siegreicher gelehrter Vertheidiger der katholischen Lehre Beistand leisten. Die gallischen Bischöfe traten (etwa zu Troyes um 429) in einer Synode zusammen und erkoren zu diesem hl. Geschäfte unsern Germanus sammt dem Bischof Lupus von Troyes. Unverzüglich reisten die beiden Bischöfe ab. Auf dieser Reise traf Germanus zu Nanterre die hl. Genovefa, damals noch ein junges Mädchen, entdeckte in ihr die verborgenen außerordentlichen Gnadenschätze und mahnte sie, ihre Jungfräulichkeit Gott zu weihen (s. d. Art. Genovefa). Auf dem Meere stillte Germanus einen gewaltigen Sturm, indem er in die empörten Fluthen geweihtes Oel ausgoß, ein Mittel, das er auch bei Heilung der Kranken sehr oft in Anwendung brachte. Das Erste, was sie auf brittischem Boden thaten, drückt Germans' Biograph in folgender Weise aus: „Interea Britanniarum insulam, quae inter omnes est vel prima vel maxima, apo-

stolici sacerdotes raptim opinione, praedicatione, virtutibus impleverunt, et cum quotidie irruente frequentia stiparentur, divinus sermo non solum in ecclesiis, verum etiam per trivia, per rura, per devia diffundebatur, ut passim et fide Catholici firmarentur et depravati viam correctionis agnoscerent.“ Schnell und willig schenkte das Volk ihren Predigten Gehör; allein nicht so die Häupter der Häresie „conspicui divitiis, veste fulgentes, circumdati assentatione multorum.“ Diese (ohne Zweifel sind hier Bischöfe gemeint, etwa Fastidius, s. d. A., und Tillemont mém. T. XV. p. 16 etc.) verkrochen sich Anfangs vor den erleuchteten Ankömmlingen, faßten jedoch wieder Muth und ließen sich mit ihnen zu einer öffentlichen Disputation herbei, bei welcher sich eine Menge Volks einfand. (Ueber den Ort, wo die Disputation gehalten wurde, lauten die Meinungen sehr verschieden, s. die Bolland. in comment. praev. in vitam S. Germani ad 31. Jul. § VI.) Zuerst traten die Pelagianer auf und vertheidigten ihre Sache mit langen Reden; dann folgten die zwei Bischöfe, denen es gelang, ihre Gegner so in die Enge zu treiben, daß sie die an sie gestellten Fragen nicht beantworten konnten. Laut jubelte das Volk dem Germanus und Lupus zu, und als erst gar, wie Germans glaubwürdiger Biograph Constantius erzählt, Germanus ein herbeigeführtes blindes Mädchen durch Anrufung der Trinität und Berührung der erblindeten Augen mit seinem Reliquienkästchen, das er stets am Halse hängen hatte, vor der ganzen Versammlung sehend machte, war der Sieg der katholischen Lehre vollkommen. Danksagend verfügte sich German zum Grabe des hl. Alban, des berühmtesten brittischen Martyrers, ließ sich das Grab öffnen, und legte viele von den Reliquien, die er mit sich führte, hinein, wogegen er eine Portion Erde, woran noch Blutspuren von Albans Martyrium zu sehen waren, mit sich in die Heimath nahm. Wie lange die zwei Heiligen auf der brittischen Insel blieben, läßt sich nicht mit Gewißheit bestimmen — wenigstens ein Jahr, aber kaum viel länger, möchte die gegründetste Meinung sein. Während dieser Zeit, darin stimmen viele brittische Nachrichten zusammen, hoben sie auch die sehr verfallene brittische Kirchen- und Klosterdisciplin, ordinirten würdige Männer zu Bischöfen und Priestern und bewirkten die Eröffnung und Restauration von Schulen zur Bildung der Geistlichen (s. d. Art. Dubricius, David von Menevia, Gildas und die Boll. in comment. praev. ad vit. S. Germ. § VI. u. VII.). Und kurz bevor sie die Insel verließen, erwies Germanus den Britten noch einen andern wichtigen Dienst. Picten und Scotten plünderten, wie dieß häufig geschah, die brittische Küste. Die verzagten Britten nahmen auch in dieser Angelegenheit ihre Zuflucht zu Germanus und Lupus, beide begaben sich in das brittische Lager, feierten da Ostern mit den Soldaten und spendeten ihnen die Sacramente, mehreren auch die Taufe, zu welchem Zwecke eine Feldkirche aus Baumzweigen errichtet war („ecclesia ad diem resurrectionis dominicae frondibus contexta componitur, et in expeditione campestri instar civitatis aptatur“). Die Picten und Scotten wähnten die in der Andacht begriffenen Britten durch einen plötzlichen Ueberfall leicht besiegen zu können; indeß erhielten die Britten von diesem Vorhaben Kunde. Nun stellte sich Germanus selbst an die Spitze des brittischen Heerhaufens und führte ihn an einen Engpaß, wo man auf die Annäherung der Feinde wartete. Kaum hatten sich diese erblicken lassen, als auf Germans Befehl die Britten auf einmal ein allgemeines Hallelujageschrei erhoben, welches an den umherliegenden Hügeln widerhallte. Hierüber wurden die Feinde mit solchem Schrecken erfüllt, daß sie auf der Stelle die Flucht ergriffen; eine Menge von ihnen kam in dem nahen Fluß um. Die alten Britten begingen alljährlich ein eigenes Fest zur Erinnerung an diesen Hallelujasieg. Uebrigens haben viele Irländer behauptet, Germanus habe bei dieser seiner ersten Reise nach Britannien auch Irland besucht, was aber kaum der Fall gewesen sein dürfte. Dagegen berichtet Hericus, daß der künftige Apostel Irlands, Patricius, schon früher mit dem hl. Germanus verbunden und von ihm zur Ausbildung nach

Lerinum geschickt, um diese Zeit von Germanus an Papst Cölestin geschickt worden sei, von dem er die Sendung zu Irlands Bekehrung erhielt (s. Boll. in vit. S. Germ. p. 259). In den J. 446—447 kam Germanus auf abermaliges Ansuchen der Britten noch einmal zu ihnen, weil die Pelagianer neuerdings das Haupt erhoben; er war dießmal von dem Bischof Severus von Trier begleitet. Die „pravitatis auctores" wurden jetzt durch allgemeinen Beschluß aus der Insel verwiesen und den zwei Bischöfen „ad mediterranea deferendi" übergeben, das heißt wohl, man verwies sie nach Gallien oder Italien. — Kaum war Germanus nach Auxerre zurückgekehrt, so sandten die Amoricaner, die erst kürzlich wieder das römische Joch abgeschüttelt hatten und gegen die nun der römische Feldherr Aëtius die wilden Alanen aufbot, Boten an ihn mit der Bitte, als Vermittler zwischen ihnen und dem wilden, gefürchteten Alanenkönig Eocarich aufzutreten, welcher zur Bestrafung der Amoricaner schon herannahte. Germanus machte sich sogleich auf die Reise und eilte dem Alanenheere nach, welches schon einen Vorsprung gewonnen hatte und aus zahlreicher, in Eisen gepanzerter Reiterei bestand. Als er den König erreicht hatte, der mit seinem Heere in vollem Zuge begriffen war, ließ er durch einen Dolmetscher einfach seine Bitte vortragen, aber der König, darauf nicht achtend, ritt weiter. Die Liebe macht den Heiligen kühn, es galt Tausende von Menschenleben zu retten und unabsehbares Unglück zu hindern, er fiel zuletzt dem königlichen Streitrosse in die Zügel, der König und das ganze Heer mußte stille halten. Diese Kühnheit wirkte. Eocarich, obwohl ein Heide, bewunderte den entschlossenen Bischof und verhieß den Amoricanern so lange den unverbrüchlichsten Frieden zu gewähren, bis entweder der Kaiser oder Aëtius denselben bestätige. Zur Erlangung dieser Bestätigung eilte jetzt Germanus in's kaiserliche Hoflager nach Ravenna. Schon lange war sein Ruhm auch nach Italien gedrungen; überall nahm ihn auch hier, wie in Gallien und Britannien, Volk und Geistlichkeit mit den höchsten Ehren auf; die Kranken, Armen und Bedrängten besetzten die Straßen, um von ihm Hilfe zu erlangen; alle Stätten, wo er gebetet, geruht, gelehrt oder geholfen hatte, wurden mit Kirchen, Capellen und Kreuzen bezeichnet. Mit gleicher Ehrfurcht empfingen ihn zu Ravenna die Kaiserin Placidia, der junge Kaiser Valentinian, der hl. Erzbischof Chrysologus, alle Großen, das gesammte Volk. Voll Freude über den ihr gewordenen Besuch übersendete ihm Placidia zum Geschenke ein großes Silbergeschirr mit verschiedenen Gerichten, aber ohne Fleisch. Er vertheilte Alles unter die Umstehenden, das kostbare Gefäß behielt er als Almosen für die Armen, der Kaiserin schickte er als Gegengeschenk ein Gerstenbrod auf einem hölzernen Teller; die Kaiserin wußte dieses Geschenk zu schätzen, sie ließ den Teller in Gold fassen und bewahrte das Brod als heilwirkende Reliquie auf. Versteht sich wurde der Bitte des Heiligen entsprochen, allein nachdem er auch hier einige Zeit Außerordentliches gewirkt, ergriff ihn eine Krankheit, die er als eine tödtliche erkannte. Die Kaiserin ehrte ihn mit einem Besuche und mußte ihm versprechen, seinen Leichnam nach Auxerre bringen zu lassen. Während seiner kurzen Krankheit wurde, wie er es gewohnt war, an seinem Lager unausgesetzt das Chorgebet gebetet. Nach sieben Tagen († 448) war er eine Leiche. Da Ravenna nicht das Glück haben sollte, seinen hl. Leib zu besitzen, so suchte man sich auf eine andere Weise einigermaßen zu entschädigen; die Kaiserin behielt die Reliquienkapsel des Heiligen, der Erzbischof Petrus dessen Cuculla und Cilicium, und die sechs Bischöfe, welche während seines Aufenthaltes zu Ravenna sein Geleite bildeten, vertheilten die übrigen Kleidungsstücke unter sich. Die hl. Genovefa, welcher Germanus bei Gelegenheit seiner zweiten brittischen Reise abermals einen Besuch abgestattet und gegen ihre Verläumder Schutz gewährt hatte, bedachte er selbst am Todbett mit einem Andenken, indem er ihr durch seinen Erzdiacon Eulogien übersenden ließ. Die Translation des hl. Leichnams geschah auf die feierlichste Weise. Acholius, Oberbeamter

der kaiserlichen Kammer, ließ ihn einbalsamiren, die Kaiserin ließ ihn kleiden und ihm einen Sarg von Cypressenholz machen, der Kaiser übernahm die Sorge für die Wagen und Reisekosten des Zuges; wo immer der Zug vorüberging, strömten große Menschenmassen zusammen, klagend, betend, Hilfe rufend und findend, jubelnd; die Gallier insbesondere erschöpften sich in Ehrfurchtsbezeugungen, denn sie ebneten zum Behufe der leichtern Fortschaffung des theuren Schatzes die Straßen und schlugen Brücken über die Flüsse; Alles schloß sich Psalmen singend dem stets wachsenden Zuge an und begleitete ihn mit einer solchen Menge von Fackeln, daß ihr Licht am hellen Tage Glanz verbreitete. Am fünfzigsten Tage endlich traf die Leiche zu Auxerre ein, blieb noch zehn Tage zur Verehrung der Gläubigen ausgesetzt und wurde sodann in einer kleinen Capelle begraben, welche German selbst auf seinen Besitzungen (die er alle seiner Kirche zum Geschenk gegeben) erbaut hatte. Chlothilde, Chlodwigs I. Gattin, verwandelte diese Capelle in eine herrliche Kirche, König Chlodwig II. fügte große Schankungen hinzu und in der Folge kam ein berühmtes Benedictinerkloster hinzu, welches aber nicht mit einem andern, von Germanus selbst gegründeten Kloster verwechselt werden darf. Im J. 841 wurde der hl. Leichnam erhoben, unverwesen befunden und in einen andern Theil der Kirche übertragen, bald darauf (859) nahm Kaiser Carl der Kahle die zweite Translation in die neuerbaute Klosterkirche vor. Die ganz Frankreich mit den Ruinen der Heiligthümer erfüllenden Hugenotten haben auch das St. German-Stift zu Auxerre verwüstet und zerstört; seitdem ist der in diesem Stifte aufbewahrte Reliquienschatz des Heiligen verschwunden. Der erste und vorzüglichste Biograph des hl. Germanus war Constantius, ein gelehrter und frommer Priester von Lyon, viel belobt von Sidonius Apollinaris, zum Theil noch ein Zeitgenosse des hl. Germanus. Hericus (al. Heiricus), ein gelehrter und heiliger Mönch des St. Germanus-Klosters zu Auxerre unter Kaiser Carl dem Kahlen, hat die von Constantius verfaßte Biographie in ein Gedicht von sechs Büchern umgesetzt und in Prosa Zusätze zu Germans Leben und Mirakelbücher angefügt. Gesammelt findet sich Alles bei den Bollandisten zum 31. Juli; vgl. auch Tillemonts Mémoires, T. XV. p. 1—30. [Schrödl.]

Germanus, der heilige, Bischof von Paris, wurde um 496 im Bezirk von Autun frisch und gesund geboren, obgleich ihm seine Mutter während der Schwangerschaft das Leben hatte rauben wollen. Als er in das Knabenalter getreten und bereits die Studien begonnen hatte, kam er abermals in Gefahr, das Leben zu verlieren, durch die Ruchlosigkeit einer Verwandten, die Anstalt getroffen hatte, ihn zu vergiften, wurde aber wiederum durch besondern Schutz Gottes gerettet. Ruhig konnte er sich nachher unter der Leitung eines frommen Verwandten, Scopilio mit Namen, zu Lazy auf den geistlichen Stand vorbereiten. Bischof Agrippin von Autun weihte ihn 527 zum Diacon und 530 zum Presbyter; etwa zehn Jahre später bestellte ihn Bischof Nectarius von Autun zum Abt des Klosters des hl. Symphorianus. Schon in der Stellung eines Abtes lieferte er glänzende Beweise dessen, was später durch ihn geschehen sollte. Einmal hatte er den Armen so viel zu Gute gethan, daß seinen Mönchen nicht einmal Brod übrig blieb. Weinend und betend zog er sich vor den murrenden Mönchen in seine Celle zurück, und siehe da, während seines Gebetes kamen zwei Saumrosse, mit Lebensmitteln schwer beladen, bei dem Kloster an, die Bescherung einer frommen Frau, und des andern Tags ward ein noch größerer Vorrath von Früchten gebracht! Ein bedrängter Leibeigener, Aesarius, flüchtet zu Germanus und bittet flehentlich, er möchte ihn doch loskaufen; Germanus läßt sich gleich darauf ein, wiewohl der harte Herr des Leibeigenen einen hohen Preis setzte. — Nach dem Tode des Bischofs Eusebius von Paris erhob ihn König Childebert I., der unter Chlodwigs Söhnen ohne Zweifel der bessere war, zum Bischof von Paris, etwa zwischen 554—555. Es zeigte schon von dem Geiste, der ihn in der neuen Würde leiten

würde, daß seine Erhebung in seiner bisherigen Lebensweise eines armen, streng lebenden Mönches keine Aenderung bewirkte; aber bald fand er Gelegenheit, eine weit über seine Diöcese hinausgehende herrliche Wirksamkeit zu entwickeln. Bei dem König Childebert I. im höchsten Ansehen, benützte er seinen Einfluß zur Consolidirung der noch lange nicht vollendeten und befestigten Bekehrung der Franken, zur Errichtung und Dotirung von Kirchen und Klöstern, zur Unterstützung der Armen und Nothleidenden. Wahrscheinlich, wenn nur German damals schon Bischof war, gebührt ihm ein wichtiger Antheil an der von Childebert 554 erlassenen Constitution gegen die Idololatrie (s. Pertz T. III. Leg. I, p. 1). In der Synode zu Paris (556—557) legte er ein Zeugniß seines hl. Eifers für die Rechte der Kirche, für die kirchlichen Ehegesetze und die Klosterdisciplin ab (s. Labbé-Coleti Concil T. VI. p. 491 etc.). Er intercedirte bei dem Könige um Almosen für die Armen und erhielt von diesem große Summen, ja sogar kostbares Tafelgeschirr, um es unter die Bedürftigen zu vertheilen. Ihm übergab Childebert auch die von ihm erbaute Kirche des hl. Vincentius, mit der Bitte, daselbst Mönche einzuführen. Mit der Erbauung dieser Kirche hat es folgendes Bewandtniß. Als Childebert mit seinem Bruder Chlotar Saragossa belagerte, riefen die Belagerten mit großem Eifer den hl. Vincentius, der zu Saragossa als Martyrer starb, um seine Fürbitte an, und trugen auf den Mauern der Stadt im Angesichte der Franken die Reliquien des Heiligen in Procession herum. Childebert, dadurch überrascht und gerührt, versprach dem Bischof von Saragossa die Aufhebung der Belagerung unter der Bedingung, eine Reliquie des hl. Vincentius zu bekommen. Der Bischof übergab dem Könige die Stole des Heiligen. Mit diesem Schatze und mit einem goldenen Kreuze, und kostbaren Kelchen und einigem andern Kirchengeräth kehrte Childebert aus Spanien nach Paris zurück und baute dem hl. Vincentius eine prächtige Kirche. Sie wurde in Form eines Kreuzes gebaut, war von Marmorsäulen getragen und mit gläsernen Fenstern, inwendig mit Gemälden auf Goldgrunde, auswendig (besonders das Dach) mit vergoldeten Kupferplatten geschmückt. Diesen Tempel also übergab Childebert dem Bischof Germanus und dieser führte daselbst die Mönche ein. Zum ersten Abt des Klosters setzte er seinen Schüler Droctoveus ein, den er früher im Kloster des hl. Symphorian zu Autun gebildet hatte „juxta normam s. Patrum Antonii scilicet et Basilii (nam sceptriger hujus Ordinis, beatus scilicet Benedictus, necdum his erat in partibus notus) vivens instituit“ (s. Boll. in vita S. Droctovei 10. März, und Mabill. Acta ss. T. I. p. 252). Nicht lange vor seinem Tode schenkte Childebert seiner Stiftung die Villa Cellas an der Seine oberhalb Melun unter Umständen, welche Erwähnung verdienen. Childebert nämlich war schwer erkrankt, seine Aerzte wußten ihm nicht zu helfen. Da ließ er den, der schon so viele Andere geheilt, zu sich berufen. Germanus brachte die ganze Nacht betend bei dem König zu, legte ihm sodann die Hände unter Gebet auf und es erfolgte augenblicklich die Genesung. Diese Thatsache berichtet Childebert selbst in der über Cellas ausgestellten Schankungs-Urkunde (s. Boll. ad 28. Maji in vita S. Germ. comment. praev. § 2. n. 12—14). Geweiht wurde die Vincentius-Kirche, zugleich mit den Exequien für Childebert († 558), in Anwesenheit vieler Bischöfe. Dieses herrliche Gotteshaus sammt Kloster, damals auch noch Kreuzkirche, wegen des aus Spanien gebrachten und hier niedergelegten Kreuzes und seiner Kreuzesform halber, oder auch „inaurati Germani aula“ wegen seiner Pracht genannt, wurde leider in der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts von den Normannen geplündert und verbrannt, aber wieder auferbaut; was das Kloster insbesondere belangt, später St. Germain-des-Prés betitelt, gibt darüber Dom Bouillart in seiner Histoire de l'Abbaye de S. Germain 1727 fol. die besten Aufschlüsse; hier sei nur bemerkt, daß die Aebte dieses Klosters vormals die geistliche und weltliche Jurisdiction über die ganze Vorstadt St. Germain führten, und daß der General der

Congregation des hl. Maurus hier gewöhnlich seinen Sitz hatte. — Bei König Chlotar I., welcher nach Childeberts Tod zu Paris residirte, scheint Germanus Anfangs nicht so gut angeschrieben gewesen zu sein, wie bei Childebert; sogar mußte Germanus eines Tages, da er an den Hof gekommen, aber bei Chlotar nicht angemeldet worden war, obgleich dieser den Heiligen bemerkt hatte, unverrichteter Sache wieder abtreten. Gleich darauf fällt Chlotar in eine Krankheit, er sieht darin eine Strafe Gottes für seine dem Bischofe zugefügte Ungebühr, er läßt ihn rufen, küßt seinen Mantel, führt sein priesterliches Gewand über die leidenden Glieder und wird plötzlich geheilt. Seitdem begegnete Chlotar dem Heiligen mit höchster Ehrfurcht, und ertheilte ihm ein Immunitäts-Privilegium für das Vincentius-Kloster. Nach dem 561 erfolgten Tod Chlotars fiel die Herrschaft über die Stadt Paris durch Loos dem wollüstigen König Charibert zu, der durch seine Ehebrüche und Kebsweiber allgemeines Aergerniß gab. Vergeblich mahnte ihn German zur Besserung; als sich Charibert zuletzt gar noch die Marcovefa, eine Nonne („religiosam vestem habens" Greg. Tur. IV, 26) beilegte, belegte ihn der hl. Bischof mit dem Banne. Bald darauf starb Marcovefa und Charibert folgte ihr ungebessert ins Grab. Suchte in dieser Weise German der Sittenlosigkeit, selbst wenn sie auf dem Throne saß, eine Schranke zu setzen, so wirkte er andererseits auch nach Kräften, um den greulichen Bruderzwisten unter Chlotars I. Söhnen zu steuern. Er erließ an Brunehilde, freilich vergeblich, ein ernstes Mahnschreiben, sie auffordernd, ihren Gemahl Sigebert von der Bekriegung seines Bruders Chilperich abzuhalten; er beschwor den König selbst, da er zur Belagerung von Dornick, wo Chilperich vor ihm Zuflucht genommen hatte, abging, das Leben des Bruders zu schonen, mit den Worten: „Wenn du deinem Bruder das Leben schenkst, wirst du als Sieger zurückkehren; hast du aber im Sinne, ihm das Leben zu nehmen, so wird dich die göttliche Gerechtigkeit ergreifen und der Tod die Ausführung deines Planes vereiteln"; vergeblich. Allein Germans Weissagung ging in Erfüllung. Als Sigebert eben von den Franken Chilperichs auf dem Schilde erhoben und als ihr König begrüßt wurde, näherten sich ihm zwei von Chilperichs Gattin Fredegunde abgeschickte Meuchelmörder und stießen ihm vergiftete Messer in die Seiten (575). — Man sieht, ein Bischof, wie Germanus von Paris, mußte dem Volke unendlich theuer sein. Solche Bischöfe und Geistliche waren es damals allein, welche dem Verderben und der Willkür der Gewalt gegenüber die moralische Weltordnung erhielten, dem Volke als noch alleinige Stützen erübrigten. Und was that dann Germanus nicht Alles zum Heile des Volkes! Venantius Fortunatus, ein Freund und Zeitgenosse des Heiligen und sein Biograph, findet nicht Ausdrücke genug, um die Menge der Liebesthaten des Germanus zu schildern. Würden sich, spricht er, auch alle Stimmen des gesammten Volkes zu Einer vereinigen, so wäre diese nicht im Stande, stark genug die unermeßlichen Almosen zu preisen, welche Germanus den Armen schenkte. Wohl reichte dazu sein eigenes Einkommen nicht aus, aber er übernahm es, an der Thüre des Reichthums für die Armuth zu klopfen. Ebenso unvermögend fand sich Venantius, die Menge der von ihm losgekauften Gefangenen und Leibeigenen des Nähern anzugeben; er ruft zum Zeugniß dafür die benachbarten Völker, die Britten, Basken, Burgunder und Sachsen auf, die durch ihn der Loskaufung theilhaftig geworden, und fügt hinzu, wie der Heilige, wenn ihm zu diesem Behufe zuweilen das Geld ausging, ganz traurig, ängstlich und einsylbig wurde, und dann, etwa zu Tische geladen, die geladenen Gäste oder seine Diener aufforderte, wenigstens so viel zusammenzusteuern, daß doch Eine Person losgekauft werden könnte! Hieher gehört auch, was uns Venantius Fortunatus von einer großen Menge von Krankenheilungen erzählt, welche Germanus, nach allen Seiten von den Großen und dem Volke als wunderthätiger Arzt in Anspruch genommen, durch Taufwasser, Händeauflegung, Eulogien, geweihtes Oel, Bezeichnung mit dem

hl. Kreuze und andern Sacramentalien bewirkte, wobei er jedoch auch, wie man aus vielen von Venantius berichteten Thatsachen abnehmen kann, psychologische und medicinische Kenntnisse zu Hilfe zog, so daß unter seiner Segenshand natürliche und übernatürliche Heilmittel in Eins zusammenflossen. Damit ist übrigens nicht behauptet, keines von den durch Venantius berichteten Wundern dürfe angefochten werden. Ganz und gar unhistorisch aber wäre es, alle Wunderheilungen Germans zu den Fabeln zu zählen; denn Venantius betheuert, mit eigenen Augen mehrere von dem Heiligen bewirkte übernatürliche Heilungen gesehen zu haben; so war er gegenwärtig, als eines Tages Germanus durch sein Gebet eine Blinde heilte; auch ein Wunder anderer Art sah er mit eigenen Augen, wie nämlich Germanus einmal durch ein bloßes Kreuzzeichen die verschlossenen Thüren einer Kirche öffnete (s. Boll. l. cit. p. 783, n. 25 u. 786, n. 38). — Den übrigen Theil des Privat- und öffentlichen Lebens des Heiligen belangend, muß vor Allem seine ununterbrochene Verbindung mit Gott durch das Mittel des Gebetes hervorgehoben werden. Der größte Theil der Nacht sah ihn betend. Selbst auf Reisen und zu Pferd redete er von Gott oder sang Psalmen. Das Officium recitirte er, auch unter Regen und Schneegestöber, unbedeckten Hauptes. Die Lectüre bei Tisch durfte nicht fehlen. Bei seinen Predigten sprach er mit so einer Begeisterung, als wäre er ein vom Himmel gesandter Engel. Außerdem wissen wir von ihm auch noch, daß er der zweiten Synode zu Tours im J. 566—567 und der vierten Synode zu Paris 573 anwohnte (s. die Conciliensammlungen). Zu wünschen wäre nur, daß der Heilige auch Muße gehabt hätte, uns viele schriftliche Werke zu hinterlassen. Briefe hat er wohl mehrere geschrieben, wie aus seiner Biographie erhellt, aber davon erübrigt nur das bekannte Schreiben an Brunehilde. Dom Martene schreibt ihm ein liturgisches Werk: „Erklärung der Liturgie" zu (s. Anecd. T. V. p. 91). Endlich, in einem Alter von beinahe achtzig Jahren, nach unzähligen Arbeiten und Strapazen, starb Germanus am 28. Mai 576. Er wurde in der von ihm an der hl. Vincentius-Kirche errichteten Capelle des hl. Symphorian begraben und von König Chilperich, dem Versemacher, mit einer Grabschrift beehrt. Der berühmte Künstler und Bischof Eligius von Noyon verherrlichte unter König Dagobert I. Germans Andenken durch Verfertigung eines prächtigen Grabmales, und unter König Pipin fand 754 die feierliche Uebertragung des hl. Leibes aus der genannten Capelle in die Vincentius-Kirche selbst Statt, wobei Pipin mit seinem neunjährigen Sohne Carl zugegen war. S. die Bolland. loc. cit.; Mabill. Acta ss. Ord. S. B. T. I. p. 234; Bouquet, script. rer. Gall. T. II.—III. locis in indice gen. indicatis. [Schrödl.]

Geroch (Gerhoh), Propst des regulirten Chorherrnstiftes zu Reichersberg in Oberöstreich, ein sehr gelehrter Mann und scharfer Censor der Verderbtheit seiner Zeit und des verkommenen Clerus, wurde 1093 zu Polling bei Weilheim in Oberbayern geboren, studirte zu Freysing, Mosburg und Hildesheim, und wurde sodann vom Bischof Hermann von Augsburg zum Lehramt dahin berufen. Da ihm dieser Bischof die Ergreifung der Partei des Kaisers Heinrich V. gegen Papst Paschalis zumuthete, verließ er Augsburg und begab sich, nachdem er seine Eltern zum gleichen Schritt bewogen, in das Kloster der regulirten Chorherrn des hl. Augustin zu Rottenbuch in Oberbayern. Chuno, Bischof von Regensburg (1126—1130), berief ihn hierauf zu sich, um ihn als Gehilfen bei seinen Arbeiten zu gebrauchen, weihte ihn zum Priester und nahm ihn bei der Visitation seiner Diöcese mit sich, bei welcher Gelegenheit er die schönen und erbaulichen Anreden hielt, die er nachher sammelte und diesem Bischofe widmete. Nach Chuno's Tod wurde er 1132 vom Erzbischof Conrad von Salzburg dem Kloster Reichersberg als Propst vorgesetzt, das er zu großer Blüthe emporrichtete, und starb im J. 1169 (s. über das Leben dieses Mannes die Bavaria s. von Rader T. II., Adlzreiters bayr. Geschichte Th. 1. lib. 22. n. 35; übrigens hat er selbst

die Geschichte seiner Kämpfe mit Bischöfen, Canonikern und Fürsten in seinem Commentar über die Psalmen erzählt, s. Pez, thes. anecd. noviss. T. V. f. 2039). Geroch hat es in den Kämpfen zwischen den Päpsten und Kaisern immer mit den rechtmäßigen Päpsten gehalten und für sie in seinen Schriften gekämpft, und stand daher auch in Rom in hohem Ansehen. Der größte Theil seines Lebens war dem Kampfe für die Reformation des geistlichen Standes gewidmet, und die Stürme, welche dasselbe bewegten, gingen großentheils daraus hervor; er ist in dieser Hinsicht mit einem Ratherius von Verona zu vergleichen. Nur solche Geistliche galten ihm als ächte Canoniker, als clerici regulares, welche nach der Regel des hl. Augustin keine Art von Eigenthum besitzen und fern von aller Ueppigkeit und Pracht sich auf den nothwendigen Lebensunterhalt beschränken; dabei verdammte er doch nicht jene canonicos und clericos saeculares, von denen er selbst einige wenige, wie er sagt, kannte, welche das Eigenthum so besitzen, als besäßen sie es nicht (in psalm. 67). Geroch gehörte aber auch zu den gelehrtesten Männern und tiefsten Denkern seiner Zeit, wie die vielen und umfassenden, wenn auch noch lange nicht nach Verdienst gekannten und ausgebeuteten Schriften beweisen, welche er hinterlassen hat. Seine Werke haben gesammelt: Canisius (in lect. antiq.), Gretser (in operibus suis), Martene (thes. nov. anecd.), Baluzius (Miscell. l. V.), besonders Bernhard Pez (thes. noviss. anecd.). Von seinen Werken mögen hier namentlich angeführt werden: Liber de gloria et honore Filii hominis bei Pez, thes. T. I. P. II., nach Pez's Urtheil „opus subtile et doctum"; Liber adversus duas haereses Nestorianorum etc., ibidem; Liber de aedificio Dei seu de studio et cura disciplinae ecclesiasticae etc., Pez thes. T. II.; Commentarius in psalmos, ibid. T. V.; Dialogus ad Innocentium II, R. P., quid distet inter clericos saeculares et regulares, ibid. T. II.; Opuscula seu epistolae XVI, darunter fünfzehn an Papst Alexander III., an Cardinäle und Bischof Eberhard von Bamberg, Pez cod. dipl. p. I. etc. (Vgl. Bayer. Gelehrten-Lexikon von Kobolt). Ueber die dogmatischen Streitigkeiten Gerochs mit Folmar, Propst zu Triefenstein, und Eberhard, Bischof von Bamberg, und andern Gegnern gibt Binterim in der pragmat. Geschichte der teutschen Concilien, Bd. IV. S. 187—212 Aufschluß. [Schrödl.]

Gerson, Johannes (eigentlich Johann Charlier) erhielt seinen Beinamen von einem Dorfe in der Diöcese Rheims, wo er im J. 1363 das Licht der Welt erblickte. Gerson, später so berühmt als Kanzler der Universität Paris, erwarb sich eine nicht geringere Berühmtheit durch sein kirchliches Wirken, denn er steht als Sprecher auf der Synode zu Constanz (s. d. A.) mit in der ersten Reihe; sein persönlicher Einfluß, getragen durch einen ungewöhnlichen Ruf von Gelehrsamkeit und Frömmigkeit, weßwegen man ihn auch Doctor christianissimus nannte, ragt in dem großen Werke der Reformation zu Constanz leuchtend hervor. Gerson war Studiengenosse und Freund des durch seinen reformatorischen Eifer ausgezeichneten Nicolaus von Clemange (Nicolaus de Clemangis s. d. A.); beide hatten den berühmten Peter d'Ailly (s. d. A.) zum Lehrer an der Universität Paris. Gerson, später selbst ein vortrefflicher Lehrer der Theologie an genannter Universität, wurde ein Mitglied jener Gesandtschaft, welche die Universität Paris unter dem Vortritte ihres Rectors Nicolaus von Clemange und ihres Kanzlers Peter d'Ailly behufs der Kircheneinigung an den König abordnete. Hier erschien Gerson zum ersten Male als öffentlicher Charakter in der Kirchenreform-Angelegenheit, worin er nachher eine so ausgezeichnete Rolle gespielt hat. Auf Seite der Universität hielt man zur Hebung des Schisma den Weg der Abdankung der Gegenpäpste für den ersprießlichsten, ein Vorschlag, der freilich von den betheiligten Päpsten sehr übel aufgenommen wurde. Doch die Pariser Lehrer, unter ihnen Gerson, bestanden auf ihrem Votum beim Könige. Der zu Avignon erfolgte Tod von Clemens VII. (1394) setzte der Kirchenverwirrung kein Ziel, vielmehr fing sie jetzt erst recht an, ihr Netz in's Weite zu werfen. Gerson erwirkte sich

vom Könige die Erlaubniß, auch andere Universitäten mit in's Interesse zu ziehen, und dieselben für das Princip der Cession zu stimmen, ein Princip, für welches Gerson auch in der Folgezeit thätig blieb, nachdem es dem staatsklugen Benedict XIII. gelungen war, die beiden Meinungsgenossen Gersons, die männlichen Wortführer der Kirchenverbesserung, Nicolaus von Clemange und Peter d'Ailly, sich so unschädlich wie möglich zu machen, da er dem ersten das Amt eines päpstlichen Secretärs, dem letztern ein Bisthum übertrug, obwohl Benedict durch diese Mittel beide Männer mehr für seine Person als für seine Sache zu gewinnen vermochte. Der Synode zu Pisa gelang es, Gersons Plan, der auf die Absetzung der beiden Gegenpäpste Benedict und Gregor abzielte, durchzusetzen. Die Wahl Alexanders V. hat aber bekanntlich das Schisma nur vergrößert. Gerson, getrieben von der Liebe zum Kirchenfrieden, gab eine seinem Freunde Peter d'Ailly gewidmete Schrift heraus unter dem Titel: De modo pacificandi, reformandi ac uniendi Ecclesiam, worin er offen die damaligen Zustände zeichnet, und die Nothwendigkeit eines allgemeinen Concils vor Augen legt. Das dem Papste Johann XXIII. abgedrungene, im J. 1412 zu Rom Scheinshalber versammelte Concil ging sehr bald und gerade nicht mit den größten Ehren auseinander. Nun bot Kaiser Sigismund Alles auf, ein solides Concilium zu Stande zu bringen. Dieses erfolgte wirklich schon im J. 1414 zu Constanz. Dieß war für Gerson der Ruf zum raschen Arbeiten am Werke. Nach Johanns XXIII. Flucht drang Gerson auf unverzögerte Feststellung der Beschlüsse, und legte — was bei der damaligen Lage der ihres Hauptes so gut wie beraubten Kirche wohl verzeihlich erscheint — ein Hauptgewicht auf den bekannten Satz: das Concil steht über dem Papste. Diesen Satz aber nahm Gerson so wenig allgemein und absolut, daß derselbe ihn nicht hinderte, in den bestimmtesten Ausdrücken den Primat und die unumschränkte Jurisdiction des (freilich anerkannt rechtmäßigen) Papstes zu behaupten. Die primatfeindlichen Nachtreter und Lobredner Gersons irren sich daher oder wollen sich irren, wenn sie Ausdrücke Gersons, welche offenbar nur in unmittelbarer Beziehung zum Schisma und Aergerniß, wo das rechtmäßige Kirchenhaupt in Frage stand, zu fassen sind, in einem allgemeinen, unbeschränkten Sinne auffassen, und dadurch ihr pseudocanonistisches Bestreben, durch des großen Kanzlers Namen das Ansehen des apostolischen Stuhles zu schwächen, sich erleichtern, während dieselben Verfechter Gersons dessen zahlreiche deutliche Aussprüche in Betreff der Universalität des päpstlichen Primats über Alles und Jedes in der Kirche verschweigen. — Mit consequentem Nachdrucke drang Gerson zu Constanz auf die Cession als das einzige zum Ziel führende Mittel. Die Reform der Kirche an Haupt und Gliedern war sein heißester Herzenswunsch, daher war er unter Zustimmung vieler Väter der Meinung, die Reform müsse noch vor der Papstwahl vorgenommen werden, da sie nach der Papstwahl voraussichtlich nicht mehr zu Stande kommen werde, eine Besorgniß, welche sich nach Martins V. Wahl rechtfertigte. Gerson beklagt es, daß seine Mahnungen und Vorschläge nicht befolgt worden seien. — Eine traurige Wendung nahmen nach dem Concil von Constanz die persönlichen Verhältnisse Gersons: eine lebenslängliche Landesverweisung, verhängt vom Herzoge von Burgund, welchen Jean Petit wegen des am Herzoge von Orleans verübten Mordes zu Constanz öffentlich vertheidigte, Gerson aber geziemend rügte, sollte der Lohn des verdienstvollen Mannes sein. Den Sechzigern nahe, zog sich Gerson in Pilgerkleidung von Constanz in's bayerische Gebirge zurück, und schrieb zu Rattenberg zu seiner Selbsttröstung das erbauliche Buch: de consolatione theologiae. Später verlebte er noch zehn Jahre im Cölestinerkloster zu Lyon, wo sein Bruder Prior war, daselbst brachte er seine Zeit mit dem Unterricht der Kleinen, mit Betrachtung und Studium hin, und starb im 66. Lebensjahr in größter Abgeschiedenheit und Armuth. — Einer Reform bedürftig findet Gerson vor Allem die allzuweit ausgedehnten päpstlichen Reserva-

tionen bei Besetzung aller namhaften Kirchenämter; sie erscheinen ihm als ein Raub der bischöflichen Rechte (v. d. Hardt. T. I. P. IV. p. 124) und als eine reiche Nahrung der päpstlichen Schatzkammer. — Bei einem so schnöden Geldsysteme, wo man um Geld die Stellen eintausche, müsse die Simonie den höchsten Grad erreichen. Ferner verwirft Gerson die allzulästigen Taxen, durch welche nicht dispensatores mysteriorum Dei, sondern dissipatores herangebildet würden u. s. w. Eine Reform fordert Gerson ferner gegenüber dem Sittenverderbnisse der Geistlichen, was in den obigen Ursachen seine reichen Quellen habe. Die Erscheinungen dieser Verderbtheit seien vornämlich Ungehorsam und Rebellion, dann schamloser Geiz an heiliger Stätte und Pharisäerthum. In der Vernachlässigung der weisen Satzungen der Kirche liege der Grund zu den schwersten Uebeln der Zeit; sehr verderblich wirke z. B. vor Allem die Hintansetzung der Kirchensatzungen in Bezug auf die Wahl eines Individuums zum Bischofe. Die Kirche verlange strengstens, daß nur ein durch Wort und That bewährter, erlebter, wahrhaft gediegener Mann als Bischof gewählt werde, kein Knabe, kein sinnlicher Mensch, der nicht wisse, was des Geistes ist ꝛc. Nirgends zeige sich der wahre kirchliche Ernst in Beobachtung dieser Vorschriften; vielmehr gelange man durch Bestechung, Protection und Fürsprache zu den bedeutendsten Kirchenstellen, und in Luxus und Geldgierde verzehre man deren Einkünfte. Im Kirchenregimente bestehe die verkehrte Ordnung, Dummköpfe führten das Ruder, Ignoranten entschieden in den wichtigsten Dingen. Auch im öffentlichen Cultus sei mancher verderbliche Mißbrauch eingetreten durch Ueberladung und Geistlosigkeit; Gerson fragt unter anderm einmal: Ob es im Interesse der wahren Andacht und Erbauung liege, daß man gewisse neue Feste solenner begehe, als die Festtage der vornehmsten Apostel u. s. w. Scharf tadelt Gerson die falsche Demuth so vieler Hochmüthigen im Clerus, welche nach kirchlichen Ehrenämtern haschten unter dem unschuldigen Vorwande, daß sie dieselben nur aus Hochachtung vor der kirchlichen Würde an sich und wegen der Erbauung Anderer annähmen! Mancher Ausdruck Gersons mag als etwas zu scharf erscheinen, zeugt aber auch dann noch für eine außerordentliche Höhe der damaligen Verwirrung im Kirchenregimente, da auch andere nach Kirchenverbesserung seufzende redliche Männer jener Periode fast in demselben Tone sprechen. Gersons Schriften erschienen zum großen Theile im J. 1488 zu Straßburg. Eine andere Ausgabe erschien zu Basel in drei Bänden im J. 1518. Eine andere erschien zu Paris 1606 durch Edmund Richer, der sich bemühte, seine eigenen Doctrinen den Gersonischen Werken unterzulegen. Endlich beförderte Dupin eine Ausgabe derselben in fünf Bänden in Folio, und ließ dieselbe in Holland 1706 erscheinen. Diese Ausgabe ordnet die Werke nach mehreren Classen; eine Classe enthält die dogmatischen Schriften, eine zweite jene Schriften, die sich auf die Disciplin beziehen, eine dritte Abtheilung umfaßt die Schriften moralischen und ascetischen Inhalts, eine vierte enthält die vermischten Schriften: zuletzt folgen die sogenannten Gersoniana, die seltene, aber zum Theil auch mindestens zweifelhafte Schriften enthalten, so unter andern jenen Tractat, welchen Gerson für das Concil von Constanz soll geschrieben haben, und welchen von der Hardt ohne weiteres in seine bekannte Sammlung der auf das Constanzer Concil bezüglichen Schriften aufnahm, obschon derselbe manche Merkmale von Unächtheit oder Verfälschung an sich trägt. Die wichtigsten Schriften Gersons, als die Abhandlung über die Excommunication, de plenitudine potestatis ecclesiasticae, de statibus ecclesiasticis, de unitate ecclesiastica, tractatus 2 de schismate; tractatus, quomodo et an liceat in causis fidei a Papa appellare; tract. contra papam supra potestate et auctoritate ecclesiae etc. sind auch in Melch. Goldasti Monarchia S. R. Imperii T. I. et II. enthalten. Gersons Schreibart wird von Manchen als etwas hart und nachlässig, aber als energisch bezeichnet. Endlich ist zu bemerken, das Mehrere Gerson als Verfasser des weltbekannten, ge-

wöhnlich von Thomas a Kempis sich benennenden Büchleins „von der Nachfolge Christi“ annehmen, obgleich ihnen zureichende Gründe für eine solche Annahme nicht zur Seite stehen. [Dür.]

Gerstungen, s. Heinrich IV.

Gertrud, die heilige, Aebtissin zu Nivell in Brabant, Tochter Pipins von Landen und Itta's, erhielt von ihren Eltern eine gebildete und fromme Erziehung und faßte schon im zarten Alter den Entschluß, in gottgeweihter Jungfräulichkeit zu verharren. Als daher einst ihr Vater den König Dagobert und den Sohn des Dux der Austrasier zu Tische geladen, und letzterer bei dieser Gelegenheit mit Beistimmung Pipins und Dagoberts um Gertrudens Hand anhielt, gab die deßhalb mit der Mutter herbeigerufene Gertrude auf Dagoberts Frage: „si illum puerum, auro fabricatum, sericis indutum voluisset habere sponsum“ die entschlossene Antwort: „Weder ihn noch irgend einen andern Bräutigam will ich haben außer Christus!“ Auf Zureden des hl. Bischofs Amandus von Elnon (s. d. A.) stiftete Itta nach Pipins Tod, wiewohl nicht ohne mancherlei Widersprüche, ein Nonnen- und Mannskloster zu Nivell, und setzte ihre Tochter Gertrud, welcher sie, um sie lästigen und gewaltthätigen Bewerbern zu entziehen, „capillos ad instar coronae abscidit,“ zur Aebtissin ein. Die junge Aebtissin erfüllte ihr Amt zum eigenen und der ihr Anvertrauten Heile mit großem Eifer. Man sah an ihr alle Tugenden leuchten, die Liebe Gottes, den Eifer für das Haus Gottes („erga vasa ecclesiastica summo studio pastoralem habebat curam“), die Andacht, die Keuschheit, strenges Fasten, außerordentliche Mildthätigkeit gegen Arme, Wittwen, Waisen, Reisende und Gefangene, denen sie täglich Nahrung reichen ließ, zarte Fürsorge für die kranken und alten Mitglieder des Klosters. Hiezu schöpfte sie die belebende und erhaltende Kraft aus der mit großem Fleiße gepflegten Lectüre der hl. Schrift und anderer frommen Bücher und leitete dazu auch ihre Untergebenen an; in dieser Beziehung berichtet ihr Biograph: „Ita exitus rei patuit in illa, ut paene omnem bibliothecam divinae legis memoriae reconderet et obscura allegoriae mysteria Spiritu sancto revelante aperte auditoribus aperiret;“ „Et per suos nuntios... Sanctorum patrocinia et sancta volumina de urbe Roma, et de transmarinis regionibus gnaros homines ascibat ad docendum divinae legis carmina, ut sibi et suis, quid esset meditandum, Deo inspirante meruisset habere.“ Nach dem Tode ihrer Mutter Itta, welche ihr bei der Leitung des Klosters Hilfe geleistet hatte, überließ sie die Besorgung des Mannsklosters einigen redlichen Männern und theilte die des Nonnenklosters mit einigen erprobten Schwestern, und als sie einige Jahre darauf in Folge zu vielen Fastens und Nachtwachens sehr an Kräften abnahm, gab sie ihr Amt als Aebtissin an ihre „secus pedes ejus a cunabulis sub sanctae regulae norma litteris imbutam“ Nichte Wilfetrud ganz auf. Sie starb, erst 33 Jahre alt, am 18. März 658 und wurde in der von ihr selbst schon lange zubereiteten „cisterna“, angethan mit einem groben Schleier und dem Cilicium, das sie getragen und mit einem alten Tuch überdeckt — so wollte sie es haben, weil überflüssiges Wesen weder den Lebenden noch Verstorbenen helfe — begraben. Ihr Biograph, ein Mönch von Nivell und Augenzeuge ihres Lebens und Wirkens, erzählt, daß, da er die Todte, in ihrer Celle liegend, besucht habe, er und seine Gefährten von himmlischem Wohlgeruch angeduftet worden seien. Nach ihrem Tod führte Wilfetrud im Geiste Gertruds die Leitung des Klosters fort; unter ihr wurde die arme Lagerstätte, worauf Gertrud starb, als eine kostbare Reliquie in der Kirche ausgestellt. Wilfetruds Nachfolgerin Agnes erbaute der Gertrud eine Basilica. Im zwölften Jahrhunderte wurde aus dem Kloster Nivell ein Stift von Canonissinnen und Canonikern (s. Mabill. Acta ss. Ord. S. B. saec. II. praefat. n. 31 etc.). S. die Bolland. in vita Gertrudis 17. März; Mabill. Acta, saec. II. p. 462 etc. — Eine andere, wenigstens in Teutschland als selig und heilig verehrte Gertrud, Tochter der hl. Landgräfin

Elisabeth von Thüringen, geboren 1227, war Aebtissin des Prämonstratenserinnen-Klosters Altenberg oder Altenburg in der Wetterau und starb daselbst 1297. Man weiß nur Weniges von ihr, aber doch so viel, daß man sie ein getreues Nachbild ihrer hl. Mutter nennen kann. S. die Bolland. in ihrem Leben zum 13. August. — Von den beiden genannten verschieden ist die hl. Gertrud, geboren zu Eisleben in der Grafschaft Mansfeld aus dem gräflichen Geschlechte von Hackeborn, zuerst Aebtissin des Klosters Rodalsdorf im Stifte Halberstadt und hernach des Klosters Heldelfense. Ueber ihr Alter, Geburts- und Todesjahr hat man keine bestimmten Nachrichten; nach den Lectionen des römischen Breviers wäre sie 1292 gestorben, 40 Jahre Aebtissin gewesen und in ihrem 30sten Jahre zu dieser Würde erwählt worden, demnach fiele ihre Geburt in das Jahr 1222 und hätte sie ein Alter von 70 Jahren erreicht; indessen lauten die Angaben über ihr Todesjahr sehr verschieden, zwischen 1290—1334. Ins Kloster Rodalsdorf kam sie schon als Mädchen von fünf Jahren und „ad humaniorum litterarum notitiam rerum divinarum cognitionem adjunxit." Mit dem Alter an Gnade und Weisheit zunehmend, erschien sie sich, vom Strahle der Gottheit umleuchtet, immer kleiner und verächtlicher, so daß sie es unter die außerordentlichen Wunder Gottes zählte, daß er sie, das unwürdigste Geschöpf, barmherzig ertrage. Obgleich sie als Aebtissin über der Erhaltung der Klosterdisciplin die Augen immer offen hielt und die Dienerin ihrer Untergebenen machte, obgleich sie ferner den Armen und Nothleidenden stets Hilfe leistete, blieb sie doch unausgesetzt mit Gott innigst verbunden und gerieth oft, von der Gewalt der Liebe zu Gott hingerissen, in Ekstasen. Mit besonderer Andacht ehrte sie das Leiden Christi, das Geheimniß des Altares und die jungfräuliche Gottesgebärerin. „Multa ad confovendam pietatem scripsit. Divinarum etiam revelationum et prophetiae dono claruit." S. das röm. Brevier zum 15. November; das Leben der hl. Gertrudis von Campacci, Venedig 1748. Ueber die dieser hl. Aebtissin zugeschriebenen Offenbarungen sehe man bei Amort in lib. de revelationibus privatis, Aug. Vindel. 1744 nach. Das Buch der Offenbarungen der hl. Gertrud wurde zuerst von dem Carthäuser Johann Lanspergius († 1539) und nachher von Blosius edirt. Zu Paris erschien es 1662 unter dem Titel: Insinuationes diviniae pietatis; in der Pariser Ausgabe von 1664 lautete der Titel: S. Gertrudis V. et Abb. O. S. B. Insinuatiorum divinae pietatis exercitia. S. Leben der Väter und Martyrer von Butler, übersetzt von Räß und Weis, 15. November. [Schrödl.]

Gervasius und **Protasius**, zwei Heilige Mailands, welche stets zusammen genannt werden, weil Leben und Martertod sie nicht trennte, werden von dem hl. Ambrosius die ersten Martyrer Mailands genannt. Wir übergehen das offenbar Sagenhafte und anerkennen nur, daß sie frühe müssen gelitten haben, unter Nero oder spätestens Domitian, weil schon im vierten Jahrhundert ihr Andenken in Mailand unter den Christen erloschen war. Ihre Verehrung erneuerte sich durch die Entdeckung ihrer Reliquien, welche der hl. Ambrosius im Jahre 386 auffand, sie zur Einweihung der jetzt unter dem Namen des hl. Ambrosius des Großen bekannten Kirche benützte und so zugleich durch die Wunder, welche Gott diesen Reliquien zur Beglaubigung verlieh, die Arianer kräftig schlug, so daß sie von ihren Verfolgungen gegen die Katholiken abstehen mußten. Vor dem Gitter, welches das Grab der heiligen Nabor und Felix umschloß, fand Ambrosius die enthaupteten Leichname mit Merkmalen ihrer Aechtheit, wozu, wie gesagt, mehrere Wunder kamen, welche die Arianer vergeblich zu läugnen suchten. Man vertheilte von ihren Reliquien; im Bisthum Hippo gab es zu St. Augustin's Zeit eine unter Anrufung dieser Heiligen geweihte Kirche, und im Abendlande gibt es viele Bisthümer und Pfarrkirchen, deren Patrone Gervasius und Protasius sind. Ihr Fest fällt auf den 19. Juni, als an welchem Tag der alte Kalender von Africa es aufführt. (Ein Mehreres nebst Literatur siehe bei A. Buttler, Leben der

Väter und Martyrer, bearbeitet von Räß und Weis, Bd. VIII. sub 19. Juni, p. 247—253.) [Haas.]

Gervasius, Benedictinermönch, mit dem Beinamen Dorobernensis, auch Cantuarensis, ums Jahr 1200, schrieb de combustione et reparatione Cantuarensis Ecclesiae an. 1174; Imaginationes seu Descriptio Discordiarum inter Monachos Cantuarienses et Balduinum Archiep. post an. 1184. Chronica Rerum a Britannis, Saxonibus et Normannis gestarum, ab ann. 1122 ad ann. 1199 (siehe Iselin, histor. geograph. Lexicon, Supplement II., und J. A. Fabricii bibl. med. et inf. aetatis). Berühmter als dieser ist

Gervasius, ein Engländer, studirte in Paris, lehrte Theologie zu St. Just im Bisthum Beauvais mit solchem Erfolge, daß er diese Abtei, deren Abt er 1195 ward, in den Ruf der Gelehrsamkeit brachte. Als Amtsverweser des Ordensgenerals der Prämonstratenser von Thenailles verfaßte er seine Commentare über die kleinen Propheten und Psalmen, auch einen Band seiner Predigten ließ er sammeln. 1206 ward er General der Prämonstratenser und wohnte 1215 dem lateranensischen Concil bei. Demuth und Gelehrsamkeit zeichneten ihn aus. Er starb 1228. Von seinen Schriften erschienen nur im Drucke seine Briefe 1725. (Sacr. antiquit. monument. T. I. Iselin, histor. geogr. Lexicon. Supplem. II.)

Geschenke waren bei den Hebräern, wie überhaupt im Oriente, sehr in Uebung. Die Schenkobjecte waren mannigfach, Geld (2 Sam. 18, 11.), Waffen, Kleider (1 Kön. 10, 25.), Naturalien (1 Kön. 10, 25. Gen. 24, 53. 43, 11. 1 Sam. 9, 7. 2 Chron. 17, 11.). Sie wurden dargebracht als Zeichen der Unterthänigkeit (1 Kön. 4, 21, 10, 25.), der Ehrenbezeugung (1 Sam. 9, 7. Gen. 43, 11.), als freundliche Begrüßungen (Esth. 9, 19.); euphemistisch heißt auch der an fremde Herrscher zu entrichtende Tribut ein Geschenk (Richt. 3, 15. 17. 2 Sam. 8, 2. 2 Kön. 17, 3. Ps. 45, 13. 72, 10.). Die Könige beschenken ihre Günstlinge (2 Sam. 11, 8.), Fremde und Gesandte (Esth. 2, 18.) sehr oft mit kostbaren Kleidungsstücken (2 Kön. 5, 22. Dan. 5, 16, 29.); an Festen ließen sie bisweilen auch dem Volke Nahrungsmittel austheilen (2 Sam. 6, 19.). Geschenke wurden gewechselt bei Schließung von Bündnissen (1 Kön. 15, 19. 2 Kön. 16, 8.). Die Ueberbringung ist sehr pompös, gewöhnlich so viel Lastthiere oder Menschen als Stücke, so daß auf jedes Individuum Ein Stück zu tragen kommt (Richt. 3, 18. 2 Kön. 8, 9.). Richter durften keine Geschenke nehmen (Exod. 23, 8. Deut. 16, 19. 27, 25.); die Uebertretung dieses Gesetzes war mit dem Fluch belegt, und wurde sehr hoch angerechnet (1 Sam. 8, 3 ff.) und von den Propheten stets nachdrücklich gerügt (Amos 5, 12. u. a.). S. Winer, bibl. Realwörterb. s. v.

Geschichte, biblische. Der erste Schriftsteller, welcher es unternahm, den reichen historischen Stoff der heiligen Schrift zu einem zusammenhängenden Geschichtswerke zu verarbeiten, ist Flavius Josephus, dessen zwanzig Bücher jüdischer Antiquitäten schon darum von hohem Werthe sind, weil in ihnen die Nachrichten der biblischen Schriften aus andern Quellen vielfältig erläutert und bestätigt werden. Ergänzt wurde diese biblische Geschichte des alten Testaments zunächst durch mehrere Versuche, die Berichte der Evangelien harmonisch zu vereinen; Tatian, Ammonius von Alexandrien, Theophilus von Antiochia schrieben solche Evangelienharmonien. Eusebius von Cäsarea und Augustinus (De consensu evangelistarum Opp. stud. Maur. Paris. 1689. T. III. P. II.) schlossen sich an. Der Dichter Juvencus behandelte die evangelische Geschichte poetisch (Juvenci Presbyteri de Historia evangelica libri III.). Dieses schöne Buch scheint nicht ohne Einfluß auf spätere poetische Bearbeitungen der heiligen Geschichte des neuen Testamentes gewesen zu sein. Die poetische Geschichte des alten Testaments vom Bischofe Alcimus Avitus ist unvollendet. Einer prosaischen Darstellung der heiligen Geschichte von Anfang an beflissen sich alle Verfasser von Weltchroniken des Mittelalters, angefangen von Isidors Chronicon (beginnt mit der Schöpfung und reicht bis 626

n. Chr.) und dem Chronicon Alexandrinum, welches ungefähr mit derselben Zeit schließt, bis zum Weltspiegel des Vincentius Bellovacensis (reicht bis 1254) und den verschiedenen Kaiser- und Weltchroniken in teutschen Versen. Leider hat sich zur Befriedigung romantischer Anschauung immer mehr sagenhafter Stoff angehäuft. Das Hauptwerk der biblischen Geschichte im Mittelalter, welches vielen künstlerischen Darstellungen aus älterer Zeit zum Schlüssel dienen kann, ist: Historia Scholastica von Petrus Comestor oder Manducator (✝ 1198). Obwohl das Werk in Prosa geschrieben ist, so waltet darin die Phantasie und der Traum doch weit zügelloser, als in den beiden altteutschen Bearbeitungen der Evangelien. Im Heljand (Heliand, poema saxonicum ed. J. A. Schmeller. Stuttg. 1830. 4. Dazu Glossarium saxonicum, Monach. 1840. 4. Eine teutsche Uebersetzung ist von Kannegießer erschienen) von einem ungenannten Dichter der Carolingischen Zeit hat sicher Dichtkunst der biblischen Geschichte auf die reinste und mächtigste Weise gedient. Otfrieds Evangelienharmonie steht bescheiden aber achtungswürdig daneben. Beide Werke athmen den Geist der antiken Cultur, sie sind unberührt von der Romantik des Mittelalters. In anderer Weise erhebt sich über die letztere die Evangelienharmonie von Johannes Gerson: Monotessaron sive unum ex quatuor (Opera Par. 1606. T. I. p. 1—110), sich anschließend an Augustins unvollendet gebliebenen Versuch. Zwischen dieser nüchternen, weil kritisch prüfenden Arbeit und den poetischen Darstellungen der biblischen Geschichte des neuen Testamentes in der Mitte steht ein gemüthreiches Leben Christi aus dem vierzehnten Jahrhundert, nämlich das Leben Christi von Ludolph de Saxonia, welcher um 1300 zuerst Dominicaner, ein Menschenalter Carthäuser (in Straßburg) war (Vita Christi, cura P. Dorlandi, Lugd. 1642. fol.). Seit dem sechzehnten Jahrhundert sind zahllose Bearbeiter der biblischen Geschichte aufgetreten. Besondere Beachtung verdienen mehrere Leistungen englischer Theologen. Reich an gelehrtem Material ist Humphrey Prideaux The old and new Testament connected in history. Lond. 1716. fol., teutsch: Alt- und Neues Testament in eine Connexion gebracht vom Verfall der Reiche Israel und Juda an bis auf Christi Himmelfahrt. Berlin 1725. 4. und als fleißige Sammlung der außerbiblischen Nachrichten über die Zeit der Ptolemäer und Seleuciden trotz alles Mangels an Ordnung und Urtheil immer noch nützlich. Für das neue Testament ist Lardner's Credibility of the gospelhistory eine vortreffliche Ergänzung des vorhergenannten, wenn auch keine eigentliche Geschichte. Während man in England sich in die Schachte classischer und rabbinischer Gelehrsamkeit vertiefte und mit der größten Mühe das Leben des Alterthums reconstruirte, um die Geschichte Israels zu beleuchten, wendete man in Frankreich ohne viele Umstände die modernen Formen des Lebens an, um Zusammenhang in die biblischen Nachrichten zu bringen; dieß geschah besonders in Berryer's Histoire du peuple de Dieu. 1728. Zwischen beiden Extremen in der Mitte steht die durch Klarheit ausgezeichnete biblische Geschichte von Calmet (teutsch in Augsburg 1759). Durch geschmackvolle Anwendung der classischen Schreibart lateinischer Historiographieen auf biblische Gegenstände zeichnet sich aus: Florus Biblicus, seu Narrationes ex Veteri Testamento selectae, A. R. P. Michaele Pexenfelder, S. J. Sacerdote. Ed. II. Landishut. 1711. 8. — Seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts ist gar manche biblische Geschichte erschienen, meistens mit ascetischem Zwecke oder für den Gebrauch der Schuljugend bestimmt. Christoph von Schmid's Werk scheint über allen frühern und spätern Versuchen dieser Art sich mit dem Rechte der Vorzüglichkeit behaupten zu wollen. Achtungswerth bleiben daneben die Arbeiten von Onymus, Marx, Proyart u. A. Eine wissenschaftliche Darstellung der biblischen Geschichte gehört zu den Bedürfnissen der theologischen Literatur; protestantischer Seits sind solche Werke in höchst verschiedenem Sinne von Ewald und Kurz begonnen. [Haneberg.]

Geschur, s. Gessur.

Geschwister, s. Familie und Gesellschaft.

Gesellschaft, Gesellschaftstheorie. Unter Gesellschaft im weitern Sinne versteht man jede Vereinigung von Menschen, mag sie auch noch so vorübergehend sein. Im engern Sinne bezeichnet man mit dem Ausdruck „Gesellschaft" die Vereinigung einer Mehrheit von Menschen, die sich die Erstrebung eines gemeinsamen Zweckes zur Aufgabe machen. Noch enger begrenzt ist der Kreis, worin der Begriff Gesellschaft sich bewegt, wenn er als Mittelbegriff zwischen Familie und Staat gefaßt wird. Zur Bildung einer Gesellschaft im engern Sinne, von der hier zunächst die Rede ist, gehört, wie schon aus obiger Begriffsbestimmung hervorgeht, ein gemeinschaftlicher Zweck, den eine Mehrheit von Personen verfolgt. Dazu kommt noch, wenn wir unsern Begriff näher bestimmen, daß dieser Zweck als ein gemeinschaftlicher in das Bewußtsein der Gesellschaftsglieder fallen muß; diese wissen ebenso um einander, als sie um das gemeinschaftlich Gewollte wissen. Mag auch eine Mehrheit von Personen ein und dasselbe Ziel verfolgen, aber entweder so, daß Keiner in dieser Hinsicht um den Andern weiß, oder so, daß dieß wohl der Fall ist, aber keinen gemeinschaftlichen Zusammentritt, keine Vereinigung zu diesem Endzwecke zur Folge hat, so kann von keiner Gesellschaft (im strengen Sinne) die Rede sein. Ein Gemeinzweck, der eine Mehrheit von Personen vereinigt und in ihnen einen Gemeinschaftswillen erzeugt und nährt, ist es, worauf es bei der Wesensbestimmung des Gesellschaftsbegriffes ankommt. Daß dieser der Gesellschaftsbildung zum Grunde liegende Zweck ein sittlicher sein muß, begreift sich von selbst; nur ein solcher vermag eine wahrhafte, lebendige und dauernde Willenseinigung zu stiften. Dieß vorausgesetzt, lassen sich wesentliche und zufällige Gesellschaftszwecke unterscheiden. Erstere wurzeln in ewigen Ideen, in unwandelbaren Gütern der Menschheit, letztere beruhen auf wechselnden Ansichten und Meinungen, auf wandelbaren Interessen und Verhältnissen. Die auf jenen ruhenden Gesellschaftsbildungen treten mit einer innern Nothwendigkeit in's Leben, sind „naturwüchsig" und tragen ihren sittlichen Werth unmittelbar in sich; die aber, welche die letzteren zum Grunde haben, sind von der Willkür der Einzelnen und der Zufälligkeit der Umstände abhängig und jedenfalls nur von sittlich untergeordneter Bedeutung. Die Familiengesellschaft, die Staatsgesellschaft, die Religionsgesellschaft ruhen auf ewigen, objectiven Ideen, auf wesentlichen und nothwendigen Zwecken; ihr Vorhandensein in der Menschheit hängt nicht von der subjectiven Willkür oder von einer zufälligen Verkettung eigenthümlicher, geschichtlicher Verhältnisse ab; sie sind Urgesellschaften, und die Geschichte kennt keinen Zeitraum, wo sie nicht vorhanden waren. Sie unterscheiden sich auf den ersten Blick wesentlich von einer Casinogesellschaft, von einer Handelsgesellschaft, von einer Auswanderungsgesellschaft. Ehe wir nun auf die einzelnen Gestalten des Gesellschaftslebens der ersteren Categorie, auf die wir unsern Gesichtskreis in diesem Artikel beschränken, näher eingehen, müssen wir die allgemeinen Principien, Gesetze und Aufgaben des geselligen Lebens zuvor kennen lernen. Daß der Mensch ein geselliges Wesen (ζῶον πολιτικόν) ist, hat Aristoteles (Polit. I. 1. 9.) behauptet und uns über den Sinn dieses Ausspruches nicht im Ungewissen gelassen. Von den Thierclassen, die einsam leben, unterscheidet er in seiner Naturgeschichte (I. 1.) diejenigen, die heerdenweise leben. Letztere zerfällt er in zwei Gruppen, wovon die erstere die politischen, d. h. diejenigen umfaßt, die ein gemeinschaftliches Werk betreiben, z. B. Vorräthe sammeln, Wohnungen anlegen u. dgl., die letztere die nicht politischen, d. h. solche, die trotz ihrer starken Neigung zur Geselligkeit sich zu einem solchen Werke nicht vereinigen. Cicero schließt sich an den aristotelischen Gedanken an, wenn er (Fin. V. 23. vgl. III. 19.) sagt: Innatum est homini quasi civile et populare, communitas et societas.

Dieser Meinung war man auch so ziemlich allgemein bis auf Hobbes und Rousseau herab, die mit der gegentheiligen Behauptung hervortraten und den Menschen für ein antisociales Wesen erklärten. Diese Erklärung brachte ein Schisma unter den Gelehrten hervor: wie die eine Partei sich alle Mühe gab, Gründe für den socialen Charakter des Menschen aufzubringen, so die andere, um Waffen gegen denselben zu schmieden. Man wollte Wilde gefunden haben, die ganz ungesellig sind (Sonnerat, Reise nach Ostindien und China. Th. II. S. 83. 87.), man wollte den Trieb des Fürsichseins und des Sichabschließens (des Egoismus) als den Grundtrieb der menschlichen Natur geltend machen und den Urzustand des Menschen um so mehr als einen ungeselligen aufgefaßt wissen, als es mit diesem durch den Abfall von demselben und den Eintritt in die Gesellschaft nicht besser, sondern nur schlimmer geworden ist. Die Cultur, meint Rousseau (Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes), ist eine Empörung gegen das Natürliche. Alles geht gut hervor aus den Händen des Schöpfers, Alles entartet unter den Händen der Menschen. Alle Ungleichheit unter den Menschen ist eine Folge ihrer Entartung, und diese entspringt aus der Geselligkeit, die zwar ihre Fähigkeiten entwickelt, aber sie auch zugleich schlechter macht. Jeder einzelne Mensch ist in dem Grade schlechter, als er gesellig ist. Dieß haben die christlichen Einsiedler, die sich gänzlich von der Gesellschaft zurückzogen, am besten begriffen. — Diesen gegnerischen Argumenten gegenüber wies man auf die roheste Classe von Wilden, die Californier und Feuerländer, hin, die der Geselligkeitstrieb einander aufsuchen lasse, wenn sie gleich bei ihrem Zusammensein nichts anderes anzufangen wüßten, als sich einander ein wenig todtzuschlagen (Feder über d. menschl. Willen Th. IV. S. 308. Wieland sämmtl. Werke Bd. XIV. S. 143 ff.); man machte zur Entkräftung der Behauptung, als sei der Mensch gar keines uneigennützigen Wohlwollens, der Grundbedingung edler Geselligkeit, fähig, auf die Thatsache aufmerksam, daß Reisende, wie Cook, Forster, Mungo Park, sich selbst bei den rohesten Völkern gastfreundlicher Aufnahme und Beschirmung zu erfreuen hatten; den Culturvölkern — sagte man weiter — sei das gesellige Leben ohnehin so sehr angethan, daß ihnen eine schlechte Gesellschaft immer noch lieber ist, als gar keine; denn, wie Mephisto versichert, selbst

„Die schlechteste Gesellschaft läßt dich fühlen,
Daß du ein Mensch mit Menschen bist."

Wenigstens dient sie dazu, die Riesin „Langeweile" todtzuschlagen, wie Saphir (humorist. Abende S. 5. ff.) vergnüglich schildert. Wieland (a. a. O. S. 174) ging sogar so weit, zu behaupten, daß selbst Einsiedler dem Gesellschaftstriebe ihren Tribut zahlen müßten, indem sie es so wenig ohne alle Gesellschaft auszuhalten vermöchten, daß selbst die ihnen fast tagtäglich von Dämonen geleistete nicht ganz mißbehage. Endlich bot man Alles auf, zu zeigen, daß der Mensch nicht nur zur Geselligkeit geschaffen und organisirt sei, sondern daß auch in dem geselligen Verkehr die Quelle aller Cultur und Humanität fließe. „Der Mensch — sagt Filangieri — ist nicht geschaffen, in Wäldern umherzuirren; die sociale Verbindung ist vielmehr so alt, als der Mensch selbst, und der in Wäldern umschweifende Wilde ist nicht der natürliche, sondern der ausgeartete Mensch." Vgl. Herder, Ideen zur Gesch. d. Menschh. Buch IV. Absch. 6. Hemsterhuis, philos. Schriften Th. I. S. 221. — Ueberschaut man die Hauptmomente dieser Controverse, so kann ein unparteiischer Zuschauer nicht zweifelhaft sein darüber, wohin sich die Siegesschale neigt. Offenbar auf die socialistische Partei, da selbst Rousseau den Eintritt des Menschen in die Gesellschaft als unabweisbare Nothwendigkeit zugeben muß, wie wir später sehen werden. Indeß dürfte auch hier die Wahrheit in der Mitte liegen, oder mit andern Worten, beide Ansichten sind nur die Bruchstücke der einen Wahrheit, die darin besteht, daß der Mensch beides ist, social und antisocial, centripetal und centrifugal, je nachdem wir die eine oder

die andere Seite seines Wesens in's Auge fassen. Diese Antithese deutete bereits Buchholz (in seinem Hermes, Tübing. 1810) an, indem er in der Selbstheit und Liebe den genetischen Grund und den fortwirkenden Hebel fand. „Jene," sagt er, „führt uns immer aus der Gesellschaft heraus, diese führt uns immer in die Gesellschaft zurück. Der erstern folgend, sondern wir uns von allen übrigen Geschöpfen unserer Gattung ab und retten dadurch unsere Persönlichkeit; der letztern nachgebend, bleiben wir selbst in der strengsten Absonderung Mitglieder der Gesellschaft. Der erste Charakter unserer Geselligkeit ist, daß sie eine ungesellige genannt werden muß, weil wir in ihr noch immer unsere Persönlichkeit festhalten. Wir können nicht mit der Gesellschaft, wir können aber auch nicht ohne dieselbe leben, und das Problem unseres Daseins, in seiner höchsten Allgemeinheit gefaßt, ist nie ein anderes, als zwischen diesem Ohne und diesem Mit so durchzukommen, daß unsere Existenz gesichert bleibt. Alle Thätigkeit unseres Verstandes ist hierauf gerichtet, und wer zuerst sagte: „Die Tugend sei das Mittel zwischen zwei Extremen", der sagte etwas, das tief aus der menschlichen Natur geschöpft ist. Indem nämlich der Mensch unter dem Antriebe zweier Kräfte steht, welche ihm ganz entgegengesetzte Richtungen geben, und er keiner von diesen Richtungen folgen kann, ohne entweder von der Gesellschaft vernichtet zu werden, oder sich selbst aus Liebe für die Gesellschaft zu vernichten, muß er immer darauf bedacht sein, wie er zwischen beiden durchkommen will; — und da ihm dieß nur dann gelingt, wenn er die Diagonale jener entgegengesetzten Richtungen findet: so ist alle seine Tugend das Mittel zwischen zwei Extremen." Ohne Zweifel hat Buchholz für die beiden Glieder des in Rede stehenden Gegensatzes den richtigen concreten Ausdruck gefunden: Selbstheit und Liebe; aber die Synthese und den lebendigen Ausdruck für dieselbe zu finden, ist ihm nicht gelungen, das „Durchkommen" ist offenbar keine Versöhnung des Gegensatzes, und das Einhalten der „Diagonale" kein concreter Ausdruck für dieselbe, der, nach unserer Ansicht, in dem „freien Gehorsame" liegt. In diesem Element verliert der Mensch keineswegs seine Persönlichkeit an die Gesellschaft, vorausgesetzt, daß diese ist, was sie sein soll, eine gotterfüllte, eine auf Gottes Willen erbaute und in seiner Lebensgemeinschaft athmende und webende. Gott ist kein Gott der Todten, sondern der Lebendigen, und eine gotterfüllte Gesellschaft ist darum der Persönlichkeit gegenüber wesentlich conservativ; sie fordert keinen andern, als einen freien, sittlichen Gehorsam, keine knechtische, entwürdigende Unterwerfung. Dieß hat sowohl die antike, als die moderne Gesellschaftstheorie übersehen; darin liegt ihr gemeinschaftlicher Grundirrthum, daß beide, des höheren socialen Schwerpunctes verlustig, die Gesellschaft abstract, d. h. atheistisch oder gott-los construiren, lediglich auf dem Grunde der abstracten Menschennatur in ihrer Losgerissenheit von dem göttlichen Lebensgrunde. Zwei Wahrheiten von unendlicher Bedeutung für die Gesellschaftsbildung und die Erfassung ihres tiefsten Grundes und Wesens danken wir dem Lichte des Christenthums, die Wahrheit, daß die gesellige Lebensordnung auf göttlichem Grunde ruht, und die andere Wahrheit, daß die verschiedenen Grundformen der Gesellschaft in ewigen, unwandelbaren, geistig-sittlichen Ideen wurzeln und in der Verwirklichung dieser ihre wahrhafte Bedeutung haben. Die Finsterniß hat aber das Licht nicht begriffen, und so ist es gekommen, daß die Lösung der socialen Probleme, so sehr auch die abstracte Staatsweisheit neuer wie alter Zeit sich abmühte, nimmer gelungen. — Gehen wir nun, nachdem die bisherige Darstellung die genetischen und constitutiven Principien des socialen Lebens angedeutet hat, zur gedrängten Darlegung der Grundgesetze und der wesentlichen Aufgaben desselben fort. Welche Idee auch immer einer bestimmten Gesellschaft zum Grunde liegt, so leuchtet unmittelbar ein, daß der Einzelne in der Auffassung dieser Idee an das Gesammtbewußtsein gebunden ist, an die Art und Weise, wie sie in diesem sich abspiegelt und ausprägt. Eine Gesellschaft ist

nicht ein Verein Solcher, die über die sie vereinende Idee denken und urtheilen, wie und was sie wollen, es müßte denn eine ganz leere, gehaltlose Abstraction sein, was aber kein nachhaltiges Band zu bilden im Stande wäre und den Keim der Auflösung in sich selbst tragen würde. Zum Vollbegriff einer Gesellschaft gehört ferner ein gemeinschaftliches Wollen, ein gleichartiges Wirken und Thun. Daß dieß nur auf dem Grunde einer gleichen Denkart möglich ist, liegt auf offener Hand. Die gesellschaftbildende Grundidee zu verwirklichen, ist der Gemeinwille, ist das Endziel, die treibende Kraft der Gemeinthätigkeit. Die Gesellschaft ist ja das Zusammenwachsen der Einzelnen zu einer moralischen Persönlichkeit, in der nur ein Gedanke leuchtet, nur ein Wille lebt, beide concentrirt zur Vollbringung eines gemeinschaftlichen Werkes. In allen diesen Zweck nicht berührenden Puncten hat das Individuum sein Denken und Wollen, sein Thun und Lassen frei; in Allem aber, was das gemeinschaftliche Interesse betrifft, ist dasselbe verpflichtet, nicht nur die Gesammtanschauung und die gemeinschaftliche Willensbestimmung zu theilen, sondern diesem auch eine thätige Theilnahme zu widmen. Dazu ist der Einzelne, wenn nicht schon um der Idee selbst willen, die es gibt, auch deßhalb verbunden, weil die Gesellschaft ihrerseits ihm das Recht zum Genuß ihrer Gemeingüter und Errungenschaften gewährt. Dieß berechtigt sie zur Pflichtforderung an ihre Gesellschaftsglieder; Pflichten und Rechte bedingen sich gegenseitig. Die Lebensform der Gesellschaft ist der sittliche Organismus. Dieß schließt in sich, daß die der Gesellschaft zum Grunde liegende Idee durch eine Mehrheit von Organen, Kräften und Thätigkeiten verwirklicht wird, die an Beschaffenheit, Werth und Bedeutung verschieden sind und ihre Eigenthümlichkeiten haben. Letztere — um dieß zuerst zu bemerken — aufzugeben, ist nicht nöthig, sondern es gilt nur, sie zum Gesammtzweck zu verwenden, sie in den Gesammtgeist zu tauchen, sich mit ihm zu durchdringen und im Einklange mit demselben zu wirken. Im Organismus lebt Eins im Andern, wirkt Eins für das Andere, weil Alle für's Ganze; Jedes wirkt frei, weil nach seiner Eigenthümlichkeit und an seinem Platze. In der organischen Gesellschaftsgliederung erhält jedes Glied durch die Idee des Ganzen seine Stelle und Thätigkeit angewiesen — nach Maßgabe seiner Begabung und Leistungsfähigkeit. Jedes Einzelorgan wirkt und bethätigt sich im Sinne und Geist der Gesammtheit und der sie beseelenden Idee. Diese steht als höhere Macht nicht bloß über dem Einzelglied, sondern ebenso über der Gesammtheit, deren Existenz in nichts Anderem beruht, als in der Anerkennung dieser höheren, idealen Macht. Wie die Freiheit des Ganzen eben hierin ihre Lebenswurzel hat, so hat der Einzelne seine wahre, lebendige Freiheit nur im sittlichen Organismus der Gesellschaft. Erscheint diese als das Reich der concreten Sittlichkeit, so kann es nicht dem Einzelbelieben anheimgestellt bleiben, sich der Gesellschaft anzuschließen oder sich so oder anders gegen ihre wesentlichen Institutionen und Gesetze zu verhalten. Die nähere Bestimmung dieses Verhaltens hängt von der Eigenthümlichkeit des besondern Gesellschaftskreises ab, in den man eingetreten ist. Die Gesellschaft in dem Sinne, wie wir sie bisher genommen, ist einerseits ein ganz allgemeiner Begriff, der Inbegriff alles gesellschaftlichen Lebens, andererseits etwas sehr Concretes, indem es doch nur gewisse Institute und Formen sind, die wesentlich den Begriff der „großen Gesellschaft" erfüllen und in einem unauflöslichen, sich wechselseitig stützenden und ergänzenden Zusammenhange stehen. Diese Grundgliederungen des Gesellschaftsorganismus bilden die Familie, der Staat und die Kirche. Man hat auch die Freiheit und das Vermögen als eine Gesellschaftsgliederung geltend gemacht (Stahl). Diese Verhältnisse beziehen sich indeß zunächst nur auf den Einzelnen, auf die persönliche Freiheit und das Privatvermögen des Einzelgliedes; eine Gliederung ist aber ein System von Einzelgliedern, etwas in sich Lebendiges und Freies, während das Vermögen etwas an sich Todtes, Materielles ist und jedenfalls nur zur Unterlage als Natur-

basis dient, sowie die Freiheit als rein individuelle noch etwas Abstractes ist, das sich erst im Elemente der genannten Gesellschaftsgliederungen verlebendigt und durchbildet. Indem wir nun unsere Aufmerksamkeit diesen Hauptgestalten der uns Alle zum lebendigen Ganzen verbindenden großen Lebensgemeinschaft zuwenden, tritt uns ein Doppeltes entgegen: die sociale Bedeutung, die eine jede an und für sich hat, und der Einfluß, den sie auf die gesellschaftliche Wohlfahrt und die große Gesammtaufgabe der Menschheit durch ihre Wechselwirkung ausüben. Die primitivste Socialform ist ohne Zweifel die Familie (s. d. A.), die eheliche oder häusliche Gesellschaft; sie hängt mit der Natur des menschlichen Daseins auf's Engste zusammen, ist der Quell der Geschlechtserhaltung und die Pflanzstätte aller humanen Bildung. Die eheliche Gesellschaft entwickelt sich aus dem Geschlechtsgegensatze, sie erscheint als ein Naturgewächs, erhält jedoch auf dem Naturgrunde ihre Vollendung nicht. Der Geschlechtstrieb für sich stiftet noch nicht schlechthin eine dauernde Vereinigung; er befriedigt sich auch in vorübergehender und wechselnder Verbindung der Geschlechter. Allerdings bietet er den stärksten, unmittelbarsten Anziehungs- und Verknüpfungspunct der Geschlechter dar, aber in seiner bloßen Naturbestimmtheit vermag er keinen festen Kern, kein unauflösliches Band des gesellschaftlichen Lebens zu bilden. Nur durch seine sittliche Veredelung, durch eine höhere Lebensweihe wird er dieß; die Naturliebe, verklärt im Element des Geistes, der freien Selbstbestimmung und gesteigert dadurch zur persönlichen Wechseldahingabe, vollzogen vor Gottes Angesicht, nach seinem heiligen Willen und unter seinem segnenden Schutze, wird sittliche, religiös geweihte Liebe, und so begründet sich eine ausschließende und andauernde Geschlechtsgemeinschaft, die monogamisch-unauflösliche Ehe, die Ehe in ihrer Urgestalt. Wie das eheliche Verhältniß zu ihrer Ur- und Durchbildung eine religiös-sittliche Potenz im Menschen voraussetzt, dient es seinerseits hinwieder zur lebendigen Entwicklung derselben. Die Familie hat sich in der Geschichte stets als Grundlage und Asyl der Sitte und Religion bewährt, als Hüterin der einen durch Zucht und Ehrbarkeit, als Priesterin der andern durch steten, frommen Aufblick zu Dem, dessen gemeinschaftliche Liebe das innigste Band der Herzen knüpft. Erst der Zuwachs des Kindersegens begründet das eigentliche Familienleben. Diese Himmelsgabe, mit der unzertrennlichen Aufgabe der Erziehung, läßt die Liebe in zwei neuen Gestalten auftauchen, als elterliche und kindliche Liebe, und indem sie das ursprüngliche Verhältniß ehelicher Gemeinschaft inhaltvoller macht, befestigt sie es zugleich noch mehr und bringt in der Uneigennützigkeit und Lebendigkeit der Kinderliebe den Keim allgemeiner Menschenliebe zur Reife. Die Liebe der Eltern zu ihren Kindern ist der Boden, worauf die zartesten Gefühle, die aufopferungsvollsten Thaten sprossen; solche Blüthen, einmal entfaltet, tragen auch nach außen hin ihre Früchte. Noch enger und beziehungsreicher wird das Leben und Weben im Familienkreise durch das Geschwisterverhältniß. So schlägt im Familienleben der erste, warme Herzschlag eines großen Gesellschaftslebens. Aber auch in anderer Hinsicht schließt es die socialen Anfänge in sich. Der Besitz hört in der Familie auf, abstractes Eigenthum zu sein, er tritt aus seiner Vereinzelung heraus und wird ein Gemeingut. Indem er nicht mehr von der Eigensucht erworben und bewahrt wird, sondern von der Fürsorge für Andere, versittlicht er sich. Mit dem Familienvermögen erhält die sociale Eigenthumsvertheilung ihre Consistenz, weil die Familie als permanente Person Subject der Vererbung ist. Jedes Familienglied hat ein Recht an das gemeinsame Vermögen, über welches dem Familienhaupt die Verwaltung und Disposition zusteht. Die Kinder sind nicht wie Mann und Frau unablösbare Zweige der Familie; mit ihrer Volljährigkeit können sie aus der Stammfamilie ausscheiden und im Besitze eines eigenen Vermögens neue Familien bilden. Hier ist der Ausgangspunct für zwei Arten socialer Gestaltung von der weitgreifendsten Bedeutung; es sind dieß das

nationale Leben und die bürgerliche Gesellschaft. An der Grenze der Familie, die ihrer Substanz nach auf unmittelbarer, natürlicher Zuneigung beruht, breitet sich das Gebiet freier, von Naturverhältnissen unabhängiger Zuneigung aus; es bildet sich der Verkehr zwischen Einzelpersonen auf der allgemein menschlichen Grundlage in freier, willkürlicher Gesellung. Andererseits wächst aus der einen Familie eine Mehrheit von Familien heraus, die aber im Bewußtsein des gemeinschaftlichen natürlichen Ursprunges verbunden bleiben und sich als ein Zusammengehöriges fortan fühlen und zu behaupten suchen. Der eigenthümliche Geist, die besondere Lebensanschauung und Lebensordnung der Urfamilie pflanzt sich in der Reihenfolge der aus ihr hervorgehenden Familien fort, die mit dem mehr oder minder bewußten Innewerden dieser Eigenthümlichkeit sich andern Familiencomplexen oder Stämmen gegenüber in sich abschließen und consolidiren. So entwickelt sich die Nationalität, die auf der Gemeinschaft nicht bloß des Blutes, sondern auch des Geistes beruht. Die Naturbasis einer Nation liegt in der Blutsverwandtschaft, die sittliche Grundlage ist aber ein ebenso wesentliches Element und besteht in der Einheit des Geistes, der ganzen Denk- und Sinnesweise, woraus sich von selbst die Spracheinheit bildet. Diese ist denn auch der feststehende Kreis, worin sich die neuen Familienbildungen bewegen; die Sprachgrenze, über die nur in seltenen Fällen die eheliche Verbindung hinausgreift, ist es fortwährend, was schon äußerlich zum immer erneuten Ineinanderwachsen und Sichverschlingen der Volksglieder treibt, abgesehen von der Macht der innerlichen Sympathien. So bestehen die charakteristischen Merkmale des Volksbegriffes darin, ein lebendiges Natur- und Culturganzes zu sein. Die Nationalgeister sind die Träger der Cultur; sie stehen sich als Persönlichkeiten gegenüber, wovon jede mit einer eigenthümlichen Aufgabe, sowie mit den entsprechenden Anlagen in die Weltgeschichte eintritt, darin ihr Tagewerk zu vollbringen. Es ist nun nichts natürlicher, als daß der Staat, den wir oben unter den socialen Grundformen an zweiter Stelle nannten, sich aus dem Volksgeiste hervorbilde und mit ihm auf die innigste, organische Weise verwachse. Aber nichtsdestoweniger darf der Begriff des Staates mit dem Volksbegriffe nicht vermengt werden. Der Staat ist eine völlig selbstständige, auf sich selbst ruhende Gestaltung und hat als solcher keine andere Voraussetzung, als die Idee der Gerechtigkeit, deren Verwirklichung er ist. Der Staat ist wie die Ehe ein sittliches Institut und gehört dem universellen Kreise der Menschheit an; er tritt überall mit sittlicher Nothwendigkeit hervor, wo menschliches Leben blüht, dessen gesellschaftliche Entwicklung ohne das suum cuique nicht eintreten kann. Die äußere Voraussetzung der staatlichen Gestaltung ist der Wechselverkehr der Menschen, das Zusammenleben derselben in wechselseitigen, geselligen Verhältnissen; die innere Grundlage ruht in der Willensbestimmtheit des Menschen, Jeglichem das Seinige zu gewähren, Unrecht zu meiden und Recht zu üben. Auf diesen Grundlagen erbaut sich im Gebiete des socialen Lebens ein Rechtszustand, es entsteht die sociale Lebensordnung und zu deren Wahrung und Schirmung eine angemessene äußere Veranstaltung, mit den entsprechenden Mitteln und Gewalten ausgerüstet. Der Substanz nach ist der Staat schon in der Familie vorhanden, sofern nämlich die Liebe die Gerechtigkeit als ihre negative Seite an sich hat. Die das Familienleben beseelende Liebe läßt keinem Familienglied Unrecht geschehen, noch sein Recht irgendwie verletzen. Dieß ist im Familienleben so sehr das Sichvonselbstverstehende, daß es unter den charakteristischen Merkmalen gar nicht zählt. Es liegt in der Natur der Liebe, des Wohlwollens, sogar das eigene Recht dem Andern zu opfern, weit entfernt, das seinige zu verletzen. Im Schooße der Liebe fürchtet Niemand für sein Recht, es verschwindet jedes Sonderinteresse, und alle Wechselverhältnisse ruhen auf dem innigsten, hingebungsvollsten Vertrauen, bei dem die kalt und scharf abgrenzende Rechtsfrage gar nicht aufzukommen vermag. Aber wo die Familieninnigkeit auf-

hört und das Gebiet freier Wechselverhältnisse anhebt, da muß die Idee der Gerechtigkeit die Herrschaft übernehmen. Was es hier zu überwinden gilt, ist wie auf dem Standpunct der Familie die Selbstsucht, der Egoismus, aber es tritt an die Stelle des dort waltenden Wohlwollens ein anderes Princip ein, die Rechtsforderung. In diesem Gebiete handelt es sich nicht darum, das wechselseitige Wohlwollen zu pflegen, sondern nur darum, einerseits die Ausbrüche selbstischer Begierde zu dämmen, andererseits die voluntas, suum cuique tribuendi constant zu machen und fort und fort zu bethätigen. Die Anerkennung des Gerechten in den Wechselverhältnissen des socialen Lebens ist das ideale Princip des Staates; der lebendige Rechtswille ist aber zugleich Willensmacht und Thatkraft, worin die reale Wurzel des Staates ruht, seine constitutiven Grundgewalten, die gesetzgebende, richterliche und vollziehende. Diese Gewalten leben und wirken aber nur in lebendigen, persönlichen Trägern, in ihrer Intelligenz, ihrer Willens- und Thatkraft. Der Staatseinheit erscheint die Concentration dieser Gewalten in Einer Hand, der Person des Regenten, am angemessensten. Damit ist die Idee und das Wesen des Staates ausgesprochen, wie er als selbstständige Lebensgestalt erscheint. Da er aber im großen Gesellschaftsorganismus immerhin nur ein Glied bildet, so versteht es sich von selbst, daß wir in Vorstehendem nicht seinen vollen Inhalt erschöpft haben, wie dieser ihm aus dem Zusammenhange mit den andern Gliedern und Lebensverhältnissen zuströmt, um von ihm nach und zu seinen specifischen Zwecken verarbeitet zu werden. Was nun die concrete Staatenbildung betrifft, so kann sie auf zwei verschiedenen Wegen zu Stande kommen. Der eine ist der naturwüchsige, mit der Nationalität zusammenfallende; den andern wollen wir den künstlichen nennen, ohne dieser Bezeichnung eine Makel anzuhängen, wie gewöhnlich geschieht. Der Staat ist nach obiger Begriffsbestimmung ein sittliches Institut und als solches eine freie Schöpfung, die wesentlich nichts voraussetzt als ihre Idee und überall sich bilden kann und besteht, wo diese Idee zur Verwirklichung gebracht wird. Unter dem nationalen Staate versteht man zunächst ein staatliches Ganze, das mit den geographischen National- oder Landesgrenzen zusammenfällt. Im Gegensatze zu dieser Begriffsbestimmung umfaßt der künstliche Staat eine Mehrheit von Nationalitäten, sei es nach ihrem vollen Umfange, oder nur fragmentarisch. Es pflegt auch eine Nation in ihrer historischen Ausbreitung und Entwicklung sich in eine Mehrheit von Volksstämmen zu verzweigen, wovon jeder seine Stammeseigenheit hat. So kann auch ein Staat in die Grenzen eines solchen Volksstammes eingeschlossen sein, den Stammesfürsten an der Spitze, was wir gleichfalls als nationalen Staat bezeichnen können. Ist aber ein Staat aus allerlei Volksstämmen und bunten Volkspartikeln zusammengewürfelt, so gehört er doch wohl der künstlichen Formation an, nicht ohne den üblen Beigeschmack des Willkürlichen und Gewaltsamen. In allen Völkern lebt die Idee und der Wille der Gerechtigkeit, weil das mit zur sittlichen Menschennatur gehört. Aber in jedem Volksbewußtsein spiegelt sich diese allgemeine Idee in eigenthümlicher Anschauung, sowie andererseits der besondere Volkswille dieselbe im Leben so oder anders bestimmt und ausprägt. Bewußtsein und Wille bestimmen sich so gut im nationalen, wie im individuellen Geiste gegenseitig, und namentlich steht auch hier die Auffassungsweise unter dem Einflusse der freien Willensbestimmung. Dieser ist zwar nirgends alleinbestimmend, sondern nur mitbestimmend und findet überall durch die nationale Eigenthümlichkeit (was nichts Unsittliches ist!) sich von vornherein beschränkt und modificirt. Das germanische Staatsleben ist von dem römischen sehr verschieden und steht ohne Zweifel sittlich höher, was theils darin seinen Grund hat, daß dem germanischen Volke objectiv eine größere welthistorische Aufgabe zufiel, theils darin, daß es die Rechtsidee aus seinem tiefsittlichen Wesen heraus reiner bestimmte: man vergleiche nur die beiderseitigen Bestimmungen über die väterliche Macht und das Erbrecht, und (in rein politischer Hinsicht)

das römische Imperatorenrecht und das teutsche Fürstenrecht. Lehnt sich die staatliche Bildung an die nationalen Elemente an, läßt sie sich in ihrer concreten Gestaltung, in ihrer innern Organisation von den Gewohnheiten, Sitten, Rechtsübungen, den religiösen und sittlichen Ideen, den besondern Verhältnissen und Bestrebungen des Volksgeistes und des Volkslebens bestimmen, so erwächst der volksthümliche Staat in einem noch andern Sinne, als dem oben entwickelten. Nicht selten ist es geschehen, daß die Machthaber, die es unternommen haben, neue Staatsgebäude aufzuführen, dabei den nationalen Elementen keine Rechnung trugen, sondern vor allen Dingen tabula rasa herstellten, um mit absolutistischer Willkür ihre abstracten Staatsideale durchführen zu können. Solche Staatsformationen sind künstlich — im schlimmen Sinne, sie haben den volksthümlichen Charakter eingebüßt, wenn sie auch noch innerhalb der alten Nationalschranken stehen und der äußere Schein der Nationalität fortdauert. Man baue auf teutschem Boden einen Staat auf den contrât social, die volonté générale (Rousseau), oder auf das l'état c'est moi (Ludwig XIV.), und man wird etwas dem teutschen Urgeiste ganz Fremdes thun. Die abstracten Begriffe von einer Volkssouveränetät, einer unumschränkten Fürstengewalt sind dem germanischen Wesen fremd; ja selbst das Repräsentativsystem in seiner vulgären Gestalt kann nicht als ächt germanische Verfassung gelten, obgleich es der Durchgangspunct und ein immerhin guter Anfang zur Bildung einer solchen ist. Doch ist hier nicht der Ort, uns auf die Organisation des staatlichen Lebens einzulassen; das Gesagte reicht für den gegenwärtigen Zweck aus. Es erübrigt noch, über die dritte sociale Hauptform, die Kirche, das Nöthige beizubringen. Uranfänglich ist auch dieses Institut in den Familienumkreis verschlungen; der Familiencult zeigt sich als die erste Erscheinungsform der Religion, als die erste Kirche. Das Familienleben erfährt den tiefgreifendsten Einfluß von Seite der Religion; in ihrem Lichte geht das Bewußtsein der Gottesebenbildlichkeit und der höheren Lebensbestimmung auf. Die gegenseitige Achtung, welche aus dem ersteren Momente fließt, erhöht und verklärt die Familienpietät; das letztere Moment bringt es mit sich, daß die Familienglieder sich in einer ungleich höhern Beziehung als den bisherigen Beziehungen unterstützen lernen, in der Heilsbeziehung; es bildet sich in wechselseitiger religiöser Belehrung und Erbauung ein kirchliches Leben. Wie aber der Staat bei anwachsender Familienzahl sich aus seiner anfänglichen Verschlungenheit mit dem Familienleben löst und eine selbstständige Gestalt annimmt, so tritt auch späterhin die Kirche aus der primitiven Familienbeschlossenheit heraus und baut dem gemeinschaftlichen Cult der Familien Tempel und ordnet ein eigenes Priesterthum. Wenn irgend eine sociale Lebensform auf einem eigenen, autonomen Principe ruht, so ist es die Kirche, deren Mission es ist, die Leuchte der göttlichen Offenbarungen und Heilsveranstaltungen durch alle Zeiten und deren Nächte und Stürme zu tragen und die geängsteten Gemüther aufzurichten im Hinblick auf die Berge, von denen Heil und Friede kommt. Wie die Kirche fortan weihend und segnend in das Familienleben eingreift und es seinem höhern Ziele zuführt, so erstreckt sie auch ihren alles Irdische heiligenden und verklärenden Einfluß auf das staatliche Leben; das Recht, das Gesetz und jedes bindende Verhältniß in demselben entlehnt seine Sanction von der Religion. Es muß darum dem Staate schon in seinem Interesse darum zu thun sein, der Religion die gebührende Anerkennung und Achtung zu sichern und die Kirche in allen jenen Rechten und Freiheiten, die in ihrer die religiöse Lebensförderung betreffenden Mission begründet erscheinen, zu schirmen und zu schützen, wie es denn überhaupt des Staates Mission ist, jegliches Recht und alle wahre Freiheit nach der ihm verliehenen Macht zu schützen und zu wahren. Der Staat, der über seine Bestimmung und Stellung ein klares Bewußtsein hat, wird es sich nicht einfallen lassen, sich über die Religion zu stellen, sie zu seiner Magd herabzusetzen, in ihre Autonomie und freie Lebensbewe-

gung störend einzugreifen. „Vor Allem ist die Religion dem Staate überlegen", sagt Dahlmann (Politik. S. 310). Es ist eine schlechte Categorie von Politik, die in Napoleons Ausspruch einstimmt: „Die Kirche in der Hand des Staates und für den Staat." Der Staatsabsolutismus konnte nur an Philosophen, wie Spinoza, Hobbes und Hegel, Vertreter finden. Erstere unterstellen die Religion der obrigkeitlichen Sanction, Letzterer erklärt die Kirche für eine bloße Staatsanstalt. Weil die Religion das Selbstständigste ist und der Mensch sich als religiöser am freiesten fühlt, muß die Religion eine selbstständige Repräsentation haben. Das religiöse Leben kann nur auf dem Boden der Freiheit gedeihen und verträgt keinerlei Zwang. Alles mag darum auch der Mensch antasten lassen, nur seinen Glauben, sein höchstes Gut nicht; wo dieses angegriffen wird, flammt selbst der Resignirteste in heiligem Eifer auf und besiegelt mit seinem Blute die Wahrheit, daß über das innerste Heiligthum der Freiheit keine Tyrannenmacht Gewalt habe. Hier ist der Mensch der Freieste und Gebundenste zugleich, daher er in diesem Gebiete weder fremde Willkür dulden kann, noch eigene üben. Schon daraus rechtfertigt sich die Eifersucht, womit man über die religiöse Freiheit wacht, und die Zähigkeit, womit man sie verficht. Wie der Staat sich nicht einmischen soll in das innere, kirchliche Leben, so soll auch die Kirche sich hüten, in die politischen Kreise störend überzugreifen und irgendwie die Autonomie des Staates zu verletzen oder zu verkümmern. Am Wenigsten geht dieß in der Gegenwart an und in solchen Fällen, wo die Interessen der Regierungen und Völker im Conflicte begriffen sind und politische Parteien sich gegenüberstehen. Möge darum stetshin die Politik ein Monopol des Staates bleiben, und die Kirche, unbekümmert um die diplomatischen Geheimnisse ihres Nachbars, an dem Religiösen sich genügen lassen. Und dieß um so mehr, da zwischen den beiderseitigen Grenzen sich ein Gebiet ausbreitet, so schön, so fruchtbar, so dankenswerth, auf dem beide Lebensmächte sich die Hände reichen mögen zu gemeinsamem Wirken, zu einem edlen Wettstreite: es ist das Gebiet des socialen Lebens, das, wie kaum in einer andern Zeit, reich ist an Bildungselementen und Entwicklungskeimen, aber nicht minder reich an Nothständen, Wunden und Gefahren, die gebieterisch Linderung und Abhülfe verlangen. Die Kirche beschließt Mittel in ihrem Schooße, gebietet über Lebensquellen und Thätigkeitsorgane, die der Staat nicht hat und nicht schaffen kann, und auf die es bei den gegenwärtigen socialen Wirren und Leiden hauptsächlich ankommt. Es wird also der Staat, dessen Bestand bei diesen gerade am Meisten bedroht ist, der kirchlichen Mitthätigkeit nicht entbehren können. Das sonst vorgekommene eifersüchtige Bestreben, diese mit Hemmnissen und Schranken zu umstricken, würde ihm wahrlich nicht zum Heil, der Gesellschaft nur zum Schaden gereichen. Wer kennt nicht die segensreiche sociale Thätigkeit, welche die Kirche in der Vergangenheit entfaltet hat? Und im Schooße der Gegenwart, welch' eine reiche Saat socialer Segnungen ist in den zahlreichen Vereinen, Gesellschaften und Anstalten ausgestreut, die der christliche Geist, von den Nothständen der Zeit zur thätigen Hülfeleistung aufgerufen, in wachsender Fülle aus seinem göttlichen Grunde, aus seiner unerschöpflichen, opferreichen Liebeskraft hervorgetrieben! Es ist hier nicht der Ort, dieses großartige Gemälde des christlichen Socialismus aufzurollen, gegen das die Jämmerlichkeiten, die that- und kraftlosen Phantastereien des modernen, un- und antichristlichen Socialismus freilich sehr abstechen (s. Socialismus). [Fuchs.]

Gesellschaft des heiligen Herzens Jesu. Nachdem in Frankreich 1773 das letzte Bollwerk der Kirche gegen die kirchenfeindlichen Bestrebungen moderner Wissenschaft, der Jesuitenorden, gefallen war, stürzte auch das ganze mittelalterliche Staatsgebäude zusammen, und bald sah sich der Clerus, der sich in seinen Repräsentanten den Wünschen des Volkes so willfährig gezeigt hatte, der furchtbarsten Verfolgung preisgegeben. Daher schloß sich ein großer Theil desselben

den Emigranten an oder suchte sonst auf der Flucht sein Heil. Unter den letzten befanden sich auch der Abbé Charles de Broglie, ein Sohn des berühmten Marschalls gleichen Namens, und Abbé Tournelly, beide Exjesuiten. Diese befreundeten sich mit dem Gedanken der Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu, nur sollte dieses auf den Rath des Abbé Pey nicht dem Namen, sondern bloß dem Geiste und dem Wesen nach geschehen und die Benennung: „Gesellschaft des heiligen Herzens Jesu" gewählt werden. Tournelly wurde zum Superior ernannt, sein Bruder Xaver, ein überaus frommer Priester, und Johann Leblanc aus der Normandie schlossen sich an, und so wurde der Verein im Februar 1794 auf einem Landhause in der Nähe von Löwen, das ihnen ein Banquier aus dieser Stadt zu diesem Zwecke geliehen hatte, constituirt. Allein die Schlacht von Fleurus (26. Juni 1794) entschied das Schicksal Belgiens, und der junge Verein sah sich genöthigt, in einem andern Lande eine Zufluchtsstätte aufzusuchen. Hiezu schien nach der Ansicht des Abbé Pey Teutschland am geeignetsten. Auch empfahl dieser ihn dem Abbé Beck, Generalvicar des Churfürsten Clemens Wenzeslaus von Trier, der sich damals in Augsburg aufhielt. Dieser räumte ihnen in einem Landhause des Canonicus Binder zu Leutershofen, eine Meile Wegs von der Stadt, eine Wohnung ein; bald gesellten sich mehrere Genossen dazu, und schon am 15. October legten sie in der Pfarrkirche zu St. Ulrich in Augsburg die einfachen Gelübde ab. Die dortigen Jesuiten zeigten sich freundlich gegen sie und hätten sie gerne in den Orden aufgenommen, wenn sie der Landessprache kundig gewesen wären. Nach dem im August 1795 erfolgten Tode Binders nahm sie dann der Churfürst selbst in seinem Dorf Göggingen auf, wo sie, auf zehn Priester und fünf Studenten angewachsen, bis in den Spätsommer 1796 verweilten. Allein jetzt flüchteten sie bei der Annäherung des französischen Heeres nach Passau und von da nach Wien (Sept. 1796). Hier fanden diese französischen Priester mit kaiserlicher Genehmigung in dem Augustinerkloster der Landstraße eine Herberge. Allein die Kriegsfurie verfolgte sie auch hier; die Kaiserstadt wurde im April 1797 in Belagerungszustand erklärt, und jetzt fanden sie durch einen hohen Gönner zu Hagenbrunn, einem Filialdorfe der Pfarrgemeinde Klein-Engersdorf, einige Posten von Wien, ein neues Asyl. An Sonn- und Feiertagen kamen sie in die Pfarrkirche und leisteten auch in der Umgegend bei feierlichen Functionen Aushilfe zu ganz besonderer Erbauung des Volkes, wie das pfarrliche Gedenkbuch anmerkt (s. Alois Schlör, die Frauen vom hl. Herzen Jesu. Gratz 1846. S. 8). Besondere Verehrung erwarb sich durch seine Frömmigkeit der junge Superior Tournelly, der aber schon, für den Himmel reif, wenige Monate nach der Uebersiedelung erkrankte und starb. Nunmehr wählten die französischen Priester seinen vertrautesten Freund P. Varin zu ihrem Superior. Der Verein erhielt neue Mitglieder und es wurde daher zu Prag ein Noviciat errichtet, wo sich bald zwölf Novizen einfanden, alle Kosten aber trug die Erzherzogin Marianna. In Hagenbrunn zählte man 25 Mitglieder nach den verschiedenen Abstufungen. Auch wurde eine Pension errichtet, regelmäßige Studien eingeführt und Ende 1798 der Lehrcursus eröffnet. Papst Pius VI. ermunterte sie in ihren Bestrebungen und stellte sie unter die Jurisdiction des Cardinals Migazzi, Erzbischofs von Wien, ihres Beschützers. Am 18. April 1799 wurden sie sofort mit den Baccanaristen vereinigt (s. d. A.). Cf. Henrion-Fehr, Mönchsorden. Bd. II. S. 62 ff. und Schlör a. a. O. Ueber die Frauen vom heiligen Herzen Jesu (oder du sacré coeur) siehe den Art.: Frauen, relig. Congreg. Bd. IV. S. 181. [Fehr.]

Gesellschaftsrechte, s. Collegialrechte.

Geser, s. Gazer.

Gesetz, kirchliches, s. Canon.

Gesetz, mosaisches, s. mosaisches Recht und mosaische Religion.

Gesetzesfreude, Fest der, s. Feste der Hebräer. Bd. IV. S. 53.

Gesetzgebungsrecht der Kirche. Wo es Zwecke zu erstreben gibt, da müssen auch geeignete Mittel geschaffen, Anordnungen getroffen werden, diese Zwecke zu erreichen; und so gewiß die Kirche als die Heilsanstalt des Menschengeschlechts hohe und wichtige Zwecke zu erstreben hat, so gewiß hat auch Christus, der Stifter und das Haupt derselben, ihr das Recht und die Gewalt hinterlassen, die geeigneten Mittel und Anordnungen für jene Zwecke aufzustellen, und zwar mit verpflichtender Kraft für die Glieder der Kirche, d. h. Christus hat seiner Kirche das Recht und die Gewalt übertragen: Gesetze zu geben, zu richten und zu vollzeihen (gesetzgebende, richterliche und Strafgewalt). Diese Gewalt der Kirche (potestas jurisdictionis) entspricht dem königlichen Amte Christi, wie die beiden andern Gewalten derselben — die Lehr- und die priesterliche Gewalt (potestas magisterii und pot. ministerii) seinem Propheten- (Lehr-) und Hohenpriesteramte entsprechen; sie sind ein Ausfluß jenes dreifachen Amtes. Christus hat aber gesetzgebende Gewalt der Kirche übertragen zuerst in der Person des Petrus, den er zu seinem Stellvertreter gesetzt hat, bei Matth. 16, 28. 19. „Und ich sage dir: du bist Petrus &c. Und dir will ich die Schlüssel des Himmelreichs übergeben. Was du binden wirst auf Erden, das soll auch im Himmel gebunden sein, und was du lösen wirst auf Erden, das soll auch im Himmel gelöset sein.“ Die Schlüssel eines Hauses, eines Reiches bedeuten (nach Jes. 22, 21. 22.) die obrigkeitliche, namentlich die gesetzgebende Gewalt in einem Hause, Reiche, die Gewalt zu öffnen und zu schließen, in das Reich aufzunehmen, aus dem Reiche auszuschließen, wie binden und lösen, etwas für unerlaubt oder erlaubt erklären. Die Schlüsselgewalt, welche hier dem Petrus von Christo übertragen worden, ist also gleichbedeutend mit Regierungsgewalt, deren erster und Hauptbestandtheil eben das Gesetzgebungsrecht ist. Dieselbe Gewalt hat dann ferner Christus auch den sämmtlichen Aposteln ertheilt bei Matth. 18, 18. und wenn er Matth. 28, 20. sagt: „Lehret sie Alles halten, was ich euch befohlen habe,“ so ertheilt er ihnen die Vollmacht, Einrichtungen zu treffen, Maßregeln zu geben, wodurch die Befolgung der Lehren sicher gestellt werden muß. Die Apostel haben das ihnen von Christo verliehene Gesetzgebungsrecht auch ausgeübt. Apg. 15, 28. 29. „Es hat dem hl. Geiste und uns gefallen, euch weiter keine Last aufzulegen, als folgende Stücke &c.“ Im ersten Briefe an die Cor. Cap. 7. gibt der hl. Paulus Gesetze in Betreff der Ehe; daselbst Cap. 11, 17—34. über die Abendmahlsfeier; daselbst Cap. 8. in Betreff der Theilnahme an heidnischen Opfermahlen. In den Pastoralbriefen des hl. Paulus kommen viele gesetzliche Vorschriften über die Eigenschaften und die Rechte der Bischöfe und der Aeltesten vor. Die aufsehende (richterliche) Gewalt haben sie ausgeübt, wie unter andern aus der Aufstellung der ἐπισκοποι (Aufseher) hervorgeht und dem Amte, das sie diesen übertragen haben, „die Kirche Gottes zu regieren.“ (Apg. 20, 28 ff.) Die strafende (vollziehende Gewalt) haben sie ausgeübt unter andern gegen den Blutschänder zu Corinth (1 Cor. 5.), durch Ausschließung von Irrlehrern aus der Kirchengemeinschaft die richterliche und vollziehende (1 Tim. 1, 19. 20.). Dieselbe Gewalt aber, welche die Apostel von Christo erhalten hatten und ausübten, haben sie den Bischöfen als ihren Nachfolgern hinterlassen, wie schon aus Apg. 20, 28 ff. hervorgeht. Es haben dann auch die Bischöfe der Kirche das ihnen aus göttlicher Uebertragung zustehende Gesetzgebungsrecht zu allen Zeiten ausgeübt, namentlich auf Synoden, und zwar haben sie auf den allgemeinen allgemeine, für die ganze Kirche gültige Gesetze, auf Provincialsynoden Gesetze für einzelne Provinzen, und der einzelne Bischof für eine Diöcese gegeben. Dieses Gesetzgebungsrecht der Kirche erstreckt sich natürlich über das Gesammtgebiet des kirchlichen Lebens, auf die Verwaltung des Lehramtes, der Sacramente und des ganzen Cultus und der äußern Ordnung, d. i. auf alle rein kirchliche Angelegen-

heiten; und zwar steht ihr hierin das Gesetzgebungsrecht allein und ausschließlich zu und hat keine andere Gewalt darin mit ihr zu concurriren; und es steht ihr zu aus göttlicher Uebertragung und übt sie dasselbe aus im Namen Christi, im Namen Gottes, indem Christus zu den Aposteln und in ihnen zu ihren Nachfolgern gesprochen hat: „Wer euch höret, der höret mich, wer euch verachtet, der verachtet mich; wer aber mich verachtet, der verachtet Den, der mich gesandt hat.“ (Luc. 10, 16). Da aber das kirchliche Leben nach seiner äußern Seite hin auch die bürgerlichen Verhältnisse berührt, in welchen die weltliche Gewalt das Gesetzgebungsrecht hat, so übt die Kirche in ihren Angelegenheiten dieser Art ihr Gesetzgebungsrecht entweder in Angemessenheit mit den Gesetzen der weltlichen Gewalt, oder durch Uebereinkommen mit derselben. So wie nun das Gesetzgebungsrecht der Kirche sich eigentlich nur auf geistliche Dinge erstreckt, so auch stehen der Strafgewalt, welche mit jenem Rechte gegeben ist, ordentlicherweise nur geistliche Strafen zu Gebote, d. i. die Kirche will und kann nicht Zwangsmittel anwenden, wie die Staatsgewalt thut und zu thun berechtigt ist, sondern straft, wenn ein Mitglied sich den Pflichten und Obliegenheiten der Mitgliedschaft entzieht, ordentlicherweise nur mit Entziehung ihrer geistlichen Wohlthaten und Gaben, im äußersten Falle mit Ausschließung aus ihrer Gemeinschaft (s. d. A. Censuren und Kirchenstrafen). Sind in frühern Jahrhunderten den Kirchenstrafen auch rechtsbeschränkende Folgen für das bürgerliche Leben gegeben worden, so konnte solches in der sittlichen Bildungsstufe jener Jahrhunderte und andern Zeitverhältnissen seine Rechtfertigung finden, und beruhte dann auf einem ausdrücklichen oder stillschweigenden Uebereinkommen der beiden Gewalten, welche sich einander in Eintracht die Hände reichten, um gemeinschaftlich ihre beiderseitigen Zwecke zu erreichen. Die Kirche nennt ihr königliches Amt, nach dem Beispiele des Heilandes, der sich den guten Hirten nannte, Hirtenamt, bezeichnet das Regieren der Gläubigen als ein Weiden (pascere) derselben, und nennt ihre gesetzlichen Vorschriften und Anordnungen zum Unterschiede von den Gesetzen (leges) des Staates canones (Regeln). Von Drey, Apologetik Bd. III. S. 176—186. (Vgl. hierzu den Art. Gerichtsbarkeit, geistliche. [Marx.]

Gesetzstürmer, s. Antinomismus.

Gespenst = Seele eines Verstorbenen, die als schattenartiges Luftgebilde in der Gestalt ihres ehemaligen Leibes oder auch in jeder andern Form der Lebenden erscheint und sich ihnen mittheilt. Gespenst ist hienach s. v. a. „Geist“ nur mit dem Nebenbegriff des Schreckenerregenden. Das Sichtbarwerden der Gespenster und Geister wird im Wort „Geistererscheinung“ zusammengefaßt. Es liegt dieser wie dem „Geistersehen“ (s. d. A.) der Gedanke zu Grund, daß die in ihrer Abgeschiedenheit unvernehmbaren Glieder des Todtenreiches ein Medium besitzen oder sich schaffen können, in dem sie den Lebenden sichtbar werden können. Es findet übrigens der schon im Ausdruck „Geistersehen und Geistererscheinung“ liegende Unterschied Statt, daß, während im Geistersehen eine Schärfung des innern Sinnes in dem Schauenden erforderlich ist, in der Geistererscheinung sein unbewaffneter Sinn hinreicht, daß, während dort die Berührung mit dem Todtenreich mehr durch den Schauenden bedingt ist, sie hier mehr an das Geschaute geknüpft, und im Entgegenkommen, d. h. im Erscheinen und thätigen Einwirken des Geschauten begründet ist. Der Glaube an solche Erscheinungen wurzelte schon in den vorchristlichen Zeiten tief im Volke und findet sich, da er unleugbar mit dem Glauben an die Unsterblichkeit zusammenhängt, bei allen Völkern. Der indische und ägyptische Glaube an die Seelenwanderung weist von selbst auf solche Erscheinungen hin. Die älteste griechische Mythologie (Homer) läßt die ψυχή nach ihrem Scheiden vom Leibe als ειδωλον (Schatten-, Scheinbild, Schemen) von Hermes in die Unterwelt führen, von wo sie durch Zaubermittel wieder her-

vorgerufen werden konnte, s. Homer, Odyss. XI. 93. Die Griechen nannten eine Geistererscheinung φασμα, δειμα, und faßten dieselbe später, wo sie auch schreckende und gute Geister unterschieden, nicht bloß als etwas ganz Außerordentliches, sondern hegten vielfach die in Plato's Phädon von Socrates dargelegte Vorstellung, daß die Seelen rein sinnlicher Menschen, die beim Scheiden vom Leibe zu viel sinnlichen Stoff an sich trügen, immer wieder an den Ort ihrer Lebensthätigkeit kommen, um die Gräber herumschweifen und den Menschen erscheinen und so die Strafe tragen für die Nachlässigkeit in der Vervollkommnung des unsterblichen Geistes. Auch die altlateinische Mythologie kennt das Fortleben der geschiedenen Seelen und ihr Heraufbeschwören (manes). Sie anerkennt gleichfalls einen Unterschied unter derselben; lemures war die allgemeine Bezeichnung der abgeschiedenen Seelen, von denen die guten als Hausgötter (lares) verehrt wurden, die bösen als Nachtgeister, Gespenster (larvae) unstet umherirrten. (Horaz, Ovid, Appul.) An Gespenster glaubten auch die spätern Römer, besonders gingen als ruhelose Geister die Seelen der Ermordeten im Hause, wo sie ermordet wurden, umher (cf. die Comödie Mostellaria von Plautus). Unheilverkündende Geister kennt auch ihre Geschichte. Man denke an das Erscheinen und Rufen im Lager des Brutus: „bei Philippi wirst du mich wieder sehen." Nach germanischem Glauben schwebten die Seelen, welche unvollkommen oder nicht zur Ruhe gekommen, zwischen Himmel und Erde als Gespenster, welche des Nachts umgingen, die Menschen schreckten, auch als Irrwische und wüthendes Heer erschienen. Die ältern Lehrer der Kirche stellten die factisch vorgekommenen heidnischen Geistererscheinungen in Folge der Beschwörungen ꝛc. nicht in Abrede, führten sie aber auf dämonischen Ursprung und dämonische Täuschung zurück, wie z. B. Tertullian (de anima. c. 57.), Hieronymus (comment. in Mtth. VI. 31.), Pseudo-Justin (Quaest. et Resp. ad Orthod. 52. n. 3.) von der 1 Sam. 28, 7. f. gemeldeten Erscheinung erklären, daß nicht Samuels Seele, sondern ein Trugbild in Samuels Gestalt durch diabolische Machinationen hervorgerufen worden sei. Dagegen schauen in der eben genannten Erscheinung Justin (Apol. I. c. 18. n. 5. und Dial. cum Tryph. c. 105.), Origenes (hom. in I. Reg. 28.), Sulpicius Severus (hist. sacr. I. c. 36.) die wirkliche Seele Samuels, und namentlich Justin verwendet diese Erscheinung (an beiden Stellen), wie auch die Erscheinungen bei den Heiden, in Folge von Beschwörungen ꝛc. (Apol. I. c. 18.) als Beweismomente für den Unsterblichkeitsglauben. Kirchenlehre ist das Geisterwesen nie geworden, der Glaube daran bildete sich von selbst fort, existirte zur Zeit Christi, der ihn auch nicht bekämpfte, wo er gegen ihn ausgesprochen wurde (Mtth. 14, 26. — Luc. 24, 37.), fand seine Vertheidiger in Aerzten, Naturforschern, Philosophen, wurde von Dichtern (sowohl griechischen Tragikern, als neuern: Shakespeare, Calderon, Schiller ꝛc.) als einer der stärksten tragischen Hebel benützt, gab aber auch zu manchen Täuschungen Anlaß. Indeß sprechen sich die Theologen auch über diesen Punct aus, um theoretischen und practischen Irrungen Einhalt zu thun. Es wird sich aus ihrer, auf dem Glauben ruhenden Theorie ergeben, wie das Christenthum für die Geistererscheinungen erst den rechten Grund hervorgekehrt hat. Thomas von Aquino behandelt (Summ. P. III. Supplem. qu. 69. art. 3.) die Frage: Utrum animae existentes in paradiso vel inferno, egredi valeant? und beantwortet sie so: von einem derartigen Austritte, als wäre das Paradies oder die Hölle (auch Reinigungsort) nicht der den abgeschiedenen Seelen fest zugewiesene Ort, könne keine Rede sein. In Beziehung auf ein zeitweiliges Verlassen des ihnen zubeschiedenen Ortes müsse unterschieden werden, was ihnen nach dem Gesetz der Natur und was nach dem Gesetz der göttlichen Vorsehung zukomme. Nach dem erstern sei ein Ausgang keineswegs statthaft, wohl aber nach dem letztern. Man sieht, diese Erklärung vermittelt die Ansichten Tertullians und Augustins. Wenn nämlich jener (de anima. c. 57.) sagt: Nulli — animae omnino inferos patere etc.,

so will er nur behaupten, die Seele könne nicht nach eigenem Gutdünken ihren Ort verlassen, sondern nur in Folge einer **besondern** Zulassung Gottes. Augustin aber gibt derartige Erscheinungen zu, aber als Seltenheit, wie er denn selbst (de cura pro mortuis agenda) z. B. vom hl. Felix erzählt, daß er den Bürgern von Nola erschien. Hieronymus vertheidigt gegen Vigilantius das Erscheinen der Heiligen. Dem Kenner der Kirchengeschichte bieten die öftern Erscheinungen der Heiligen, welche die Tugend in den Kämpfen namentlich der ersten Zeiten stärkten, eine äußerst lieblich ansprechende Seite dar. Das Erscheinen der im Reinigungsort befindlichen Seelen gibt Thomas gleichfalls zu mit Hinweisung auf die von Gregor M. (Dial. ep. 36. 40. und 55.) erzählten Beispiele. Man darf übrigens das friedliche Erscheinen der Seelen im Fegfeuer, das den Zweck hat, die Fürbitte der Lebenden zu erwirken, nicht verwechseln mit beunruhigenden Wirkungen anderer geistigen Potenzen (Del Rio lib. II. Disqu. mag. qu. 26. sect. 3.); worauf namentlich das Constanzer Benedictional aufmerksam macht. Selbst Erscheinungen von Verdammten zur Belehrung und zum Schrecken gibt Thomas zu, welche indeß nach der gewöhnlichen Meinung der Theologen nie oder kaum einmal vorkommen. Man sieht, Thomas legt seiner Theorie eine ganz andere eschatologische Anschauung zu Grunde, als wir sie bei den Alten und neuestens noch z. B. bei **Gerber** finden, welcher („das Nachtgebiet der Natur" rc. S. 604.) von „Nachtwandlern des Todesschlummers" in einem dem wirklichen Nachtwandeln analogen Sinne spricht. So einfach obige Theorie ist, so dient sie doch dazu, gar viele, als förmliche Nachbildungen des alten Gespensterwesens anzusehende Sagen in ihrem Nichts erscheinen zu lassen, alle vom pantheistischen Standpunct gemachten Einwendungen zu widerlegen, aller Leichtgläubigkeit zu steuern, und die Gemüther, statt zu verwirren, zu beruhigen, sofern allenfallsige unleugbare Thatsachen auf dem göttlichen Willen ruhen. Zum Schluß kann noch bemerkt werden, daß man unter Gespenstern auch dämonische Wesen versteht, welche sich durch auffallende Naturwirkungen bemerklich machen, die Menschen necken, schrecken, quälen (s. **Dämonen**). [Frick.]

Gessen, גֹּשֶׁן, **Gosen**, LXX. *Γεσέν*, *Γεσέμ*, Vulg. Gessen, 1) Name eines Districts in Aegypten, welchen Joseph seinem Vater und seinen Brüdern zu ihrem Aufenthalte anwies (Gen. 46, 28 ff. 47, 1 ff.) und den die Nachkommen Jacobs nach 430 Jahren (Exod. 9, 29. 12, 40.) noch inne hatten. Die Bestimmung der Lage, des Umfangs rc. dieses Bezirks ist bei den Erklärern alter und neuer Zeit (s. **Bellermann**, Handbuch der biblischen Literatur, Bd. IV. S. 191 ff.) eine vielfach controverse. Der biblische Bericht bietet folgende Anhaltspuncte: das fragliche Gebiet lag an der Ostseite des Delta im Umkreise der heutigen Provinz esh-Schurkîyeh (الشرقية das östliche (Land) Robinson, I. S. 84 f.). Jacob zieht von Bersabe (Gen. 46, 6.) nach Aegypten, sendet (V. 28.) den Juda vor sich her, um ihm den Weg zu weisen nach Gessen; es liegt also jenseits aber nach Exod. 13, 17. 1 Chron. 7, 21. nicht fern von der östlichen Grenze Aegyptens; weil in der Geschichte des Auszugs des Nils nirgends Erwähnung geschieht und die Flüchtigen in wenigen Tagen das Meer erreicht haben (Exod. 13, 14.), so hat seine Ausdehnung nach Westen den Nil nicht überschritten. Joseph, der am Hofe lebte, will die Seinigen in der Nähe haben (Gen. 45, 10), er fährt ihnen bei ihrer Ankunft entgegen (46, 29.). Als gleichbedeutend mit Gessen erscheint das Land **Rameses** (רַעְמְסֵס Gen. 17, 11.), welche Bezeichnung die Septuag. schon cap. 46, 28. für Gessen gebrauchen (גֹּשֶׁן אַרְצָה geben sie mit *καθ' Ἡρώων πόλιν εἰς γῆν Ῥαμεσσῆ*). Diese Stadt Heroopolis lag am westlichen Arm des arabischen Meerbusens gegen den Nil, nicht fern vom heutigen Suez (Strabo 16, 389. 17, 552.), später Hauptstadt des gleichnamigen Nomos (Plinius, h. n. V. 9.). Außer Heroopolis werden von der Bibel als Städte des

Landes (Gessen oder Rameses) Raamses (רַעְמְסֵס) und Pithom (פִּתֹם) genannt (Exod. 12, 37. Num. 33, 3.). Raamses (nicht Heliopolis, On, wie Joseph. Antt. 7, 6. anzunehmen scheint), die Hauptstadt des Gebietes, lag zwischen Heliopolis und Heroopolis; Pithom ist Patumos (Πάτουμος), Herodot (II. 158.) nennt sie Ἀραβίας πόλις, nach Ptolemäus (IV. 5.) hieß der Landstrich Nomos Arabia (dadurch erklärt sich Γεσὲμ Ἀραβίας Gen. 45, 10. 46, 34. bei den Sept.); Patumos lag südlich vom Delta, östlich vom Nil (Strabo, 17. 560.) und ist wahrscheinlich das später als Militärposten zwischen Memphis und Pelusium sehr wichtige Thoum (Itiner. Anton. 163. 170.). — Schon die im Bisherigen enthaltenen Momente gestatten nicht, die Lage des Landes Gessen in der gewöhnlichen, noch von Neueren befolgten Weise (vgl. Rosenmüller, biblische Alterthumskunde III., 247 f., selbst noch Forbiger, alte Geographie II., 785.) zu bestimmen, als entfernt vom Nil und dem Terrain des Ackerbaues und lediglich beschränkt auf die Steppen von Bilbeis und Suez bis zur Südgrenze Palästina's; es war viel westlicher ausgedehnt und erstreckte sich viel weiter nach dem Delta hin, als die Meisten bis jetzt annehmen (vgl. die gründliche Nachweisung bei Tuch, Commentar über die Genesis S. 535 f., die in neuester Zeit durch die sorgfältigen Beobachtungen Robinson's, Palästina, I. S. 84 f. erhärtet wurden). — Die Bibel selbst widerlegt jene Ansicht; daß die Israeliten nicht in einem Wüstenland wohnten, dagegen spricht die Angabe 47, 6. בְּמֵיטַב הָאָרֶץ im besten Theile des Landes; sie sehnen sich später nach den Gurken, Melonen, den Zwiebeln und dem Knoblauch, die sie in Aegypten umsonst aßen (Num. 11, 5.), nach der Aussaat, den Feigen, Granatäpfeln und Weinstöcken (ibid. 20, 5.); sie müssen frohnden auf dem Felde (Exod. 1, 14. 5, 12.); das Kind Moses wird am Nilufer ausgesetzt, seine Mutter wohnt in der Nähe, die Königstochter pflegte hier zu baden (Exod. 2, 3, 5 f.), sie sehnen sich später auch nach den vielen Fischen (Num. 11, 5.); sie fordern, in der Wüste opfern zu dürfen (Exod. 8, 22.), um den Aegyptern kein Aergerniß zu geben, hätten sie da gewohnt, wäre diese Forderung ohne Sinn. Sie leben überhaupt mit und unter den Aegyptern (Exod. 11, 2. 12, 35., sie borgen goldene und silberne Gefäße von ihnen; zeichnen ihre Thüren mit Blut (12, 23.), damit der Würgengel nur die Aegypter treffe), ähnlich wie heute die Kopten unter den Mohamedanern. Wir finden demnach die Israeliten im östlichen Nilthal, längs des Stromes, so daß etwa der heliopolitische Nomos die Südgrenze bildete; ob dieser ganze Flächeninhalt zum Land Gessen gehörte oder der Name eines anfangs kleinern Districts auf das nach und nach von der Familie Jacobs in Besitz genommene Land übertragen wurde, kann nicht näher bestimmt werden (vgl. Tuch, l. c.). In der Zeit des Ptolemäus Philometor sammelten sich die Juden in der nämlichen Gegend und bauten sich daselbst einen Tempel (Jos. Antt. 13. 3, 1. 2. bell. jud. 7, 10, 2. 3.); später gab es hier ein vicus Judaeorum und castra Judaeorum (Itiner. Anton. p. 169.), noch jetzt zeigt man in dieser Gegend Judenhügel (تل يهود) und Judengräber (تربة يهود) einige Stunden nordöstlich von Cairo. Vergl. Niebuhr, Reisebeschreibungen I. Thl., 100. 213., Hartmann, Erdbeschreibung von Aegypten, S. 880 f. — Ein Land Gosen erwähnt Josue (10, 41. 11, 16.), benannt nach einer Stadt Gosen auf dem südlichsten Gebirge Palästina's (15, 51.). Irrig hielt Calmet dieses Gosen identisch mit dem vorigen Gessen. [König.]

Gessur, גְּשׁוּר 1) Bezirk jenseits des Jordans, in der Nähe von Maachath, mit welchem es (Deut. 3, 14. Jos. 13, 13. 12, 5.) immer genannt ist, am östlichen Abfall des Hermon, da, wo das jetzige Dschedur liegt (Raumer, S. 225.). Zur Zeit Davids ist es noch ein kleines Königreich, David hatte eine Tochter

des königlichen Hauses von Gessur als Frau (2 Sam. 3, 3.). Absalon flieht an diesen Hof (ibid. 13, 37. 14, 23.); 2) ein südlich gelegenes Gebiet. Jos. 13, 2. werden die Gessuriter mit den Philistern und 1 Sam. 27, 8. mit den Girgesitern und Amalekitern genannt.

Gestalten des hl. Abendmahls, s. Abendmahl.

Geständniß, s. Proceß.

Gestirndeutung oder Astrologie bei den alten Hebräern. Als Urheber der Astrologie werden schon von den Alten die Babylonier bezeichnet (cf. Weidler, historia astronomiae. p. 42), von denen auch bekannt ist, daß ihr religiöser Cult wesentlich Gestirndienst war. Die Astrologie geht nämlich ursprünglich von dem Glauben aus, daß die Gestirne belebte göttliche Wesen seien und den verschiedenartigsten mächtigsten Einfluß nicht bloß auf die tellurischen Verhältnisse im Allgemeinen, sondern auch auf die Schicksale der einzelnen Völker, Familien und Personen ausüben. Daher im Alterthum, wie bei den Babyloniern so auch anderwärts, die constante Erscheinung, daß mit Gestirndienst immer auch Astrologie sich verbindet, wiewohl letztere später auch ohne ersteren vorkommt und z. B. selbst Melanchthon ihr huldigt und zu Schoners Werk De judiciis nativitatum eine empfehlende Vorrede schreibt. Daß auch die alten Hebräer Astrologie getrieben, wird zwar in den alttestamentlichen Schriften nirgends ausdrücklich gesagt, läßt sich jedoch kaum bezweifeln, wenn man bedenkt, daß sie schon auf ihren Wanderungen durch die Wüste Gestirne verehrten (Amos 5, 26) und Moses ihnen wiederholt den Gestirndienst untersagen mußte (Deut. 4, 19. 17, 3), und daß sie auch später in Zeiten des Abfalls immer auch zum Gestirndienst geneigt waren (Zeph. 1, 5. Jerem. 7, 18. 44, 17—19. 2 Kön. 17, 16. 21, 3. 23, 5. 11). Denn dieser Gestirndienst war der ägyptische und babylonische und somit zugleich Astrologie. Wir werden daher auch die Astrologie der Hebräer jener der Aegyptier und Babylonier gleichartig zu denken haben. Letztere aber bestund hauptsächlich im Nativitätstellen und Wahrsagen aus dem Stand und Laufe der Gestirne, namentlich der Planeten und Kometen (Diod. Sic. Biblioth. II. 30. 31.). Der Himmel wurde dabei in bestimmte Felder nach Maßgabe der Himmelsgegenden abgetheilt, daher die Astrologen auch Himmelstheiler (הֹבְרֵי שָׁמַיִם Jes. 47, 13) genannt wurden. Unter den גָּזְרִין Dan. 2, 27. 4, 4. 5, 7. 11 sind ohne Zweifel, da גְּזֵרָא das Fatum bedeutet, Nativitätsteller gemeint. Vgl. Gesenius, Commentar über den Jesaja. Beil. 2.

Gestirndienst, s. Götzendienst.

Gestirnkunde bei den alten Hebräern. In Babylonien, von wo der Stammvater der Hebräer von Canaan gekommen, und in Aegypten, wo die Hebräer schon vor Moses einige hundert Jahre sich aufgehalten, wurde schon im höchsten Alterthume Astronomie getrieben und astronomische Kenntnisse hochgeachtet. Die Aegyptier z. B. hatten von jeher ein Sonnenjahr mit 365 Tagen, unterschieden Fixsterne und Planeten, kannten den Lauf der letztern, und wußten selbst Sonnen- und Mondsfinsternisse vorherzusagen (Diod. Sicul. Biblioth. I. 50. 81). Dasselbe gilt von den Babyloniern, denen auch schon bekannt war, daß z. B. der Mond unter den Planeten der Erde am nächsten stehe, seinen Kreislauf in kurzer Zeit vollende, sein Licht von der Sonne erhalte, und durch Dazwischenkunft der Erde verfinstert werde (Diod. Sic. l. c. II. 30 f.). Unter solchen Umständen erwartet man im Voraus, auch bei den alten Hebräern Vorliebe für Astronomie und nicht unbedeutende astronomische Kenntnisse anzutreffen. Allein diese Erwartung wird durch die alttestamentlichen Schriften nicht erfüllt. Der Grund davon liegt ohne Zweifel darin, daß mit der Gestirnkunde regelmäßig auch Gestirndienst und Astrologie verbunden war, was beides das Gesetz auf's strengste untersagte (Deut. 4, 19. 17, 3). Daher scheinen eigentlich astronomische Beschäfti-

gungen, namentlich astronomische Berechnungen, bei ihnen nie versucht worden zu sein, und ihre Sternkunde bloß in einfachen Beobachtungen und deren Combinirung zum Behufe der Jahresbestimmung und Zeiteintheilung bestanden zu haben. Dafür spricht wenigstens die Art und Weise, wie sie die Neumonde und den Jahresanfang bestimmten. Uebrigens dachten sie sich die Gestirne älter als die Erde (Job. 38, 7) sämmtlich von Gott geschaffen (Genes. 1, 16. Ps. 8, 4. 136, 8. 9) und nach Zahl und Namen vom Anfang an bestimmt (Jes. 40, 26. Ps. 147, 4), theils mit Rücksicht auf die Erde, auf welche sie großen Einfluß haben (Job. 38, 33), theils und besonders zur Verherrlichung Gottes (Ps. 148, 3. 5). Die Erde dachten sie sich nach Jos. 10, 12 ff. stehend und die Himmelskörper über sie hinziehend. Da sie aber von der Gestalt der Erde keine bestimmte Vorstellung hatten, so wahrscheinlich auch nicht von dem Auf= und Untergehen der Gestirne. Daß sie dasselbe nach Art der Griechen und Römer so gedacht haben, daß die Himmelskörper in's westliche Meer untersinken um auszuruhen und dann wieder aus demselben hervorgehen, folgt nicht, wie Warnekros meint (Entwurf der hebr. Alterthümer 3te Ausg. S. 607) aus Ps. 19, 4. Einzelne besonders hell strahlende Sterne und Sterngruppen oder Sternbilder unterschieden sie schon frühe durch besondere Namen. Dahin gehört namentlich 1) הֵילֵל Jes. 14, 12 (wofür wahrscheinlich הֵילָל zu lesen ist, vgl. Knobel, der Prophet Jesaja S. 97) von הָלַל (glänzen) s. v. a. Glanzstern, durch das hinzugefügte בֶּן־שָׁחַר (Sohn der Morgenröthe) als Morgenstern bezeichnet, der durch seinen besonders hellen Glanz auffällt. הֵילֵל als Imperat. von יָלַל (heulen) und somit als Aufforderung an den Sohn der Morgenröthe zu fassen, paßt nicht in den Zusammenhang. Weil schon Origenes (de principiis I. 5, 5) und nach ihm viele Kirchenväter die jesajanische Stelle vom Sturz der gefallenen Engel verstehen, so ist Lucifer die gewöhnliche Benennung ihres Oberhauptes geworden. 2) כִּימָה Job 9, 9. 38, 31. Amos 5, 8. bedeutet eigentlich cumulus, πλειάς. Die Ausleger denken theils an die Pleiaden oder das sogenannte Siebengestirn, eine Sterngruppe im Rücken des Stieres, theils an die Hyaden, eine Sterngruppe am Kopfe desselben. Die Bedeutung des Wortes läßt beides zu; die alten Uebersetzungen aber sprechen für Ersteres (vgl. Welte, d. Buch Job. S. 98). 3) כְּסִיל Job. 9, 9. 38, 31. Amos 5, 8. ist den alten Uebersetzungen zufolge der Orion. Weil jedoch in diesen Uebersetzungen das für den Orion gebrauchte Wort zugleich „Riese" bedeutet, und die Chaldäer, Araber und Perser unter dem Orion wirklich einen an den Himmel gefesselten Riesen, die Perser namentlich den Nimrod, dachten, so haben viele neuere Ausleger geglaubt, durch כְּסִיל (eig. Thor) wolle dieselbe Vorstellung ausgedrückt werden. Allein mit der eben berührten biblischen Vorstellung von den Gestirnen überhaupt ist eine solche Ansicht vom Orion oder was immer für einem andern Gestirn unverträglich (vgl. Welte a. a. O. S. 97.). Wenn Jesaja (13, 10) den Plur. כְּסִילִים gebraucht, so ist das nur als ein poetisch freier Ausdruck zu fassen s. v. a. der Orion und ihm gleiche Gestirne. 4) מַזָּלוֹת 2 Kön. 23, 5. (eigentlich: Wohnungen, Herbergen) sind die zwölf Sternbilder des Thierkreises, bei denen die Sonne der Reihe nach gleichsam einkehrt (cf. Gesen. Thesaur. II. 869). 5) מַזָּרוֹת Job 38, 32 halten Manche, wie z. B. noch Hirzel (Hiob. Erklärt ꝛc. S. 230) für einerlei mit dem vorigen מַזָּלוֹת, andere dagegen für die nördliche und südliche, oder bloß für die nördliche Krone. Für letzteres spricht der Zusammenhang und das bei מַזָּרוֹת stehende בְּעִתּוֹ, sofern beide nur die Erwähnung eines einzigen Sternbildes erwarten lassen (vgl. Welte a. a. O. S. 369). 6) נָחָשׁ mit dem Beisatze בָּרִחַ Job 26, 13. (die flüchtige Schlange oder der flüchtige Drache) ist nach den meisten ältern Exegeten entweder der Satan oder

ein ungeheures See- oder Landthier, da jedoch das vorhergehende Versglied von der Ausschmückung des Himmels redet, so ist wahrscheinlich das Sternbild des Drachen zwischen dem großen und kleinen Bär darunter gemeint. 7) עָשׁ Job 9, 9. halten Viele für den großen Bären, andere für die Pleiaden oder für den Hesperus oder für den Arctur, oder für die Ziege; bei weitem am wahrscheinlichsten ist aber der große Bär darunter gemeint, der bei den Arabern noch jetzt Nasch oder Asch genannt wird (cf. Gesen. Thesaur. s. v.). 8) עַיִשׁ Job 38, 32. halten die neuern Ausleger meistens für einerlei mit עָשׁ, also für das Bärengestirn; Einige (wie Ewald) auch für die Ziege. Für Ersteres spricht das beigefügte עַל־בָּנֶיהָ, sofern dann darunter die drei Sterne gemeint sind, die den Schweif des Bären ausmachen und ihm wie Kinder der Mutter gleichsam nachfolgen, weßhalb sie noch jetzt von den Arabern Töchter des Bärengestirns genannt werden (Michael. Supplem. s. v.). Zwischen Planeten und Fixsternen scheinen die alten Hebräer noch keinen Unterschied gemacht und überhaupt ihre Beobachtung vorzugsweise nur dem Monde zugewendet zu haben, weil sie ein Mondenjahr hatten und den Anfang desselben, sowie auch der einzelnen Monate nach dem Neumonde bestimmten. Der Mischna zufolge hatten einzelne Rabbinen sogar Zeichnungen von der neuerscheinenden Mondessichel entworfen, um die Zeugen über den Eintritt des Neumondes mit größerer Genauigkeit vernehmen zu können (Rosch haschana II. 8). Vgl. Weidler, historia astronomiae. Vitemb. 1741. — Lach in Eichhorns Biblioth. VII. 385 ff. — Ideler, Untersuchungen über den Ursprung und Bedeutung der Sternnamen. Berl. 1809. — Jahn, bibl. Archäol. I. 1. S. 497 ff. [Welte.]

Get (Scheidebrief) s. Ehe, jüdische.

Geth, s. Gath.

Gethsemane (Γεθσημανῆ oder Γεθσημανεί) war ein am Oelberg gelegenes Landgut mit einem Garten, wo der Heiland gewöhnlich, wenn er bei Tag im Tempel gelehrt hatte, die Nächte zubrachte (Luc. 21, 37), und wohin er sich namentlich auch in der letzten Nacht vor seinem Leiden begab (Matth. 26, 36. Marc. 14, 32. Luc. 22, 40 ff. Joh. 18, 1. 2.); daher war sein damaliger Aufenthaltsort dem Verräther ganz gut bekannt (Joh. 18, 2.). Den Namen Gethsemane hält man für einerlei mit גַּת שְׁמַנָּא (= גַּת שֶׁמֶן, Oelkelter), oder mit גֵּי שְׁמַנָּא (Oelfeld) oder mit גַּת סִימָנֵי (Kelter der Zeichen). Letzteres bezöge sich darauf, daß bei dieser Kelter jedes Mal das Signal vom Eintritt des Neumondes gegeben worden wäre, und hat, wie schon Reland bemerkt, gar wenig Wahrscheinlichkeit (Palaestina illustrata. p. 857.); im zweiten Falle wäre die Einschiebung des ϑ (= ת) unerwartet; dagegen Oelkeltern erwartet man am Oelberg und die Erwähnung einer solchen, und etwaige Benennung eines Landgutes nach ihr, hat nichts Befremdendes. Für das hebr. גַּת haben die LXX gewöhnlich Γέθ und ση statt שְׁ ist nur als Erleichterung der Aussprache anzusehen. Noch heute wird in der Nähe der Brücke, die auf dem Wege vom Stephansthor nach dem Oelberg über den Bach Cedron führt, unter dem Namen Dschesmanije ein fast viereckiges mit einer Mauer umgebenes Landstück gezeigt und für das alte Gethsemane ausgegeben. Vgl. Rosenmüller, Alterthumskunde III. 2. S. 249. — Robinson und Smith, Palästina. I. 389 ff.

Getreide, s. Ackerbau.

Gewalt (Auctorität), väterliche, häusliche, kirchliche, staatliche. Gewalt eines Menschen über einen Andern ist überhaupt die Fähigkeit des einen, die Selbstbestimmung des andern seinem Willen unterzuordnen. Diese Fähigkeit ist entweder eine bloß thatsächliche, oder eine rechtliche, d. h. auf Gesetz oder rechtsgültige Gewohnheit gegründete, oder beides zugleich. Die rechtliche setzt immer die thatsächliche als eine vorhandene oder doch vorhanden sein sollende voraus.

Diese liegt aber in der Macht, die ein Mensch hat, einem Andern wohl oder weh zu thun, so daß dieser nur durch die Unterordnung seines Willens unter den Willen des ersten der Güter, die er wünscht, erlangen, die Uebel, die er fürchtet, vermeiden kann. Aus derselben Quelle also, wie das Leben selbst und die Güter, die zu dessen Erhaltung und Bereicherung dienen, fließt die Gewalt unter den Menschen; denn die zur Erhaltung des Lebens und zur Erzeugung dieser Güter erforderlichen Kräfte des Geistes, des Willens und des Leibes sind unter den Menschen äußerst ungleich vertheilt und werden überdieß nur durch Anstrengungen wirksam und fruchtbar, denen sich nicht Alle in gleicher Weise zu unterziehen geneigt und im Stande sind. Die Gewalt ist daher auch unaustilgbar unter den Menschen, wie die Bedürfnisse, aus denen sie sich entwickelt. Das erste Bedürfniß des Menschen ist aber die Wahrheit, durch deren Erkenntniß und bewußte Geltendmachung im Leben er eben ein Mensch ist, im Gegensatze des Thieres. Höhere Erleuchtung und Wahrheitstreue ist darum die erste Quelle der Gewalt: sie erwecket Glauben und Vertrauen und aus diesen erwächst die Auctorität. Das zweite Bedürfniß ist Nahrung und Schutz. Als die zweite Quelle der Gewalt ist daher der Besitz der erforderlichen Kräfte und Mittel zu erkennen, um beides den Menschen zu gewähren, also vor Allem Reichthum und Kampfestüchtigkeit. Diese erzeugen, mittels der Aussicht auf Vergeltung, willfährige Diensteshefliffenheit und bereitwilligen Gehorsam, und aus diesen erwächst gebietende Macht. Das dritte Bedürfniß des Menschen ist die Liebe, die nicht nur alle bisher bezeichneten Bande der Gewalt veredelt und heiligt, sondern auch das innigste und nachhaltigste von allen, das Band der Familie, der Ehe und des Blutes hervorbringt. Ihr Zug ist der unwillkürlichste und unwiderstehlichste; sie übet im wahren Sinne des Wortes Gewalt über den Menschen. Die vom Manne auf das Weib und durch dieses auf die Kinder herabströmende, Weib und Kinder zu sich emporziehende Liebe begründet die väterliche Gewalt, welche um den Preis der Gegenliebe den Ihrigen Erleuchtung und Führung, Nahrung und Schutz zugleich gewährt. Sie bringt, durch die liebende Vorsorge des Vaters und das folgsame Zusammenwirken der Familienglieder, Reichthum und Macht hervor. Auf Reichthum und Macht gegründet, reiht sich an sie zunächst die häusliche Gewalt, welche gegen Gehorsam und Dienst den Ihrigen Nahrung und Sicherheit gibt. Diese Sicherheit aber ist eine äußerst unzuverlässige und schwankende, wenn sie keine andere Gewährschaft hat, als den Willen und die Kraft des Hausvaters und der um ihn vereinigten Familienglieder. Kann auch der Hausvater unter den Seinigen den Frieden erhalten und Jedem das Gebührende zuweisen und sichern; so ist er doch, mit sammt seinen Angehörigen, nicht immer im Stande, die Angriffe Anderer abzuwehren und sich selbst, wenn einmal Familie neben Familie und Haus neben Haus sich erhoben hat, den Frieden von Außen zu sichern, den er im Innern zu handhaben berufen ist. Es bedarf dazu einer größeren Macht, die sich den gemeinsamen Schutz der also neben einander bestehenden Häuser und Familien und die Erhaltung des Friedens unter ihnen zur besonderen Aufgabe mache. Diese größere Macht entsteht aber nur durch die Vereinigung der Kräfte mehrerer Familien zur gemeinsamen Vertheidigung gegen Friedensbrüche, sowohl unter ihnen selbst als von Außen und daraus entsteht der Staat und die Staatsgewalt. Wie im Innern jeder Familie zwischen dem Manne und der Frau, den Söhnen und Töchtern, die Geschäfte und Berufsarten nach den natürlichen Kräften und Fähigkeiten von selber sich theilen, so daß den männlichen Gliedern vorzüglich der Schutz und die Leitung, den weiblichen dagegen die Sorge für Speise und Kleidung zufallen müssen, so führt auch im Staate die Vereinigung der Kräfte zu einer Theilung der Arbeit. Während der eine Theil der Gesellschaft die gemeinsame Vertheidigung und Wahrung des Friedens, im Innern und nach Außen, als seine besondere Aufgabe übernimmt, muß

der andere Theil die Sorge für die gemeinsame Ernährung und die Beischaffung aller zur Erhaltung und Pflege des Lebens erforderlichen Güter auf sich nehmen. Diese Theilung der Geschäfte kann auf mannigfaltige Weise vor sich gehen; doch setzt die Vertheidigung immer den Besitz, der Vertheidiger also den Besitzer voraus, und darum bleibt Reichthum stets die vorzüglichste Quelle der staatlichen Gewalt. Diese ruht in der Verbindung des Besitzes mit dem Muthe und der Kraft der Vertheidigung. Diese Verbindung selbst aber setzt voraus, daß der Muthige und Starke den Besitz und die Freiheit des besitzenden Schwächern freiwillig achte; und dazu gehört auf Seite des ersteren die Anerkennung und Werthschätzung eines Gutes, das er höher halte als Reichthum und Genuß, und dessen Verlust ihm im Falle der Nichtachtung der Freiheit und des Besitzes der Schwächern gewiß sei. Dieses höhere Gut ist die Wahrheit und der innere Friede, der nur in ihrem Besitze zu finden ist. Die staatliche Verbindung und Gewalt setzt also die Erkenntniß und Liebe der Wahrheit d. h. die Religion voraus. Denn die Wahrheit ist das, was ist, das unendliche geistige Wesen, das aller endlichen Erscheinung zum Grunde liegt, der Gedanke und Wille, durch den und in dem Alles ist, was es ist, mit Einem Worte Gott; und nur der Glaube an Gott und das Bedürfniß des, durch die Gemeinschaft mit Ihm bedingten Friedens der Seele kann zwischen Starken und Schwachen, Muthigen und Furchtsamen, Klugen und Einfältigen die Bande des Schutzes und des Vertrauens flechten, ohne welche keine staatliche Verbindung möglich ist. Die Gemeinschaft mit Gott aber oder das Leben aus und in der Wahrheit, wodurch der Friede der Seele bedingt ist, setzt voraus, daß das göttliche Leben als Licht und Kraft in der Menschheit sich offenbare, und diese Offenbarung ist bedingt durch die Willfährigkeit, womit der Mensch dieselbe in sich aufnimmt, festhält und in seinem Denken und Handeln zur Geltung bringt. Sie ist also, je nach der natürlichen Beschaffenheit und freien Willensbestimmung der Menschen verschieden, und kann ein Gemeingut Aller nur durch eine gesellige Verbindung werden, vermöge deren diejenigen, die sich dem Leben in und mit Gott vorzüglich zugewendet haben, das Licht und die Kraft, die sie daraus geschöpft, den Uebrigen, je nach Bedürfniß und Empfänglichkeit mittheilen. Diese gesellige Verbindung ist die Kirche. Ihr Dasein beruht auf dem Glauben an eine bleibende, beständige Verbindung der Menschheit mit Gott, durch Organe und Mittel, die nicht der Mensch nach seiner Willkür, sondern nur Gott in seiner Barmherzigkeit bestimmen und auswählen konnte. Ihr Wesen bringt mit sich, daß durch diese Organe und Mittel unserem Geiste das Licht und unserem Willen die Kraft mitgetheilt werde, um die Wahrheit zu erkennen und die erkannte auch in unserem Leben geltend zu machen. Dieses Licht und diese Kraft bedingen aber unser geistiges Leben, das wahre Leben der Seele, und in den Händen derjenigen, die Gott zu Organen seiner Offenbarung und zu Spendern seiner Heilsmittel bestellt hat, um diese denjenigen zukommen zu lassen, die sich den Bedingungen ihres wirksamen Empfanges unterzogen haben, ruht also eine wahre Gewalt, und zwar die höchste und wichtigste von allen, die Gewalt über Leben und Tod der Seele. Dieß ist die Kirchengewalt. [v. Moy.]

Geweihte Sache ist eine solche, welche durch eine feierliche Fürbitte der Kirche von ihren rechtmäßigen Vorstehern kraft der ihnen verliehenen oder übertragenen Gewalt zum leiblichen und geistlichen Wohle der Gläubigen Gott geheiligt und gewisser Gnaden theilhaft gemacht wird. Die Weihe selbst ist entweder eine von dem Bischofe vollzogene Consecration oder eine einfache, von dem Priester aus eigener Vollmacht oder mit bischöflicher Erlaubniß vorgenommene Benediction. Die durch gewisse kirchlich vorgeschriebenen Ceremonien für religiöse Zwecke geheiligte Sache wird entweder ganz dem profanen Gebrauche entzogen und ausschließlich in den Dienst Gottes hingegeben, so daß sie aus dem Eigenthume der Menschen gewissermaßen in das Eigenthum Gottes übergeht und nur

zu den Bestandtheilen des Cultus gehört, oder sie dient den Gläubigen auch in der Welt noch zu einem Hilfsmittel der Heiligung, besonders zur Abwendung leiblicher und geistlicher Uebel. Zu der ersten Classe gehören die kirchlichen Gebäude, Altäre, heiligen Gefäße und Gewänder; zu der zweiten das Weihwasser, die geweihten Kerzen, Palmen, Asche, Kräuter u. s. w. — Der Zweck, welchen die Kirche durch diese geweihten Sachen zu erreichen strebt, ist kein anderer als die Förderung des Reiches Christi und das Heil des gläubigen Volkes. Sie hat nämlich die große Aufgabe, das Erlösungswerk Christi bis an's Ende der Zeiten nicht bloß den Menschen zu vermitteln, sondern auch auf die bewußtlose Creatur, welche in den Abfall des Menschen von Gott hineinverschlungen ward und deßhalb gleichfalls nach Erlösung aus diesem Zustande der Dienstbarkeit seufzet, die Früchte des Opfertodes Christi überzupflanzen. Um nun auch diese erlösungsbedürftige Creatur von dem Fluche, der auf ihr haftet, zu befreien, in soweit dieß den Rathschlüssen Gottes gemäß ist, um sie den Einflüssen des Satans zu entziehen und zu Werkzeugen der göttlichen Gnade geeignet zu machen, heiligt sie dieselbe mittelst der von Christo ihr verliehenen Gewalt in seinem Namen durch das Wort Gottes und Gebet. Die Kirche will dadurch die Natur, welche nach dem Sündenfalle wider den Menschen sich empört hat, wieder ihm befreundet und dienstbar machen, auf daß er um so leichter sein Heil in Christo wirken könne. In sofern sind die geweihten Sachen Förderungsmittel seiner leiblichen und geistlichen Wohlfahrt. — Die geweihten Sachen werden durch die Fürbitte der Kirche **Träger besonderer Gnaden** für diejenigen, welche sie recht gebrauchen. Wie nämlich aus den einzelnen Segnungsformularen erhellt, sollen diese benedicirten Gegenstände nach dem frommen Wunsche und den Bitten der Kirche als Schutzmittel dienen wider die Anfechtungen des Satans, wider leibliche und geistliche Uebel und als Zuwendungsmittel leiblicher und geistlicher Güter. Deßhalb erfleht sie über dieselben unter Anrufung der Fürbitte der Heiligen den Segen Gottes, um sie den dämonischen Einwirkungen zu entziehen und zu Werkzeugen der göttlichen Huld umzubilden und in eine höhere Sphäre zu versetzen. Außerdem sind die geweihten Sachen auch noch **Symbole religiöser Wahrheiten**, **Träger religiöser Ideen** und in sofern sehr geeignet, den Geist des Menschen zum Himmlischen zu erheben, sein Vertrauen zu wecken, religiöse Gefühle und Gemüthsstimmungen in ihm zu erregen und ihn dadurch für übernatürliche Gnadenwirkungen empfänglich und würdig zu machen. So sinnbildet das **geweihte Wasser** die innerliche Reinigung und Heiligung und ist ein stetes Mahnungszeichen, durch Reue und Bußsinn uns der Verzeihung unserer Sünden würdig zu machen. Das Besprengen mit geweihtem Wasser ist der symbolische Ausdruck unserer Bitte um Sündenvergebung. Die **gesegneten Kerzen** sinnbilden das ewige Licht, welches in Christo uns offenbar geworden ist, und die durch ihn uns zu Theil gewordene höhere Erleuchtung, zugleich sind sie eine symbolische Darstellung des durch die hl. Taufe in uns entzündeten Glaubenslichtes mit der Aufforderung, nun auch stets im Lichte zu wandeln. Die **gesegnete Asche** sinnbildet die Vergänglichkeit alles Irdischen; sie mahnt uns an den Tod, welcher der Sünde Sold ist und fordert uns auf, der Sünde abzusterben und den Geist der Buße in uns anzufachen. Die **geweihten Palmen** sinnbilden den Sieg Christi über den Fürsten der Finsterniß, sowie die Oelzweige den durch Christum uns erworbenen Gnadenschatz darstellen; sie erinnern uns an den Kampf, den auch wir zu kämpfen haben, und fordern uns auf, Christo immerdar zu huldigen, auf daß wir einst, Palmen als Siegeszeichen tragend, mit ihm einziehen in's himmlische Jerusalem. Die **gesegneten Kräuter** erinnern an Gottes wunderbare Macht und Güte, welcher sie zum Dienste des Menschen erschaffen und mancherlei Heilkräfte in sie gelegt hat; sie sinnbilden jenen Blumenkranz, welcher Maria schmückte, jenen lieblichen Wohlgeruch, welchen diese Rosa mystica durch ihre Tugenden um

sich verbreitet und sind eine beständige Aufforderung an uns, daß auch wir nach ihrem Vorbilde dahin streben sollen, Gott ein Wohlgeruch Christi zu sein. — Die Wirksamkeit der geweihten Sachen ist theils eine unmittelbare, theils eine mittelbare. Weil der Segen der Kirche auf ihnen ruht und sie dem Einflusse des Satans entzogen hat, so sind sie auch Wehrmittel gegen seine Anfälle, schirmen wider dieselben und brechen seine Macht. Weil die Kirche sie dem allgemeinen Fluche enthoben und durch ihre Benediction Gottes Gnade auf sie herabgerufen hat, so sind sie auch Schutz- und Bewahrungsmittel wider leibliche und geistliche Uebel, die zugleich den Segen Gottes uns zuwenden. So soll das gesegnete Wasser nach dem Weihegebete der Kirche die Macht der bösen Geister besiegen, Krankheiten und Uebel jeder Art verscheuchen, überhaupt die Wohlfahrt der Gläubigen befördern. In gleicher Weise sollen die übrigen geweihten Sachen vor den Einwirkungen des bösen Feindes bewahren und zum Schutze des Leibes und der Seele gereichen. Mittelbar bewirken sie die Nachlassung der läßlichen Sünden und die Verleihung der zuvorkommenden Gnade. Während in objectiver Hinsicht den geweihten Sachen den Angriffen des Satans gegenüber eine unbedingte Wirksamkeit von der Kirche beigelegt wird, ist dieselbe in subjectiver Hinsicht von der gläubigen Gesinnung des Einzelnen abhängig. Je größer sein Vertrauen auf das Gebet der Kirche, um so eher darf er auch erwarten, daß der rechte Gebrauch der geweihten Sachen für ihn heilbringend werde. Dieser Gebrauch ist aber nur dann ein vernünftiger, wenn er keine andern Wirkungen davon erwartet als nur jene, welche durch die fürbittende Macht der Kirche damit verknüpft werden, und wenn er selbst diese nur in sofern erwartet, als Gottes Weisheit sie für ihn ersprießlich findet. Darin besteht eben der rechte Gebrauch der geweihten Sachen, daß wir uns ihrer als Schutzmittel gegen die Anfechtungen des Satans bedienen und von den durch die Kirche über sie erflehten Gaben so viel zu erlangen hoffen, als nach Gottes weisem Rathschlusse zu unserm wahren Heile förderlich ist, daß wir endlich sie als Mittel gebrauchen, um den religiösen Sinn immer mehr in uns zu beleben und der christlichen Vollkommenheit immer näher zu kommen. Obgleich der Gebrauch der geweihten Sachen nicht ausdrücklich geboten ist, so ist die rechte Anwendung derselben im Sinne der Kirche außer den Segnungen, die sie uns gewährt, ein schönes Zeugniß ächt christlicher Frömmigkeit und tiefer Religiosität. Nur muß man auch jeden Mißbrauch der geweihten Sachen zu vermeiden suchen. Dieser **Mißbrauch** findet Statt durch Entweihung derselben und durch Aberglauben. Eine Profanation tritt dann ein, wenn die Gott und seinem heiligen Dienste geweihten Gegenstände zu profanen Zwecken verwendet werden, oder wenn man die gesegnete Sache im Gebrauche von einer gemeinen gar nicht unterscheidet (Reg. 7. in 5to und Reg. 51. in 6to). Der abergläubische Gebrauch der geweihten Sachen besteht darin, daß man eine andere und größere Kraft ihnen zuschreibt als die Kirche selbst ihnen beilegt, und von der bloß äußerlichen Anwendung derselben gewisse Wirkungen unfehlbar erwartet. Beides widerstreitet der wahren Ehrfurcht, welche wir Gott und den ihm geweihten Gegenständen schuldig sind. (S. **Dinkel**, das Wesen der ordentlichen priesterlichen Realbenedictionen in der kath. Kirche. **Gallowitz**, Pastoraltheologie, überarb. von **Vogl**, Bd. II. S. 321 ff. **Widmer**, von dem Wesen, der Bestimmung und Anwendung der Sacramentalien. Ueber die Bedeutung der kirchl. Exorcismen und Benedictionen, Tübing. Quartalschr. 1836. 2. Heft. S. 250—280; und 1835. S. 615 ff.) [Kraft.]

Gewicht, s. Geld.

Gewissen, ganz entsprechend dem Latein. conscientia und dem Griech. *συνείδησις*, ist ursprünglich so viel als **Bewußtsein**; in der Regel jedoch wird dieses Wort sowohl im Leben als in der Wissenschaft nur in der nächsten Beziehung auf das Sittliche gebraucht, und da bezeichnet es: 1) das **eine** wesent-

liche Moment der sittlichen Grundlage und Verfassung des Menschen, deren anderes die Willensfreiheit ist. — Die nähere Bestimmung des Wesens und Begriffes dieses sittlichen Grundvermögens des Menschen ist aber nicht minder durch eine richtige Erkenntnißtheorie bedingt, als von einer tieferen dogmatischen Einsicht in das religiöse Verhältniß des Menschen zu Gott überhaupt, und in den geheimnißvollen inneren Wechselverkehr des göttlichen Geistes mit dem menschlichen oder in die natürliche Offenbarung Gottes an den Menschen mittelst der Vernunft abhängig. Das Gewissen bezeichnet nämlich eben diese innere, ohne Unterlaß von Gott, dem schöpferischen Geiste ausgehende und vom Menschengeiste vernommene und zum Bewußtsein gebrachte Offenbarung, welche uns mit unwiderstehlicher Gewalt Kunde bringt von dem Urheber aller Dinge, von Gott und von unserer sittlichen Verpflichtung vor Gott. a) Diese Kunde, an alle Menschen aller Zeiten in der allgemeinen oder natürlichen Gottesoffenbarung ergehend (vgl. Joh. 1, 9.), mit einer daran sich schließenden mehr oder minder lebendigen und erweiterten Einsicht in die wahre Norm und Aufgabe unseres Lebens ist eine Thatsache des allgemeinen menschheitlichen Lebens und Bewußtseins, wie des Bewußtseins und Lebens der Einzelnen. Selbst der rohe Insulaner der Südsee erkennt ein Heiliges an und sein Gewissen erlaubt ihm um keinen Preis das, was als Tabu erklärt ist, zu verletzen. Zwar sind die Erklärungen der heidnischen Weisen über das Gewissen sehr mangelhaft und fehlt ihnen fast ohne Ausnahme eine tiefere Einsicht in die religiöse Natur und Bedeutung des Gewissens; allein indem eine vollkommene Erkenntniß und ein unentstelltes sittliches Bewußtsein im Heidenthume gar nicht einmal erwartet werden kann, ist die durch die unvollkommene Erfassung und theilweise Entstellung hindurch leuchtende Wahrheit nur um so bedeutsamer. So enthält allerdings die fast durchgängig herrschende Verwechselung von „Gewissen" und *νοῦς*, *φρόνησις*, ratio bei den Stoikern und selbst bei Plato und Socrates ein Mißverständniß und einen Irrthum in Ansehung der Natur und Bedeutung des Gewissens; es ist aber die Erkenntniß eines in sich Guten und Vollkommenen, quod suapte natura placet, von welchem der Mensch eine *ἔμφυτος ἔννοια* habe, bestimmt festgehalten (Epictet). Und daß der Begriff des Guten, jener *νόμος ἄγραπτος*, jene *νόμιμα ἄγραπτα* der Philosophen, der Dichter und der Gesetzgeber mit der Idee von Gott und der Anerkenntniß einer göttlichen Weltregierung untrennbar zusammenhänge, ja zusammenfalle, hat namentlich Plato de legg. lib. 10. richtig erkannt und ausgesprochen; ebenso Cicero (de leg. 1, 40. Off. 1, 9. und a. a. O.), der auch öfter das Wort religio als gleichbedeutend mit conscientia gebraucht, nicht minder auch Seneca in mehreren Briefen. — Daß aber in den mythisch-populären Religionsvorstellungen das Gewissen hauptsächlich nur auf das Böse bezogen wurde und sich als Scheue vor dem göttlichen Zorne aussprach (vgl. die schöne Deutung der Furien bei Cic. pro Rosc. Amer. cap. 24), erklärt sich aus der Gottentfremdung und der sittlichen Versunkenheit des Heidenthumes von selbst. b) In den hl. Urkunden wird das Gewissen theils einfach vorausgesetzt, theils ausdrücklich allen Menschen zugeschrieben und meist in unmittelbarster Beziehung auf Gott gedacht. Die Worte לֵב, *καρδία*, sind die gewöhnlichsten im alten Testament, wie 1 Kön. 24, 6. 3 Kön. 2, 44. 2 Kön. 24, 10. vgl. 1 Joh. 3, 20.; wogegen im neuen Testament meist das bestimmtere Wort *συνείδησις* (wie auch Weish. 17, 11.) vorkommt, Joh. 8, 9. Apg. 23, 1. 24, 16. Röm. 9, 1. 13, 5. 1 Cor. 8, 10. 2 Cor. 1, 12. 1 Petr. 2, 19. 3, 16. 21. und a. a. O. In Beziehung auf die Ueberzeugung heißt es auch *πίστις*, Röm. 14, 1. 5. 22 ff. Als Hauptstelle ist zu betrachten Röm. 2, 14. 15., „denn wenn die Heiden, die kein Gesetz haben, von Natur thun, was das Gesetz befiehlt, so sind sie, die kein Gesetz haben, sich selbst Gesetz, und zeigen, daß der Inhalt des Gesetzes in ihre Herzen geschrieben sei (*τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν*), indem ihnen ihr Gewissen davon Zeugniß

gibt (συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως), und ihre Gedanken, die sich unter einander anklagen und lossprechen." — Doch nicht allein über die Wirklichkeit, sondern auch über die geheimnißvolle Natur und Wesenheit des Gewissens gibt uns die Offenbarung nähere Aufschlüsse. So insbesondere durch das, was sie uns über den Ursprung des menschlichen Geistes mittheilt. Ihr zufolge ist der Geist des Menschen ein Hauch des schöpferischen göttlichen Geistes (vgl. Gen. 1, 26.), und gleichwie daher der menschliche Geist in seinem Sein vom göttlichen Geist gehalten und getragen ist, in ihm lebet, schwebet und sich reget (Apg. 17, 28.), so erfährt er auch beständig in seinem Erkennen und Wollen eine Anregung und Berührung durch den göttlichen Geist. Das Wort, das das Leben ist, ist auch das Licht der Menschen, das wahre Licht, das jeglichen Menschen erleuchtet (Joh. 1, 4. 9.) und ihn wie zum wahren Selbst- so zum Gottesbewußtsein erweckt und ohne Unterlaß anreget, zu Gott, dem Urheber und Herrn des Lebens, sich zu bekennen, ihm strebend sich zuzuneigen und in dieser Zuneigung und in dem dadurch herbeigeführten Wechselverkehr seine Befriedigung und Seligkeit zu finden. Das Gewissen ist das Band, durch welches Gott den Menschen ursprünglich mit sich verbunden hat und nach der Sünde noch festhält; es ist der uns inwohnende und durch kein Dunkel der Sünde ganz auszulöschende Funke des göttlichen Lichtes, das über unserem Antlitze leuchtet (Ps. 4, 7.), es ist die Stimme Gottes, die uns ohne Unterlaß in innerer Ansprache zum Guten ermahnt und vor dem Bösen warnet, oder es ist unser vom Geiste Gottes stets überwachtes sittliches Selbstbewußtsein und das Bewußtsein unserer absoluten Verpflichtung gegen Gott; das Gesetz Gottes (νόμος τοῦ θεοῦ), das Gesetz des Geistes (νόμος τοῦ νοός) Röm. 7, 22. 23., mit unauslöschlichen Zügen eingeschrieben in unser Herz (Röm. 2, 14.). 2) Das Gewissen kann nach mehreren Seiten hin betrachtet und verschiedentlich eingetheilt werden. Man kann es unterscheiden: a) in das absolute, d. i. das Gewissen an sich, oder die Offenbarung der göttlichen Wahrheit und Gerechtigkeit in uns als solche, und in das relative, d. i. unser wirkliches moralisches Selbstbewußtsein vor Gott, oder der thatsächliche Antheil unseres Bewußtseins an der geoffenbarten göttlichen Wahrheit und Gerechtigkeit. Letzteres bezeichneten die Scholastiker mit conscientia, Ersteres mit Synteresis (meist unrichtig geschrieben Synderesis), ein von den Kirchenschriftstellern aufgenommenes und vielleicht dem Lat. religio entsprechend gedachtes Wort (von συντηρεῖν zusammenhalten, im Gedächtniß, in strenger Beobachtung festhalten, vgl. Steph. Lexic.). Gregor v. Nazianz Or. 2. gebraucht das Wort συντήρησις in dem Sinne als „Band zwischen Leib und Seele", Hieronymus (in Ez. 4) für scintilla conscientiae. b) Das relative Gewissen (conscientia), bezeichnend den wirklichen Antheil unsers Bewußtseins an der geoffenbarten göttlichen Wahrheit, kann noch näher unterschieden werden in das unmittelbare und mittelbare Gewissen, in sofern jener Antheil entweder ein unmittelbarer und allgemeiner ist, den jeder Mensch ohne weiteres haben kann und je nach dem Maße seiner geistigen Bildung, Entwicklung und Reife wirklich hat, oder ein besonderer und mittelbarer, zu dessen Gewinnung eine besondere und nähere Vermittelung durch positive Belehrung, eigenes Nachdenken und Erfahrung erforderlich ist. c) Das mittelbare Gewissen kann sich aber entweder zunächst beziehen auf die Objecte oder die Gegenstände des Handelns, oder auf den Handelnden selbst. Im ersten Falle erscheint es als das sittliche Urtheil über die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit der einzelnen menschlichen Handlungen, und heißt das objective oder gesetzgebende Gewissen (conscientia actualis, dictamen conscientiae); im andern Falle als Urtheil über die sittliche Beschaffenheit, Moralität des Handelnden, d. i. das subjective oder richtende Gewissen (testimonium conscientiae). 3) Was die Eigenschaften und Bestimmtheiten des Gewissens betrifft, so erscheint das absolute und unmittelbare nothwendig zugleich

als das unfehlbare und untrügliche, in sofern es die Stimme Gottes selbst ist, die in unserem Innern sich offenbart und eben nur die allgemeine Lebensnorm und die unmittelbaren Principien der Sittlichkeit ausspricht. Dagegen aber hat das mittelbare Gewissen, eben weil sein Ausspruch und Inhalt von der besondern sittlichen Beschaffenheit und geistigen Thätigkeit des Individuums bedingt ist, nicht allemal die gehörige Vollkommenheit und Bestimmtheit und kann ihm die eine oder andere jener Eigenschaften fehlen, die es haben müßte, um einerseits (als objectives und gesetzgebendes) eine sichere und unfehlbare Regel des Handelns, andererseits (als subjectives und richtendes) ein untrügliches Zeugniß über die eigene Moralität des Handelnden zu sein. Und hieraus erklärt sich a) sowohl die Unterscheidung des mittelbaren (gesetzgebenden wie richtenden) Gewissens in das redliche (unbestochene und unbestechliche) und falsche, in das feste (gewisse) und schwankende (zweifelhafte, dubia, das bloß wahrscheinliche, probabilis, das scrupulöse und perplexe), als b) die Unterscheidung einerseits des objectiven (gesetzgebenden) Gewissens in richtiges und irriges (conscientia erronea), andererseits des subjectiven (richtenden) in rechtfertigendes oder gutes, und in verdammendes oder böses. 4) Eine besondere Rücksicht in practischer Beziehung erheischt das objective (gesetzgebende) Gewissen in sofern, als sein Ausspruch (dictamen conscientiae) die nächste Regel der menschlichen Handlungen bildet und auf die Sittlichkeit derselben entscheidenden Einfluß hat. In dieser Beziehung gelten folgende Grundsätze (Gewissensregeln): I. Es ist unsittlich und unerlaubt, irgend eine Handlung zu unternehmen, ohne zuvor einen bestimmten Ausspruch des Gewissens über deren Erlaubtheit eingeholt und erlangt zu haben. Es ist daher eben so wenig erlaubt, auf dem Grunde einer bloß wahrscheinlichen Meinung (opinio probabilis), als im Zweifel über die Erlaubtheit einer Handlung (dubium practicum) dieselbe zu unternehmen. Denn im Zweifel fehlt der zur Sittlichkeit einer Handlung unumgänglich erforderliche Gewissensausspruch gänzlich, und auch die wahrscheinliche Meinung ist zunächst nur eine Ansicht und ein Urtheil des Verstandes, kein Gewissensausspruch. Erst dann, wenn die Ansicht und das Urtheil des Verstandes in das Gewissen aufgenommen wäre, dieses darüber vollkommen sich beruhiget hätte und demselben seine Sanction ertheilte, könnte es als Regel des Handelns dienen; vgl. Röm. 14, 22. 23., „denn Alles, was nicht aus dem Glauben kömmt, das ist Sünde (πᾶν δὲ, ὃ οὐκ ἐκ πίστεως ἁμαρτία ἐστί)." Uebrigens sind im Zweifel über das Verpflichtetsein zu einer Handlung oder Leistung zwei mögliche Fälle zu unterscheiden. Der erste ist der, wo die Verpflichtung als solche gewiß und nur dieß zweifelhaft ist, ob man ihr bereits genügt habe oder nicht (dubium facti); der andere aber ist der, wo die Verpflichtung überhaupt und als solche zweifelhaft erscheint, indem es ungewiß ist, ob ein verpflichtendes Gesetz vorhanden sei oder nicht (dubium juris). Im ersten Falle ist für, im andern gegen das Verpflichtetsein zu einer solchen Handlung oder Leistung zu entscheiden (quia lex dubia non obligat). II. Ingleichen ist es niemals erlaubt, gegen das Gewissen zu handeln, selbst nicht gegen das irrige, so lange der Irrthum als solcher nicht erkannt und abgelegt ist. Der Ausspruch des Gewissens ist und bleibt nämlich die unmittelbare Regel, wornach die Sittlichkeit einer Handlung beurtheilt werden muß, und die sittliche Güte des Handelnden hält gleichen Schritt mit der Achtung gegen die Aussprüche seines Gewissens und der Treue in der Befolgung derselben (Gewissenhaftigkeit). — Gegen das Gewissen handeln (Gewissenlosigkeit), ist aber nothwendig allemal Sünde, abgesehen davon, ob dasselbe richtig oder irrig, überwindlich oder unüberwindlich irrig ist; demselben gemäß handeln ist aber nur in dem Falle und in soferne Sünde, als der Irrthum ein überwindlicher, weil selbstverschuldeter ist, der abgelegt werden sollte und könnte, woraus denn freilich folgt, daß zwar derjenige

nicht sündiget, dessen Gewissen unüberwindlich irrig ist, wenn er demselben gemäß handelt, indem er vielmehr sündigen würde, wenn er nicht darnach handelte; daß aber allerdings derjenige, der ein überwindlich irriges Gewissen hat, auch dann sündiget, wenn er demselben gemäß handelt. [Stadlbauer.]

Gewissener, s. Conscientiarii.

Gewissenhaftigkeit, s. Gewissen.

Gewissenlosigkeit, s. Gewissen.

Gewissensehe nennt man eine Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts, welche, mit Umgehung jeder Rechtsförmlichkeit, sowohl bürgerlicher als kirchlicher, bloß auf den ehelichen Consens der Contrahenten gegründet ist. Solche kann zwischen Katholiken in katholischen Ländern seit dem Tridentinischen Concilium nicht mehr vorkommen; hier vertritt die vorgehend besprochene geheime Ehe deren Stelle (s. Ehe, heimliche). (Devoti Inst. can. T. II. § CVIII. p. 181.) Aber in protestantischen Ländern kann sie, jedoch nur bei den protestantischen Landesherrn, vorkommen, die sich selbst von den sonst für die Eingehung der Ehe vorgeschriebenen Förmlichkeiten zu dispensiren die Macht haben. In Ansehung der kirchlichen Förmlichkeiten, namentlich der in Teutschland überall bei den Protestanten zur Gültigkeit der Ehe erforderlichen Einsegnung, ist zwar diese Befugniß der Selbstdispensation vielfach bestritten worden (J. J. Moser, teutsch. Staatsrecht. Bd. XIX. S. 459, dessen Familienstaatsrecht. Bd. II. S. 18. Willenberg, de matrimonio conscientiae. Jen. 1741. C. H. S. Gatzert, De S. R. J. principum comitumve liberis ex matrimonio conscientiae illegitimis. Giss. 1773. Heffter, das Erbfolgerecht der Mantelkinder, Kinder aus Gewissensehen 2c. Berlin 1836. Wilda, der Bentink'sche Erbfolgestreit in A. L. Reyschers Zeitschrift für teutsches Recht und teutsche Rechtswissenschaft. Bd. III. Jahrg. 1840. S. 204 ff. Richter, Kirchenr. S. 523); allein gewichtige Autoritäten und der Grund, daß die Einsegnung nicht juris divini sei, sprechen entschieden dafür (Dieck, die Gewissensehe 2c. Halle 1838. Michaelis, Votum über den Reichsgräflich Bentink'schen Erbfolgestreit. Tübingen 1841. Walter, Kirchenr. 9te Aufl. § 300. Nr. VII. S. 617. Permaneder, Lehrb. des kathol. Kirchenr. § 656. Nr. 3). Daher werden dergleichen Ehen der protestantischen Landesherrn als wirkliche Ehen anerkannt, sobald nur darüber, daß eine solche wirklich beabsichtigt wurde, kein gegründeter Zweifel besteht. (Schloer, Vindiciae legitimorum natalium liberorum e matrimonio S. R. J. principum comitumve Augustanae confessioni addictorum solo mutuo consensu matrimoniali, neglecta omni solemnitate ecclesiastica contracto natorum. Mogunt. 1782.) [v. Moy.]

Gewissenserforschung. Das Streben nach sittlicher Selbsterkenntniß veranlaßt ein Hinabsteigen in die Tiefen des Gemüthes und Lebens in einer doppelten Absicht: einmal um den sittlichen Zustand im Allgemeinen kennen zu lernen, alsdann um insbesondere das Fehlerhafte und Sündhafte an und in ihm sich zum Bewußtsein zu bringen. Letzteres Geschäft ist unter dem Namen Gewissenserforschung bekannt und gehört mit in den Bereich des Bekehrungsprocesses. Um dasselbe mit Gründlichkeit und Erfolg erledigen zu können, ist hauptsächlich Folgendes nöthig: 1) Man gehe auf die Quellen und Wurzeln des Sündenverderbnisses zurück und erforsche, worin es seinen Hauptgrund hat. Diese Quellen sind theils innere, theils äußere. Was die ersteren betrifft, so liegen sie sowohl in den Irrthümern des Verstandes, als den Leidenschaften des Herzens. Falsche Grundsätze, irrthümliche Ansichten, verkehrte Vorstellungen führen zu verkehrten Schritten. Nicht minder bedeutsam ist der Einfluß, den die Phantasie auf das sittliche Leben ausübt. Eine ungezügelte, mit üppigen Bildern oder schwärmerischen Entwürfen angefüllte Phantasie ist eine fruchtbare Mutter ebenso thörichter, als pflichtwidriger Handlungen. Die Hauptquelle unserer Vergehungen fließt indeß in den Leidenschaften unseres Herzens, in den sinnlich-selbstischen Neigungen und

Begierden desselben. Diese bilden darum mit Recht das Hauptaugenmerk der Gewissenserforschung. Gewöhnlich aber ist es eine bestimmte Leidenschaft, die alle übrigen überwiegt und fast ausschließend das Thun und Lassen des Menschen beherrscht. Es ist darum von Bedeutung, daß Jeder seine Hauptneigung, seine herrschende Leidenschaft kennen lernt. Zu den innern Quellen gehören auch die bösen Gewohnheiten und die Temperamentsfehler, die ihres tiefgreifenden Einflusses wegen auf dem sittlichen Lebensgebiete eine aufmerksame Beachtung verdienen. Was die äußern Quellen des Bösen anlangt, so finden wir sie in unsern Verhältnissen und Umgebungen, sofern diese Reiz und Gelegenheit zur Sünde enthalten. Auch diese Quellen darf die Gewissenserforschung nicht vorübergehen. 2) Man erforsche die Gattungen und Arten der Sünde. Die Quelle wird zum Strome, der in mannigfaltigen Armen und Canälen sich ausbreitet; die Sünde kleidet sich in ihrer Erscheinung in verschiedene Formen und Gestalten. Man muß nun sofort es sich zum Bewußtsein bringen, in welchen besondern Formen die Sünde in unser früheres Leben eingetreten, und in welchen sie noch vorhanden ist. Die nöthigen Anhaltspuncte zu dieser Nachforschung bietet die bekannte Eintheilung der Sünden in Begehungs- und Unterlassungssünden, in Sünden gegen Gott, gegen sich selbst, gegen den Nächsten, in fremde Sünden u. s. w. 3) Man suche die Zahl, die Menge der Sünden zu bestimmen. Haben die bisherigen Momente der Gewissenserforschung den im Leben entfalteten Baum des Bösen nach seinen Wurzeln und Verzweigungen aufgezeigt, so gilt es jetzt, die Früchte, die an den Aesten sich angesetzt, in's Auge zu fassen und ihre Menge und Zahl zu ermessen. Dieß wird in manchen Fällen nicht mit genauer Bestimmung geschehen können, man wird sich mit einer beiläufigen Zählung und Schätzung begnügen müssen. 4) Man erforsche den innern, genetischen Zusammenhang der Sünden unter einander. Bei diesem letzten Schritt auf dem Wege der Gewissenserforschung handelt es sich darum, das vielverschlungene Gewebe der Verfehlungen und Versündigungen zu zerlegen und zuzusehen, wie eine an der andern hängt, aus ihr hervorgeht und wieder andere aus sich hervortreibt, und wie durch alle eine tiefe Grundverkehrung des Willens, ein Losgelöstsein von dem bestimmenden göttlichen Willensgrunde als der rothe Faden sich hindurchzieht. Selbst bezüglich der bessern Seiten, Eigenschaften und Handlungen forsche man nach, welche Moralität sie besitzen, welche Triebfedern ihnen zu Grunde liegen u. dgl. Man wird zumeist finden, daß auch die bessern Ueberreste von dem eingedrungenen Sündenferment inficirt sind und an der Grundkrankheit der Seele participiren. Damit sind die Hauptgesichtspuncte der Gewissenserforschung erschöpft. — Ohne Zweifel ist sie ein schwieriges, mühsames Geschäft, nicht nur deßhalb, weil so manche Einzelsünde im Bewußtsein tief zurückgetreten und nur schwer aus dem wüsten Schutt der Vergangenheit herauszugraben ist, sondern noch mehr darum, weil der Mensch gegen nichts mehr sich sträubt, als sich zu schauen in seiner wahren, unverhüllten Gestalt. Indeß lassen diese Schwierigkeiten sich mehr oder minder beseitigen, und zwar die erstere durch Emsigkeit und Fleiß im Nachforschen, die letztere durch Redlichkeit, Aufrichtigkeit und Demuth. Ein Hauptmittel ist aber das Gebet um Erleuchtung von Oben durch Anrufung des hl. Geistes, dessen Lichtstrahl die Tiefen unseres Wesens aufzuhellen und siegreichen Muth zu verleihen vermag. Die bisherigen Andeutungen faßten die Gewissenserforschung als eines der vorbereitenden Glieder der sacramentalen Buße in's Auge; sie zählt aber auch unter den ascetischen Mitteln, worauf sogleich Eingangs aufmerksam gemacht ist. Bei der ascetischen Gewissenserforschung handelt es sich um eine umfassende Selbstkenntniß im Interesse der sittlichen Selbstvervollkommnung. Das bei der sacramentalen Gewissenserforschung gleichsam nur in gröberen Umrissen ausgeführte Werk der Selbstkenntniß macht jene zum Ausgangspunct ihrer in's Einzelnste eingehenden, täglichen Bemühungen. Dient die

erstere dazu, den sittlichen Umschwung, die Bekehrung, im Allgemeinen und so zu sagen im Großen einleiten und vermitteln zu helfen, so ist es die Aufgabe der letzteren, die stufenweisen Fortschritte auf der neuen Bahn zu unterstützen und vor Rückschritten durch die genaueste, tägliche Rechnungsablage zu wahren. Was wir hier nur andeuten konnten, hat der hl. Franz von Sales in seiner Philothea eben so gründlich als lichtvoll ausgeführt. Buch V. Hptst. 3—8. und Buch II. Hptst. 11. (Vgl. hierzu die Art. Beicht und Beichtspiegel.) [Fuchs.]

Gewissensfälle, s. Casuistik.

Gewissensfreiheit, s. Glaubensfreiheit.

Gewissensregeln, s. Gewissen.

Gewissensscrupel, s. Gewissen.

Gewohnheitsrecht, (consuetudo, auch Herkommen, Gebrauch, Praxis, Observanz, usus.) — Alle Rechtsnormen stammen aus Gesetzen oder aus Gewohnheit. Die rechtliche Wurzel der Gewohnheit ist die — besonders in unserem teutschen Rechte so sehr einheimische — Autonomie, kraft welcher die Stände, die Corporationen, die edlen Geschlechter und selbst die einzelnen selbstständigen Männer in ihrem Rechtsverkehr, die Regel finden, zur Uebung bringen, und in ausdrücklichen Bestimmungen (Statuten) als bindend auszusprechen befugt sind. Nach dem alten Typus des christlichen Staates nahmen die Inhaber der höchsten Gewalt sich nicht heraus, das Recht nach einem alle Geschichte, alle Eigenthümlichkeiten, speciellen Interessen und concreten Freiheiten verflachenden Gleichheitsprincip, nach gewissen allgemeinen Theorieen und Tendenzen zu dictiren und gar zu machen, sondern sie erkannten ihre Sendung vorzüglich darin, die Rechtsvorkommnisse, Gedinge und Zustände des Volkes, wie sie in mannigfacher natürlicher Färbung ihr gegeben und durch Gottes Führung historisch geworden vorlagen, zu achten, zu bekräftigen und zu schützen, allenfalls dabei auch zu vermitteln, zu ergänzen und zu helfen. Mit dem Heraustreten aus dieser Stellung ist die reelle Rechtsfreiheit und Rechtssicherheit in eine nominelle Täuschung verkehrt, und den Launen, Gelüsten und Zeitansichten Abderitischer Gesetzmacher von Profession überliefert, wie uns die Geschichte seit der sogenannten Reformation auf so vielen Blättern zeigt. Die Autonomie ist schon von den Römern in dem Wesen der sogenannten Dispositiv-Gesetze anerkannt, die nur da ihre Wirkung äußern sollen, wo die individuelle oder collective Person von ihrer Autonomie keinen Gebrauch gemacht hat. L. 7. §. 14. L. 27. §. 4. Dig. de pactis. (2. 14.) L. 12. §. 1. Dig. de pact. dot. (23. 4.) L. 27. Dig. de reg. jur. (50. 17.) Vergleiche v. Savigny, System des Röm. Rechts. Bd. I. §. 16. — Denselben entgegen stehen die — aus gewissen Rücksichten und in manchen Fällen des öffentlichen Interesse wegen — nothwendigen Prohibitiv-Gesetze, welche alle entgegenstehenden Dispositionen der Unterthanen ausschließen, z. B. Zinsgesetze. Der Ursprung des Gewohnheitsrechtes ist durchaus ein natürlicher. Durch einen geheimen organischen Bildungstrieb (nisus formativus) wächst es, wie die Sprache eines Volkes, ohne sichtbares Uebereinkommen und Verabreden auf, es wird zur Sitte, und tritt in gleichförmigen, continuirlichen Handlungen offen hervor, wie dieß schon das Alterthum erkannt hat. Cic. de invent. II. 53. 54.: „Natura jus est, quod non opinio genuit, sed quaedam innata vis inseruit, ut religionem etc. Consuetudine jus est, quod aut leviter a natura tractum aluit, et majus fecit usus, ut religionem: aut si quid eorum, quae ante diximus, a natura profectum, majus factum propter consuetudinem videmus, aut quod in morem vetustas vulgi approbatione perduxit." Diesem naturwüchsigen Ursprunge verdankt auch das Gewohnheitsrecht seine Zweckmäßigkeit und Popularität. Mit der Zeit wird ein solches Recht immer fester und verwächst mit dem Volke. Mit welcher Ehrfurcht hat man sich bei den Römern auf die mores majorum, und bei den germanischen

Stämmen auf die uralten Gebräuche berufen! Die Rechtsbücher des Mittelalters sind bloß gesammelte und aufgezeichnete Gewohnheiten, ohne wesentliche Zuthaten legislatorischer Anordnungen. Man muß übrigens immer beherzigen, daß auch die Richter, als eigene Standesgliederungen, dem Volke sich anreihten, daß auch sie Autonomie hatten, und daß daher auch im Schooß der Gerichte durch Gerichtsgebrauch und Präjudicien Gewohnheitsrecht erzeugt und gehegt wurde. Vergl. Archiv f. d. civilist. Prax. Bd. XXVII. S. 81 ff. Schon unter den Glossatoren war darüber Streit, ob durch Gewohnheit die bestehenden Gesetze ganz oder theilweise aufgehoben werden können. Vergl. Codicis Chisiani collectio. §. 46. (F. G. Haenel, dissensiones Dominorum, sive controversiae veterum juris Romani interpretum, qui Glossatores vocantur. Lipsiae 1834. p. 151.) Hugolini distinct. 148. (Haenel, l. c. p. 585.) In der neueren Wissenschaft legt man diese Wirkung der Gewohnheit bei, und zwar ohne Unterschied, ob dabei das Gesetz lediglich außer Anwendung gesetzt wird (desuetudo), oder ob auch noch eine neu erzeugte Regel an dessen Stelle tritt (abrogare, derogare). In der Geschichte ist dieß eine Thatsache, wie z. B. derjenige Theil des Prätorischen Edictes, worin das jus civile und besonders das Gesetz der zwölf Tafeln corrigirt wird, nichts Anderes, als abändernbes Gewohnheitsrecht ist. Cic. de invent. II. 22.: Consuetudinis autem jus esse putatur id, quod voluntate omnium sine lege vetustas comprobavit. In ea autem — sunt — eorum multo maxima pars, quae Praetores edicere consueverunt. Selbst die vielen Gesetzen einverleibte Clausel der ewigen Dauer und Unveränderlichkeit (vgl. z. B. Auth. Habita. Cod. ne fil. pro patre. 4. 13. und Aur. Bull. XIV. 2.) kann sie vor der aufhebenden Gewohnheit nicht retten. Auf der andern Seite ist die Kraft der Gewohnheit den bestehenden Normen gegenüber in den Gesetzen anerkannt. L. 32. §. 1. Dig. de legg. (1. 3.). C. Haec quae necessario. §. 2. Cod. de novo Cod. fac. (1. 1.). L. 1. pr. Cod. de caduc. toll. (6. 51.). L. un. Cod. dedit. libert. toll. (7. 5.) §. 5. Prooem. Inst. §. 11. Inst. de jure nat. gent. et. civ. (1. 2.) §. 7. Inst. de injur. (4. 4.). Zwar sagt die L. 2. Cod. quae sit long. consuet. (8. 53.) Consuetudinis ususque longaevi non vilis auctoritas est: verum non usque adeo sui valitura momento, ut aut rationem vincat aut legem. Allein darin findet man mit dem Obigen keinen Widerspruch, da in derselben nur von einem particularen Gewohnheitsrecht im Verhältniß zu einem absoluten Landesgesetz (lex) und der ratio juris et utilitatis die Rede sein soll. v. Savigny, System des Röm. Rechts. Bd. I. Beil. II. S. 420 ff. Diese berühmte kaiserliche Constitution ist theils wörtlich, theils in einzelnen Aeußerungen dem Corpus jur. can. einverleibt: C. 4. dist. 11. C. 11. X. de consuet. (1. 4.). C. 1. de constit. in VI. (1. 2.). Im Lombardischen Lehenrecht ist sie völlig umgekehrt: 2. Feud. 1.: Legum autem Romanarum non est vilis auctoritas, sed non adeo vim suam extendunt, ut usum vincant et mores. Ueberhaupt wird der Gewohnheit dann die rechtliche Wirkung abgesprochen, wenn sie die ratio juris et publicae utilitatis verletzt. Cic. de re publ. III. 22. Consult. vet. JCti. §. 4. L. 1. Cod. Theod. de longa consuet. (5. 12.). LL. 14. 15. 39. Dig. de legg. (1. 3.). Arg. L. 2. §. 1. Dig. de usufr. ear. rer. (7. 5.). L. 13. Cod. de sent. et interloc. (7. 45.). L. 6. Cod. de emancip. (8. 49.). LL. 1. 2. Cod. quae sit longa consuet. (8. 53.). Nov. 134. c. 1. C. 5. dist. 1. C. 3. dist. 2. C. 4—9. dist. 8. C. 11. dist. 9. C. 4. dist. 11. Tot. dist. 12. C. 11. X. de consuet. (1. 4.) C. 1. de const. in VI. (1. 2.). C. 28. de reg. jur. in VI. (5. 13.). Nach dem canonischen Rechte unterliegen alle Bestimmungen, welche der veränderlichen Gesetzgebung der Kirche angehören, der Macht der consuetudo rationabilis, erhaben über menschliche Gewohnheiten sind dagegen geheiligte Grundregeln, das göttliche Wort, die inspirirte Tradition, Dogmen und disciplinarische Vorschriften von gleicher Bedeutung. Dict. Gratian. ad C. 3. dist. 4. Tot. dist. 11. C. 2. caus. 16. qu. 3. C. 12. 13. caus. 25. qu. 2.

C. 3. 4. 5. X. de consuet. (1. 4.). C. 2. X. de probat. (2. 19.). C. 8. X. de sent. et re jud. (2. 27.). C. 2. de consuet. in VI. (1. 4.). C. un. Extravag. comm. de consuet. (1. 1.). Tertullian. de corona milit. c. 3. sqq. Endlich sollen insbesondere Verbotgesetze durch Gewohnheit nicht aufgehoben werden. C. 18. in f. X. de praeb. (3. 5.). C. 1. X. de his, quae fiunt a maj. part. capit. (3. 11.). Histor. polit. Blätt. Bd. III. S. 761 ff. [Sartorius.]

Gewold, Christoph, ein um die Geschichte sehr verdienter Gelehrter, geboren zu Amberg in der obern Pfalz, Doctor beider Rechte, bei dem Churfürsten Maximilian I. von Bayern Hofrath und erster Archivar, gestorben zu Ingolstadt 1621, hat sich durch seine Schriften einen großen Ruhm erworben. Der bayerische Kanzler Wiguleus Hund († 1588), ein berühmter Rechtsgelehrter des 16. Jahrhunderts und mit Gerhard von Roo (Verfasser der östreichischen Geschichte) und dem Bischof Johann Dubrav von Olmütz (bekannt durch seine böhmische Geschichte) einer der bedeutendsten Historiker der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts, gab 1582 zu Ingolstadt die „Metropolis Salisburgensis" fol. heraus. Dieses Werk nun, worin sich Hund als einen diplomatisch genauen Forscher bewährte, setzte Gewold mit großem Fleiß und Geschick fort und fügte demselben eine noch größere Anzahl von brieflichen Urkunden bei, so daß es zu drei Bänden in Fol. erwuchs. In dieser von Gewold erhaltenen Erweiterung erschien es zu München 1620 unter dem Titel: „W. Hundii Metropolis Salisburgensis aucta, adnotationibus illustrata et suo usque tempore continuata", und wurde 1719 zu Regensburg, leider aber sehr fehlerhaft, wieder aufgelegt. Andere von Gewold herausgegebene Werke sind: Chronicon Monasterii Reichersbergensis, Monachii 1611, auch in Ludewigs scriptores rer. Bamberg. aufgenommen; Defensio Ludovici IV. Bavari Imperatoris contra Abrahamum Bzovium, Ingolstadii 1618; Annales Henrici, monachi Rebdorfensis, Ingolst. 1618, auch in Frehers Script. rer. Germ.; Genealogia Ducum Bavariae, Aug. Vind. 1605; Commentarius de Septemviratu S. R. Imperii, Ingolst. 1616, 1621 etc. [Schrödl.]

Gezelt, s. Stiftshütte.

Ghibellinen und Welfen, s. Welfen.

Giaur (spr. Gawr). So nennen die Türken die Andersgläubigen. Ueber die Herleitung des Wortes gibt es zwei Meinungen, nach Einigen kommt es nämlich von Kafir كافر der Ungläubige. Nach Meninski, dessen Meinung uns besser begründet scheint, ist كور giewr. giewür, vulg. giawur, nichts als erweichte Form für گبر gebr, d. i. Anhänger der Parsilehre, dann Ungläubiger überhaupt. Die Ansicht, daß gebr aus Kafir entstanden sei, wird dadurch widerlegt, daß der Gebr im Thalmud חבר, חברא heißt. Eine kürzlich geäußerte Meinung, wonach Giaur mit dem Hebr. גֵּר cf. γείωρες, γειῶραι zusammenhinge, scheint alles Grundes zu entbehren.

Gibbethon, s. Gabathon.

Gibbon, Eduard, einer der berühmtesten Geschichtschreiber Englands, war den 27. April 1737 zu Putney, unweit London, geboren. In seinem neunten Jahre wurde er in die öffentliche Schule nach Kingston an der Themse gebracht. Da er jedoch von sehr schwächlicher Leibesbeschaffenheit war und seine wissenschaftliche Erziehung oft durch Krankheit unterbrochen wurde, so wurde er nach Hause zurückgerufen. Nach mehreren späteren mißlungenen Versuchen, ihn abermals einer öffentlichen Erziehung anzuvertrauen, wurde er im Jahr 1752 nach Oxford geschickt und als gentleman commoner des Magdalenen-Collegiums auf der dortigen Universität eingeschrieben. Die Schilderung, welche Gibbon von dem in dem berühmten Collegium herrschenden wissenschaftlichen Geiste entwirft, lautet

nichts weniger als günstig. „Die Bücherschränke der Bibliothek," sagt er in den in seinen späteren Lebensjahren verfaßten Memoiren, „schreien unter der Last der Benedictiner-Folianten, der Ausgaben der Kirchenväter und der Sammlungen des Mittelalters, welche die Abtei St. Germain de Pres in Paris allein geliefert hat. Ein Werk des Genies muß das Product eines Einzigen sein; allein Werke des Fleißes, welche unter viele Hände vertheilt und viele Jahre fortgesetzt werden müssen, eignen sich für das eigentliche Feld einer thätigen Gesellschaft. Wenn ich aber nach den Arbeiten der Mönche des Magdalenen-Collegiums frage und diese Frage auf die übrigen Collegien von Oxford und Cambridge ausdehnen wollte, so würde ein stilles Erröthen, oder ein verächtlicher und finsterer Blick die einzige Antwort sein. Die Fellows oder Mönche waren zu meiner Zeit gute gesellige Leute, welche die Geschenke des Stifters in Ruhe genossen: ihre Stunden wurden mit einer Reihe einförmiger Beschäftigungen der Kirche und Halle, des Kaffeehauses und allgemeinen Versammlungsortes ausgefüllt, bis sie sich ermüdet und zufrieden einem langen Schlafe überließen. Von dem sauren Geschäfte des Lesens oder Denkens oder Schreibens hatte sie ihr Gewissen freigesprochen; und die ersten Keime der Wissenschaft und des Witzes verwelkten auf dem Felde, ohne ihren Eigenthümern oder dem Publicum einige Früchte zu gewähren." So sich selbst überlassen, gab sich der junge Gibbon eine Zeit lang den Ausschweifungen eines ungeordneten, müßigen Lebens hin; doch erwachte bald wieder sein früh hervorbrechender Sinn für die Studien, besonders geschichtlicher Gegenstände. Da er von Kindheit an Streitigkeiten über Religionssachen liebte, so beschäftigte er sich mit der „freien Untersuchung" des Dr. Middleton, welche damals unter der theologischen Welt jenseits des Canals großes Aufsehen machte. Doch brachte die negative Kritik des die Wunder der ersten Kirche läugnenden genannten Theologen in ihm die entgegengesetzte Wirkung hervor. Da in dem in den Grundsätzen der Hochkirche erzogenen Jünglinge der Glaube an die Göttlichkeit der ersten Jahrhunderte des Christenthums sich festgewurzelt hatte, so wurde er, nachdem sein lebhafter Geist einmal religiös tief aufgeregt war, ähnlich den Puseyten unserer Tage, durch das vorurtheilsfreie Sichhingeben an die durch die Macht der Consequenz überwältigende Wahrheit der katholischen Kirche immer näher geführt. „Ich verehrte noch immer," so schildert er seinen damaligen geistigen Zustand, „den Charakter oder vielmehr die Namen der Heiligen und Väter, welche Dr. Middleton erklärt; auch konnte er meinen verblendeten Glauben nicht davon abbringen, daß das Geschenk der wunderthätigen Kräfte der Kirche während der vier oder fünf ersten Jahrhunderte des Christenthums noch fortgedauert habe. Aber ich war nicht im Stande, dem Gewicht der historischen Ueberzeugung zu widerstehen, daß in derselben Periode der größere Theil der Hauptlehren des Papstthums, der Theorie und Ausübung nach, bereits eingeführt war; auch war mein Schluß keineswegs abgeschmackt, daß Wunder der Probirstein der Wahrheit seien, und diejenige Kirche orthodox und rein sein müsse, welche so oft Beweise von dem sichtbaren Einflusse der Gottheit erhalten habe. Die wundervollen Erzählungen, welche Basilius und Chrysostomus, Augustin und Hieronymus mit so kühnen Belegen unterstützen, nöthigten mich, die höheren Verdienste des ehelosen Standes, die Mönchseinrichtungen, den Gebrauch des Zeichens des Kreuzes, des geweihten Oels und sogar der Bilder, die Anrufung der Heiligen, die Verehrung der Reliquien, die Grundlehren vom Fegfeuer und dem Gebete für die Todten, und das furchtbare Geheimniß vom Sacramente des Leibes und Blutes Christi, welches unvermerkt in das Wunder der Transsubstantiation übergeht, anzunehmen." In dieser Stimmung befand er sich, als Bossuets vortreffliche Controversschriften, „die Darstellung der katholischen Glaubenslehren" und „die Geschichte der Veränderungen der protestantischen Kirchen" in seine Hand fielen. „Diese vollendeten," sagt Gibbon weiter unten,

„meine Bekehrung, und ich fiel in der That durch eine edle Hand. Ich habe seitdem die Urschriften mit unterscheidenderem Auge geprüft, und ich werde nie anstehen, zu erklären, daß Bossuet gewiß der Mann sei, welchem alle Waffen der Controverse zu Gebote stehen." Bald war sein Entschluß gefaßt, sich zur katholischen Kirche, von deren Wahrheit er sich überzeugt hatte, zu bekennen. Er wandte sich zu London an einen katholischen Buchhändler. Dieser empfahl ihn an einen katholischen Priester, welcher ihn ohne Scheu vor den strengen Strafen, die damals Jeden, der sich mit dem römischen Stuhle aussöhnte, oder Andern Gelegenheit zur Aussöhnung verschaffte, trafen, im Juni 1753 in die katholische Kirche aufnahm. Als sein Vater durch eine Controversepistel, welche er mit Billigung seines Gewissensrathes an ihn gerichtet hatte, von dem Schritte desselben Nachricht erhielt, machte er in der ersten Hitze seiner Leidenschaft ein Geheimniß bekannt, welches er durch seine Klugheit hätte unterdrücken können, so daß der junge Gibbon von dem Magdalenen-Collegium, sowie von den englischen Universitäten überhaupt ausgeschlossen wurde. Um seinen Sohn von seiner „geistlichen Krankheit" zu befreien, beschloß der Vater, ihn auf einige Jahre nach Lausanne zu schicken und der Aufsicht eines calvinischen Predigers zu übergeben. Wirklich hatte der Letztere schon um Weihnachten 1754 die Freude, seinen Zögling in der Kirche zu Lausanne das Abendmahl nach reformirtem Ritus empfangen zu sehen. „Hier war es auch," sagt Gibbon, „wo ich meine Untersuchungen über die Religion einstellte, indem ich mich mit unbedingtem Glauben bloß an diejenigen Lehrsätze und Geheimnisse anschloß, welche durch allgemeine Beistimmung von Katholiken und Protestanten sind angenommen worden." Freilich bestand dieser neue Protestantismus Gibbon's eigentlich nur noch in einer Art von Indifferentismus gegen das positive Christenthum überhaupt, wie dieß aus der in seinen Memoiren ausgeführten Apologie der Charaktere Chillingworth's und Bayle's hervorgeht, welche, nachdem sie ebenfalls vom Protestantismus zur katholischen Kirche übergegangen und von der letzteren zu dem ersteren wieder zurückgetreten waren und noch einem freieren Pyrrhorismus huldigten. Sicherlich nicht ohne die Absicht, zugleich seine eigenen religiösen Ansichten auszusprechen, fährt er in der Schilderung des Charakters Bayle's (s. d. A.), nachdem er die Lebensgeschichte desselben kurz beschrieben, also fort: „Als ruhiger und erhabener Beobachter der Religionsstürme verdammte der Philosoph von Rotterdam mit gleichem Muthe die Verfolgungen Ludwigs XIV. und die republicanischen Maximen der Calvinisten; ihre eiteln Weissagungen und die unduldsame Bigotterie, welche ihn zuweilen in seiner einsamen Freistätte beunruhigten. Bei den Musterungen der Streitigkeiten seiner Zeit bediente er sich der Beweise der einen Partei gegen die Argumente der andern. Er beweist, indem er sich bald katholischer, bald protestantischer Waffen bedient, daß weder der Weg der Autorität, noch der Weg der Untersuchung dem großen Haufen einen Probirstein für Religionswahrheiten darbiete, und schließt dann auf sehr geschickte Weise, daß Gewohnheit und Erziehung der einzige Weg des Volksglaubens sein müsse. Plutarch's altes Paradoxon, daß Atheismus weniger gefährlich sei, als Aberglaube, erhält ein zehnfaches Gewicht, wenn es mit den Farben seines Witzes geschmückt und durch die Schärfe seiner Logik unterstützt wird. Sein kritisches Wörterbuch ist ein ungeheurer Schatz von Thatsachen und Meinungen, und er wägt die falschen Religionssysteme in seiner skeptischen Wagschale so lange, bis die entgegengesetzten Größen — wenn ich mich der Sprache der Algebra bedienen darf — sich gegenseitig aufheben. Seine bewunderungswürdige Stärke, welche er in Zusammenstellung der Zweifel und Einwürfe auf eine so kühne Weise zeigte, hatte ihn verleitet, sich scherzweise den Namen des wolkensammelnden Jupiters beizulegen; und in einer Unterhaltung mit dem geistreichen Abte und nachmaligen Cardinale von Polignac gab er seinen allgemeinen Pyrrhorismus freimüthig zu erkennen: „Ich bin," sagte

Bayle, „im eigentlichsten Sinne Protestant; denn ich protestire gegen alle Systeme und Secten ohne Unterschied." Nachdem Gibbon zu Lausanne fünf Jahre lang vorzugsweise mit der französischen Sprache und Literatur und in letzterer Beziehung besonders mit dem wiederholten und anhaltenden Studium Montesquieu's und der lettres provinciales Pascals sich beschäftigt hatte, kehrte er, in seiner Sprachweise und in seinen Gewohnheiten jetzt mehr ein Franzose, nach England zurück. Sein erstes Werk, welches er daselbst herausgab, „Versuch über das Studium der Literatur", erschien selbst in französischer Sprache und wurde deßhalb auf dem Continente mit mehr Beifall, als in der Heimath seines Verfassers, aufgenommen. Um mehr die Haltung eines Engländers zu gewinnen, trat er damals nach dem Wunsche seines Vaters als Capitän in ein Regiment der Nationalmiliz, welche damals zur Vertheidigung des Landes gegen eine etwaige Invasion errichtet worden war. Doch kehrte er zwei Jahre später, als die Regimenter nach dem Abschlusse des Friedens verabschiedet wurden, wieder in das Privatleben zurück, um sich jetzt ganz dem Studium der bisher von ihm vernachlässigten englischen Geschichtschreiber zu widmen. Die günstige Aufnahme seines Erstlingswerkes in Frankreich erregte in ihm den Wunsch, nach Paris zu reisen. Im Anfange des Jahres 1763 führte er seinen lange aufgehaltenen Entschluß aus und trat nun in näheren Verkehr mit Diderot, d'Alembert, Barthelemy, Raynal, Duclos, Holbach, Helvetius und anderen Coryphäen der damaligen atheistischen Literatur Frankreichs. Im Frühjahre begab er sich in die Schweiz. Nachdem er sich wieder beinahe ein Jahr in Lausanne aufgehalten hatte, reiste er nach Italien. „Mein Temperament ist aber nicht sehr für Enthusiasmus gestimmt," sagte er später, den Eindruck, welchen die Weltstadt auf ihn machte, schildernd, „und ich habe es immer unter meiner Würde gehalten, einen Enthusiasmus zu affectiren, den ich nicht fühle. Allein nach einem Zeitraume von 25 Jahren kann ich die Bewegungen weder vergessen, noch ausdrücken, welche in meiner Seele rege wurden, als ich mich der ewigen Stadt zuerst näherte und in dieselbe eintrat. Nach einer schlaflosen Nacht bestieg ich mit majestätischen Schritten die Trümmer des Forums; jeder merkwürdige Platz, wo Brutus einst stand, oder Tullius sprach, oder Cäsar fiel, war auf einmal meinem Auge gegenwärtig, und mehrere Tage wurden im Taumel der Bezauberung verloren oder genossen, ehe ich zu einem ruhigen oder kurzen Nachdenken gelangen konnte." Hier in Rom war es denn auch, wo, als er unter den Trümmern des Capitols saß, während die Barfüßermönche im Tempel Jupiters die Vesper sangen, der Gedanke, über die Abnahme und den Verfall des römischen Staates zu schreiben, zuerst in ihm aufstieg. Nachdem er sich, in die Heimath zurückgekehrt, durch lange und anhaltende Studien darauf vorbereitet hatte, unternahm er die Ausarbeitung seines großartigen Geschichtswerkes. Im Februar 1776 erschien der erste Band desselben. Drei Auflagen waren rasch vergriffen. Von allen Seiten liefen Glückwünsche ein. Selbst der damalige Nestor der englischen Geschichtschreiber, der greise David Hume, brachte ihm in einem sehr schmeichelhaften Schreiben seine Huldigung dar. Freilich fehlte es bald darauf auch nicht an heftigen Angriffen, welche das fünfzehnte und sechszehnte Capitel, welche von dem Fortschritte des Christenthums, von den Sitten, der Zahl, der Lage der ersten Christen und dem Verhalten der römischen Kaiser bis auf Constantin gegen dieselben handeln, hervorriefen. „Hätte ich mir vorgestellt," sagte Gibbon selbst von denselben, „daß der größere Theil der englischen Leser sogar dem Namen und Scheine des Christenthums in so hohem Grade anhinge; hätte ich vorausgesehen, daß der Fromme, der Schüchterne und Kluge sich für so empfindlich beleidigt halten oder beleidigt zu sein vorgeben würde, so hätte ich mich vielleicht entschlossen, jene gehässigen Capitel, welche mir viele Feinde zuziehen und wenige Freunde erwerben konnten, zu mildern. Allein der Pfeil war abgeschossen, der

Lärm geblasen und ich konnte mich jetzt bloß damit trösten, daß unsere Geistlichen, wenn sie auch ein Geschrei erhoben und sich Bitterkeiten erlaubten, doch der Gewalt zu Verfolgungen beraubt waren." Weniger glänzend als seine schriftstellerische Thätigkeit war seine Wirksamkeit als Mitglied des Unterhauses, als welches er auf Verwenden seiner Freunde zweimal gewählt worden war. Ein eifriger Anhänger der ministeriellen Partei, hatte er ein gegen Frankreich gerichtetes Manifest zur Vertheidigung des damaligen Ministeriums geschrieben und als Belohnung hiefür das einträgliche Amt eines Lordcommissärs des Handels und der Colonien davongetragen. Doch wurde er bald darauf des letzteren in Folge des Sturzes des Ministeriums wieder enthoben. Uebrigens entzog er sich nicht ungerne den politischen Kämpfen über die Anerkennung der nordamericanischen Colonien, welche damals in ungewöhnlicher Heftigkeit ganz England bewegten, um seinen Lieblingswunsch, Lausanne, die Schule seiner Jugend, zur Ruhestätte für sein herannahendes Alter zu wählen, in Erfüllung zu bringen. In Lausanne kamen auch die drei letzten Bände seines Werkes im Jahre 1788 zur Vollendung, während der zweite und dritte Band im April 1781 während seiner parlamentarischen Lebenszeit erschienen waren. Seitdem genoß er hier in seiner zweiten Heimath einer nur durch den Umgang mit Freunden und Verehrern unterbrochenen Ruhe und Einsamkeit, bis die Wogen der französischen Revolution zuletzt auch in seine unmittelbare Nähe drangen. Obwohl der Freund und in mancher Beziehung der Geistesgenosse der französischen Encyclopädisten (s. d. A.), welche den Ausbruch jener furchtbaren Staatsumwälzung in nicht geringem Maße befördert hatten, hatte er doch einen solchen Widerwillen gegen die Grundsätze der letzteren, daß er ein warmer und eifriger Vertheidiger aller alten Verfassungen wurde, und einst in einer Gesellschaft in Gegenwart einiger Portugiesen die Inquisition zu Lissabon in allem Ernste vertheidigte und behauptete, daß er in dem gegenwärtigen Augenblicke nicht einmal diese alte Einrichtung aufgeben würde. Im Frühjahre 1793 entschloß sich Gibbon, auf die Nachricht von dem Tode der Frau des Lord S h e f f i e l d, nach England zurückzukehren, um den genannten Wittwer, einer seiner vertrautesten Freunde, durch seine Gegenwart zu trösten. Aber die Anstrengungen der Reise vermehrte noch die Krankheit, welche, von ihm selbst fast unbemerkt, schon seit längerer Zeit seine physischen Kräfte untergrub, so daß er schon im Januar 1794 in einem Alter von 57 Jahren starb. Außer den bisher angeführten Werken hat Gibbon einige h i s t o r i s c h e F r a g m e n t e, sowie M e m o i r e n über sein Leben hinterlassen, welche der genannte Lord S h e f f i e l d nebst dem mit seinem Freunde geführten Briefwechsel 1796 zu London in zwei Bänden veröffentlichte. Eine t e u t s c h e U e b e r s e t z u n g desjenigen Theiles des letztern Werkes, welches die Autobiographie Gibbon's sammt einer Menge von Sheffield beigefügten Anmerkungen enthält, erschien in einem Bande zu Leipzig im Jahre 1797. — Wenn wir unser Urtheil über das berühmte Geschichtswerk Gibbon's, „G e s c h i c h t e d e r A b n a h m e u n d d e s V e r f a l l s d e s r ö m i s c h e n R e i c h s" — in's Teutsche übersetzt von Wenk, Leipzig 1788 ff. 19 Bände, von J. Sporschill, Leipzig 1837 ff. 12 Bände — kurz zusammenfassen, so zeichnet sich in demselben der Verfasser in hohem Grade aus durch den Reichthum an Gelehrsamkeit, sowie durch die Kunst, seine geschichtlichen Untersuchungen auf die verschiedensten Zeugnisse und Quellen zu stützen. Minder lobenswerth ist die affectirte Kälte des Styls, welche man mit Unrecht überall für eine Frucht leidenschaftsloser, unparteiischer Forschung halten würde. Die letztere wird insbesondere vermißt in denjenigen Untersuchungen, welche den Ursprung und Fortgang des Christenthums und hervorragende Träger und Einrichtungen der Kirche, z. B. das Mönchsthum betreffen; und zwar geht Gibbon in seinen Vorurtheilen gegen die Kirche so weit, daß er, weit entfernt, das Insichzusammenbrechen des morsch gewordenen Alterthums, auf dessen Trümmern sich

die christlich-germanische Welt mit ihrer Menge neuer lebenskräftiger Bildungen erhob, für einen wesentlichen Fortschritt in der Entwicklung der Menschheit zu erkennen, nicht müde wird, das christliche Princip vor dem in verschiedenen Formen hervortretenden heidnischen zu erniedrigen. Daher denn auch sein Werk mit Vorsicht, aber dann auch mit großem Gewinn zu benützen ist. [Brischar.]

Gibea, s. Gabaa.

Gibeon, s. Gabaon.

Gichtel und Gichtelianer. Gichtel, Johann Georg, gehört zu den renomirtesten Schwärmern und Theosophen unter den Lutheranern. Er war 1638 zu Regensburg geboren, widmete sich der Jurisprudenz, wurde Procurator beim Reichskammergericht in Speyer, kam im J. 1664 auf einer Reise mit dem holländischen Schwärmer Breckling, Prediger zu Zwoll, zusammen, und da er schon von Jugend auf zu dergleichen Dingen geneigt war, ließ er sich von diesem leichtlich gewinnen. Nach seiner Rückkehr fing er nun zuerst während eines Aufenthaltes zu Nürnberg mit den dortigen Predigern einen Religionsstreit an, in dessen Folge er einige Wochen lang arrestirt wurde. Noch ärger war kurze Zeit später sein Conflict mit den lutherischen Predigern seiner Vaterstadt Regensburg, namentlich dem Superintendenten Ursinus, und da er durchaus nicht widerrief, wurde er nicht bloß verhaftet, sondern sogar seiner Güter beraubt und aus der Stadt verbannt. Er begab sich zu Breckling, der eben mit dem Consistorium zu Amsterdam in Streit war. Gichtel mischte sich in diesen Streit in einer Weise, daß er zweimal verhaftet, in Zwoll an den Pranger gestellt und aus der Provinz Over-Yssel verwiesen wurde. Er lebte nun zu Amsterdam größtentheils von Wohlthaten Anderer, denn er selbst trieb kein Geschäft als die Alchemie und überließ sich dafür ganz seinen Schwärmereien. Großen Einfluß übten dabei auf ihn die Schriften des Jacob Böhme (s. Böhme), und er hielt sie so hoch, daß er wiederholt erklärte, da er diese Schriften habe, brauche er weder Bibel, noch Predigt, noch Sacramente. Er selbst, meinte er, sei von Gott zur Erleuchtung der Welt bestimmt und durch Wunder und Erscheinungen zu diesem Berufe eingeweiht worden; namentlich habe er die Feuertaufe empfangen, da seine Seele fünf Tage nach einander, gleich einer flammenden Kugel zusammengerollt, in ein feuriges Meer getaucht worden sei. Auch sei die göttliche Sophia mit ihm vermählt und führe ihn in die tiefsten Geheimnisse ein. Namentlich habe er den Auftrag, ein Melchisedekisches Priesterthum (vgl. Hebr. 7, 1—3.) zu errichten, d. i. eine Gesellschaft, die sich der Ehe enthalte, die Reinheit der Engel nachahme, aller Arbeit entsage und nur mit Gebet, Contemplation und Bußübungen sich beschäftige. Die Mitglieder dieser Gesellschaft, von der Nachahmung der Engel Engelsbrüder genannt, sollten durch ihre Gebete und Bußwerke nicht bloß für ihre frühern Sünden, sondern auch für die der übrigen Menschen Genüge thun; ja sie seien im Stande, den über der Welt ruhenden Zorn Gottes ganz auszutilgen, und die göttliche Strafe aufzuheben. Gichtel starb zu Amsterdam im J. 1710, und hinterließ, ohne daß er jedoch eine Secte hätte stiften wollen, Schüler und Anhänger in Holland und Teutschland (zu Nordhausen, Halle, Quedlinburg, Magdeburg, Berlin, Hamburg, Altona und an andern Orten). Sie theilten sich in die vollkommenen oder Melchisedekischen Priester und in die fleischlichen, welche, wie die Auditores der Manichäer, für den Unterhalt der Ersteren (der Electi) sorgen mußten. — Die Lehrbriefe Gichtel's gab sein Schüler Ch. Arnold in drei Octavbänden, vollständiger ein anderer Gichtelianer, Ueberfeld, in sieben Octavbänden (Leyden 1722) unter dem Titel Theosophia practica heraus. Ein neuer Abdruck davon wurde im J. 1768 zu Berlin veranstaltet. Vgl. Reinbeck's Nachrichten von Gichtel's Lebenslauf und Lehren, Berlin 1732. 8. Arnold's Kirchen- und Ketzerhistorie, Bd. II.

S. 463 der Schaffhauser Ausg.; Fuhrmann's Handwörterbuch der Kirchengesch. Bd. II. S. 140. [Hefele.]

Gideon, s. Gedeon.

Gihon, s. Gehon.

Gilberte (oft auch Guibert, Gislebert, Wilbert genannt), von einiger Bedeutung, außer Gilbert de la Porré und dem hl. Gilbert, Stifter der Gilbertiner. I. Gilbert (Guibert), Mönch zu Flavigny, nachher zu Nogent-sous-Coucy Abt, gestorben um 1124. Seine Werke sammt dem von ihm selbst beschriebenen Leben hat, nachdem sie schon 1451 zu Paris in Folio erschienen waren, L. Dachery 1651 zu Paris herausgegeben. Darunter sind am bekanntesten die „Gesta Dei per Francos seu historia Hierosolymitana" in neun Büchern, worin die Geschichte des ersten Kreuzzuges bis zum J. 1110 enthalten ist. In seiner Anweisung zur Predigt fordert er vom Prediger zunächst ein reines Gewissen, dann Feuer und Kraft der Beredtsamkeit, verbunden mit Popularität des Ausdruckes. In seinem Werke „de pignoribus et reliquiis Sanctorum" bekämpft er die Mißbräuche mit dem Reliquienwesen. S. Oudini comment. de script. eccl. T. II. p. 1018 ad annum 1020. II. Gilbert, Crispinus zugenannt, Abt zu Westmünster, Schüler des hl. Anselm, † 1117. Seinen Dialog zwischen einem Juden und Christen hat Gerberon in den Werken Anselms, und seine Biographie des hl. Abtes Herluin von Bec, L. Dachery zu den Werken Lanfranks herausgegeben. S. Oudin l. cit. p. 928. III. Gilbert, ein Engländer von Geburt, wegen seiner Gelehrsamkeit universalis betitelt, Bischof von London, belobt von dem hl. Bernhard, † 1134. Ueber seine Glossen und Commentare zur hl. Schrift s. bei Oudin l. c. p. 1014 &c. IV. Gilbert de Oilandia, Abbas Swinshetensis, ein Cistercienser in England, schrieb in der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts einige Werke, welche Mabillion in der Edition der Werke des hl. Bernhard veröffentlicht hat. V. Gilbert der Große oder Theologe, ein Engländer und Cistercienser-General, † um 1166, nach Andern erst um 1280? VI. Gilbert, Abt zu Gemblours, gestorben 1208, nachdem er die Abtei niedergelegt. Er hat mehrere Briefe, das Leben des hl. Martin von Tours in Versen, das Leben der hl. Hildegardis und de combustione monasterii Gemblacensis geschrieben, welches letztere in Lambecii bibl. Vindob. T. 2 steht. VII. Gilbert von Dornick, sehr gelehrter Franziskaner in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts und Lehrer der Theologie zu Paris; über dessen Werke s. Oudini comment. de script. eccl. parte III., pag. 499. [Schrödl.]

Gilbert von Porré (Porretanus), Bischof von Poitiers vom Jahre 1142—1154, ein Zeitgenosse und Geistesverwandter des Abälard (s. d. A.), ist bekannt in der Geschichte der Häresien jener Zeit durch Irrthümer in Betreff des göttlichen Wesens und der Trinität, in welche er durch Anwendung der Aristotelischen Philosophie auf die Theologie verfallen ist. Daher hat Walther, Prior von St. Victor, der die Anwendung jener Philosophie auf die Theologie bekämpfte, ihn, den Abälard, Peter von Poitiers und Peter Lombardus die vier Labyrinthe von Frankreich genannt. Gilbert hatte an mehreren Gelehrtenschulen, zu Poitiers, Chartres, Laon und anderwärts seine Studien gemacht, dann zu Paris und zu Poitiers mit Beifall gelehrt und hatte sich besonders einen Namen gemacht durch den hohen Ernst, den er seinen Zuhörern einzuflößen wußte. Auch noch nach seiner Erhebung auf den bischöflichen Stuhl von Poitiers setzte er seine Lehrvorträge an der Schule daselbst fort. Er schrieb einen Commentar zu des Boëthius Schrift de trinitate, und hier verfiel er in jenen, den meisten Gelehrten seiner Zeit gemeinsamen Fehler, daß er Gott als einen Naturgegenstand behandelnd, in ihm das Object und das Wesen unterschied, so wie Stoff und Form eines gedachten Objectes. Auf dem Wege dieser Unterscheidung vorschreitend, lehrte er: 1) Die Bezeichnungen Gott und Gottheit müsse man unter-

scheiden; die Gottheit nämlich sei die Form Gottes, dasjenige, wodurch Gott Gott sei, sei aber selbst nicht Gott; ebenso wie die Menschheit die Form des Menschen sei, dasjenige, wodurch der Mensch Mensch sei. Magnitudinem, läßt der hl. Bernard ihn sagen, qua magnus est Deus, et item bonitatem, qua bonus; sed et sapientiam, qua sapiens, et justitiam, qua justus, postremo divinitatem, qua Deus est, Deum non esse. Divinitate Deus est, sed divinitas non est Deus. Dieselbe Unterscheidung statuirte nun Gilbert auch bei der Trinität und den einzelnen Personen und lehrte daher: 2) Es sei nicht bloß eine Substanz, welche Gott sei; mit dem Namen Substanz würden nämlich zwei Dinge bezeichnet, das, was ist, und das, wodurch es ist, so wie weiß (album) sowohl Weißheit (albedinem) bezeichne, als die weiße Sache (rem albam). Allerdings sei nun bei der Trinität das, wodurch sie sei, Eins, jene Form nämlich oder die göttliche Natur — die divinitas — gleichsam die matrix der Trinität; das aber, was durch jene Form ist, sei nicht Eins, sondern tria singularia quaedam, drei zählbare Sachen, in drei Einheiten, deren erste der Vater, die zweite der Sohn, die dritte der hl. Geist sei. 3) Die den drei Personen eigenthümlichen Eigenschaften (proprietates) oder Relationen seien nicht die Personen selbst. 4) Nicht die göttliche Natur sei Fleisch geworden. Endlich wurden ihm noch zwei andere Puncte von geringerem Belange vorgeworfen; nämlich er lehre auch: Christus allein erwerbe Verdienst, und nur die Auserwählten seien wahrhaft Getaufte. — Zwei Archidiaconen zu Poitiers, Arnold und Calon, verklagten Gilbert wegen dieser Lehren bei Papst Eugen III., als dieser eben im Begriffe stand, eine Reise nach Frankreich zu machen und sich zu Siena aufhielt. Dieser verschob die Untersuchung bis zu seiner Ankunft, während jene beiden Archidiaconen den hl. Bernard von der Sache in Kenntniß setzten und ihn einluden, in derselben sich zu betheiligen. Auf einer Versammlung zu Auxerre (1147) wurde die Angelegenheit geprüft, dann bald darauf auch zu Paris; indeß dort wie hier wurde hin und her disputirt, ohne zu einem Resultate zu gelangen, indem keine Schrift von Gilbert vorlag, aus welcher Beweise hätten genommen werden können, daß er die obigen Sätze gelehrt habe. Daher vertagte der Papst die Untersuchung auf die große Synode zu Rheims in dem folgenden Jahre, wo dann die betreffenden Schriften Gilberts vorgelegt werden sollten. Inzwischen überschickte dieser dem Papste seinen Commentar zu des Boëthius Schrift de trinitate. Zu Rheims von dem hl. Bernard gedrängt, gestand Gilbert die erste Proposition ein, und nach längerem Disputiren über die andern erklärten die Cardinäle, beide Theile zur Genüge gehört zu haben und schienen nunmehr, ohne Zuziehung der vielen Bischöfe, die Entscheidung selber vornehmen zu wollen. Um diesem zuvorzukommen, zumal mehrere Cardinäle parteiischer Begünstigung des Gilbert verdächtig waren, faßten die Bischöfe unter Mitwirkung des hl. Bernard ein Symbolum ab in vier den Propositionen Gilberts entgegengesetzten Artikeln, welches sie sodann dem Papste überreichen ließen. Dasselbe lautete aber: „Wir glauben, daß die einfache Natur der Gottheit Gott ist und daß in katholischem Sinne nicht geläugnet werden kann, daß Gott die Gottheit und die Gottheit Gott sei. Wenn wir von den drei Personen reden, dem Vater, Sohn und hl. Geiste, so bekennen wir, daß sie selbst der eine Gott, die eine göttliche Substanz seien, und umgekehrt, wenn wir von dem einen Gotte, der einen göttlichen Substanz reden, so bekennen wir, daß der eine Gott und die eine göttliche Substanz die drei Personen seien. Wir glauben, daß allein Gott Vater, Sohn und hl. Geist ewig ist, und daß nicht etwa gewisse Eigenschaften, Relationen und wie sonst sie auch genannt werden mögen, in Gott seien, die nicht von Ewigkeit und nicht Gott seien. Wir glauben, daß die Gottheit selbst, die göttliche Natur oder Substanz Mensch geworden, aber in dem Sohne." Der Papst approbirte durchaus dieses Bekenntniß der Bischöfe, ohne jedoch dasselbe durch ein feierliches Decret zu bestätigen; vielmehr lud er den Gilbert in

eine engere Versammlung, verpflichtete ihn zu einer Retractation seiner Irrthümer und verbot, Gilberts Schrift zu lesen und abzuschreiben, bevor sie durch die römische Kirche emendirt worden sei. Da Gilbert sich diesem Allem fügte, selbst seine Schrift zu emendiren sich erbot (was jedoch vom Papst nicht angenommen wurde), so kehrte er ruhig auf seinen bischöflichen Sitz zurück. — Schließlich bemerke ich, daß Ritter in seiner Geschichte der Philosophie die Lehre Gilberts wesentlich anders gegeben hat, als dieß hier geschehen ist. Nach Ritter nämlich soll Gilbert behauptet haben, die Categorie der Substanz sei auf Gott nicht so anzuwenden, wie auf die creatürlichen Dinge; bei Gott dürfe man dasjenige Moment, was durch die Accidenzen etwas Bestimmtes werde, nicht von diesen Accidenzen (Eigenschaften) scheiden, sondern beide fielen zusammen in Eins. Allein wie aus unserer Darstellung, die den gleichzeitigen Schriftstellern entnommen ist, erhellet, ist dieses die Lehre der Gegner Gilberts und er hat das Gegentheil davon gelehrt. Dieser Irrthum Ritters ist mir nur durch die Annahme erklärlich, daß er Gilberts Lehre nach der emendirten Schrift desselben gegeben hat: und diese Annahme findet ihre volle Berechtigung in dem, was in Betreff der Schrift Gilberts durch Papst Eugen III. verfügt worden ist. S. Bernardi opp. (edit. Mabill.) Tom. I. (serm. 80 in cant. cant.) Tom II. p. 1319—1339. Gallia christ. Tom. II. p. 1175—1178. Ritter, Geschichte der Philosophie VII. S. 437—474. [Marx.]

Gilbert und Gilbertinerorden, s. Guilbert.

Gilboa, Gelboe.

Gildas, Sapiens zugenannt, wird häufig in zwei oder gar drei Gildas zerlegt, indem man zwischen Gildas Albanius und Gildas Badonicus unterscheidet, oder wohl gar zu diesen zweien noch als dritten den Gildas Sapiens hinzufügt, woraus dann nothwendiger Weise eine Menge Verwirrungen entstanden sind. Gildas, mit dem Zunamen Sapiens schon von Beda, Alcuin und andern alten Schriftstellern beehrt, wurde im Jahre der Schlacht bei Bath geboren, welches Beda aus Mißverständniß der Historie des Gildas c. 26 in das Jahr 493 versetzte, während es eigentlich das Jahr 516 ist. Er war ein Schüler des brittischen Abtes Iltut, der hinwieder ein Schüler des hl. Germanus von Auxerre war, besuchte mehrere Schulen in Irland, machte verschiedene Reisen und Pilgerschaften und kehrte dann wieder nach Britannien zurück, wo er in der Einsamkeit mehrere kleine Schriften verfaßte und in einem Alter von 54 Jahren (im Kloster Malmesbury?) starb. Gildas war ein frommer und gelehrter Mann, wie man nicht bloß aus seiner spät geschriebenen vita (s. Mabill. Acta ss. T. 1. pag. 138 und Bolland. ad 29. Januar.), sondern auch aus den Schriften ersehen kann, die von ihm verfaßt worden und auf uns gekommen sind. An der Spitze derselben steht sein „Liber querulus de excidio Britanniæ", auch Historia genannt, verfaßt um 560. Schon Polydor Virgilius hat diese Schrift 1526 zu London herausgegeben, ferner findet sie sich auch in C. Bertrami Britannicarum gentium historiæ antiquæ scriptores tres, Haviæ 1758 aufgenommen, nachdem sie Gale in seinem Werke Scriptores historiæ Britannicae etc. Oxoniæ 1691 sammt einer Epistel edirt hatte, welche gleichfalls dem Gildas zugeschrieben wird, und worin er seinen Jammer über die Verderbtheit seiner Zeit ausschüttet. In diesen Schriften entwirft Gildas ein trauriges Gemälde von den sittlichen und kirchlichen Zuständen seines Vaterlandes. Er klagt über tyrannische, raubsüchtige, ungerechte, meineidige, ehebrecherische Fürsten, wirft dem Clerus Unwissenheit, Simonie, Stolz und Unzucht vor und verschont auch die Lasterhaftigkeit des Volkes nicht. Dennoch ersieht man zugleich aus diesen Schriften Gildas, daß damals in Mitte des Sittenverderbnisses der katholische Glaube bei den Britten unangefochten bestand; es ergibt sich dieß auch daraus, daß der scharfe Bußprediger, lauter katholische Lehren und Uebungen,

als von seinen Landsleuten anerkannt, berührt, so z. B. unterscheidet er genau zwischen Bischöfen, Priestern, Diaconen und andern Kirchendienern, erwähnt der Binde- und Lösegewalt, der Buße als zweiten Brettes-nach dem Schiffbruche, der Ordensgelübde 2c. Gewiß darf Gildas, bemerkt Lappenberg, den ausgezeichnetsten Männern seines Zeitalters beigezählt werden, da es seine Schriften unter allen ähnlichen allein auf die Nachkommen und unsere Tage gebracht hat. Wenn sein Styl auch gar schwulstreich, seine Auffassung an Caricatur grenzt, seine historische Darstellung unbestimmt und ohne Zeitrechnung ist, so ist er uns doch ein sehr lehrreicher Gewährsmann für eine Zeit, deren übrige Reliquien ohne ihn noch viel zweifelhafter und undeutlicher dastehen würden, als es jetzt der Fall ist. Vergl. Döllingers Geschichte der christlichen Kirche Bd. 1. Abth. 2. S. 191—92, Landshut 1835, Lappenbergs Geschichte von England, Th. 1. S. XXXVIII. und 135; Erstes Jahrhundert der Engl. Kirche, Passau 1849, S. 3—5. [Schrödl.]

Gilead, s. Galaad.

Gilgal, s. Galgal.

Giraldus von Cambrien, Archidiacon von Brechene, gewählter Bischof von Menevia, fruchtbarer und ausgezeichneter Schriftsteller, geboren 1146 bei Pembroch in Cambrien aus sehr vornehmem Geschlechte, machte mit großem Erfolge seine Studien zu Paris, wo er unter andern Lehrern den Petrus Comestor hörte, kehrte 1172 sehr kenntnißreich nach Hause, wurde um 1175 vom Erzbischof Richard von Canterbury als erzbischöflicher Legat für Wales aufgestellt und erhielt bald darauf das Archidiaconat Brechene. Noch zählte er nicht 30 volle Jahre, und schon wurde er 1176 von den Canonikern der Kirche Menevia zum Bischof gewählt aber von König Heinrich II. nicht angenommen. Er verfügte sich nun abermals zur Vervollkommnung seiner Studien und getrieben von unersättlicher Wißbegierde nach Paris und betrieb jetzt, außer den schönen Wissenschaften und der Theologie, die Studien des weltlichen und geistlichen Rechtes. Bald feierte man ihn, wie er selbst in der interessanten Schrift „de rebus a se gestis" — einer fortlaufenden starken Apologie seiner Thaten — mit großer Selbstgefälligkeit erzählt, als den größten Rechtsgelehrten in Paris, staunte über seine rechtsgelehrten mit hinreißender Rhetorik ausgeschmückten und vorgetragenen Disputationen und trug ihm die Professur der Decretalen an, die er jedoch abwies. Erst nach vier Jahren, 1180, kehrte er wieder in seine Heimath zurück und erhielt von Bischof Peter von Menevia, der mit seinem Domcapitel zerfallen war, die Administration des Bisthums; da jedoch Girald sah, daß der Bischof sein Capitel fortwährend uncanonisch und ungerecht behandle, legte er die Administration nieder und stellte sich auf die Seite des Capitels gegen den Bischof; dennoch war er es, der eine Aussöhnung zwischen dem Bischof und Capitel bewirkte. Im Jahr 1184 brachte es König Heinrich II. dahin, daß Girald, ganz im Widerspruch mit seiner Abneigung gegen die Curialisten und Zuneigung zu den Studien in seine Hofgeistlichkeit eintrat. In dieser Eigenschaft leistete er dem Könige gute und treue Dienste und wurde bei der Expedition nach Irland Heinrichs Sohne Johann als Leiter und Rath beigegeben, mußte aber leider die Erfahrung machen, daß seinen Einsichten und Rathschlägen keine Folge gegeben wurde, und nahm deßhalb auch die ihm angetragenen irischen Bisthümer nicht an. Im Jahr 1188 begleitete er den Erzbischof Balduin von Canterbury auf seiner Rundreise durch Wales, welche den Zweck hatte, Kreuzfahrer zu sammeln, und bewog durch seine feurigen Predigten eine Menge Waliser, das Kreuz zu nehmen; Girald selbst nahm es auch, ließ sich jedoch nach Heinrichs II. Tod durch den päpstlichen Legaten von der übernommenen Verpflichtung dispensiren. Nach Heinrichs Tod stellte König Richard I. unsern Girald zum Legaten über Wales auf und gesellte ihn kurz nachher dem Reichskanzler Wilhelm Longchamp bei. Merkwürdig ist, daß

Girald unter allen diesen vom Hofe ihm übertragenen und den Studien nicht förderlichen Geschäften bei nächtlicher Lampe und Stille die Feder zur Hand nahm und nicht unbedeutende Bücher schrieb. Longchamps Sturz gab ihn 1192 wieder ganz der Wissenschaft zurück. Er brachte jetzt zu Lincoln sieben Jahre ausschließlich mit Studien zu. Aus dieser ihm sehr süßen Zurückgezogenheit riß ihn 1198 das Capitel zu Menevia, welches ihn bei Richard und dem Erzbischof von Canterbury zum Bischof von Menevia vorschlug, ohne jedoch durchdringen zu können, und ihn im folgenden Jahre mit Erlaubniß des Königs Johann ohne Land wirklich zum Bischofe wählte. Da Johann ohne Land später seine gegebene Einwilligung zur Wahl Giralds wieder zurückzog, und ein anderer gewählt wurde, und andrerseits Girald in seinem und des Capitels und der Kirche von Menevia Interesse nach Rom zu Papst Innocenz III. reiste, um von ihm die bischöfliche Consecration und die Wiederaufweckung der Metropolitanwürde für Menevia zu erhalten, entspann sich zwischen ihm und dem Erzbischof und Primas von Canterbury ein mehrjähriger Rechtsstreit vor der päpstlichen Curie, welcher einem Theile nach damit endete, daß Innocenz 1203 eine neue Wahl für Menevia vorschrieb. Demzufolge fand noch im nämlichen Jahre eine neue Wahl Statt in der Person Gaufreds, und Girald stand nun auch von der Verfolgung des andern Theils des Processes, die Metropolitanwürde der Kirche von Menevia betreffend, ab und resignirte das Archidiaconat. Wann er starb, weiß man nicht genau; aber, obgleich schon im hohen Alter, benützte er die ihm zuletzt wieder gewordene Muße bis an sein Ende rastlos zu literarischen Arbeiten. Ohne Zweifel war Girald ein mit großen Geistesgaben und mit außerordentlich vielen Kenntnissen geschmückter Mann, gelehrt wie Wenige, ein trefflicher Redner, ein interessanter Erzähler, ein genauer Beobachter, ein Schriftsteller mit einem leichten und fließenden Styl, dessen zahlreiche Schriften über die brittischen Zustände seiner Zeit große Einsicht gewähren. Schade, daß überall seine arge Eitelkeit hervorsticht und Ruhe und Gelassenheit nicht in seinem Charakter lagen. Man wirft ihm auch Aberglauben vor, weil er viel von Gesichten und Träumen erzählt und mit großem Fleiße Alles sammelte und in seine Werke aufnahm, was er von den Weissagungen Merlins auffinden konnte, allein es möchte ihm für Letzteres eher Dank als Tadel gebühren. Er verfaßte folgende Werke: 1) Topographia Hiberniæ und 2) Expugnatio Hiberniæ, zwei sehr interessante, die damaligen kirchlichen Zustände Irlands beleuchtende Schriften. 3) Itinerarium Cambriæ, 4) Descriptio Cambriæ und 5) Descriptio und Mappa Walliæ. 6) Libri III. de rebus a se gestis, sehr angenehm zu lesen, und verschiedene Briefe. 7) Leben und Legenden des hl. Galfried, Erzbischofs von York, des hl. Remigius von Lincoln, des hl. Erzbischofs David von Menevia, des hl. Königs Aethelbert von Essex. 8) De principis instructione distinctiones tres, ein sehr weitläufiges und des Druckes würdiges Werk. 9) Gemma Ecclesiastica, worin über die Sacramenta magis necessaria und über die honestas und continentia clericorum, überhaupt über die gesammte Theologie und Kirchendisciplin weitläufig abgehandelt ist; leider ist es auch noch nicht gedruckt; Papst Innocenz, dem es Girald, wie er erzählt, überreichte, fand großen Gefallen daran und lieh es den Cardinälen zur Lectüre. 10) De jure et statu Menevensis Ecclesiæ distinctiones seu dialogi septem. 11) Symbolum Electorum. 12) Speculum Ecclesiæ sive de monasticis ordinibus et ecclesiasticis religionibus — ein Buch, worin Girald, ein Gegner nicht zwar der Orden, sondern der Mönche seiner Zeit, dieselben schonungslos und leidenschaftlich kritisirt. Siehe Wharton, Anglia sacra, T. II., besonders in praefat. No. 19 und Pag. 374, 457 etc. Oudini comment. de Script. eccl. T. 2. pag. 1631 etc. — [Schrödl.]

Gislemar war um die nämliche Zeit, wie der hl. Ansgar (s. d. A.) Mönch in Corvey (s. d. A.) an der Weser, und wurde seit dem Jahre 831 Ansgar's Gehilfe bei der Bekehrung Scandinaviens. Im genannten Jahre nämlich rief

Kaiser Ludwig der Fromme den hl. Ansgar aus Dänemark zu sich nach Aachen und gab ihm hier den Auftrag, von jetzt an die Christianisirung Schwedens zu versuchen. Ansgar gehorchte dem Befehle, nahm noch seine Freunde Witmar und Gislemar zu sich und reiste mit ihnen zuerst wieder nach Dänemark. Hier ließ er den Gislemar bei dem bereits christlich gewordenen Könige Harald zurück, damit er von nun die Mission in Dänemark leite, während Ansgar selber in Schweden abwesend wäre. So viel erzählen uns die Alten, Rimbert, das Chronicon Corbejense und Adam von Bremen über Gislemar, welchen Rimbert insbesondere als einen Mann schildert, „durch Glauben und gute Werke bewährt und im Eifer für Gott glühend." Vergl. Klippel, Lebensbeschreibung des Erzbischofs Ansgar 1844. S. 41. [H.]

Glareanus, mit seinem eigentlichen Namen Heinrich Loriti, geboren 1488 zu Mollis im Canton Glarus, ein ausgezeichneter Philolog, gekrönter Dichter, in der Philosophie, Geschichte, Geographie und Theologie sehr bewandert, gehörte zu jenen Männern des 16. Jahrhunderts, welche anfangs mit der lebhaftesten Begeisterung den Reformatoren und ihrem Unternehmen huldigten, später aber, als sie den Charakter der Reformatoren und die Früchte des „reinen" Gotteswortes kennen gelernt, um so fester sich wieder an die alte Kirche anschlossen. Schon geraume Zeit vor dem Beginne der Reformation ein Freund Zwingli's, Reuchlins, Erasmus und Oswald Myconius' und als Humanist der scholastischen Philosophie sehr abgeneigt, begrüßte er den Ausbruch der Religionsbewegung als das, als was sie sich ankündigte — als eine Läuterung der Kirche von Unordnungen und Mißbräuchen ohne Beeinträchtigung ihres gottgegebenen wesentlichen Inhaltes. So schrieb er 1521 von Paris aus an Zwingli: „Luther ist groß; unsere Schwätzer (die Theologen der Sorbonne) haben gethan, was ihrer würdig ist, damit auch unsere Zeit ihre Pharisäer habe." Im Jahr 1522 siedelte Glareanus von Paris wieder nach Basel über, und sammelte sich durch die Uebernahme der Leitung eines Pensionates um die sittliche und gelehrte Bildung der Studirenden ein großes Verdienst. Noch stand er aber immer mit den angesehensten neuen Evangelisten in Verbindung; doch hatte er schon so viel Einsicht in das Getriebe der eifrigsten Anhänger Luthers gewonnen, daß er den 11. August 1522 an Myconius schrieb: „Es ist kaum zu sagen, wie sehr Luthers eifrigste Anhänger dessen Sache schaden. Sie gehen so ungeschickt, so ganz ohne Ueberlegung zu Werk, daß ich wahrlich dafür halte, wie sein Beginnen vom Geiste Gottes, so gehe das ihrige vom Geiste des Bösen aus." Im Jahr 1524 schrieb er an denselben: „Das ist meine Ueberzeugung, daß gegenwärtig sowohl den Wissenschaften als dem Evangelium von Niemanden mehr Hinderniß in den Weg gelegt wird, als gerade von Jenen, welche sich den Anschein geben möchten, als hätten sie beides verschlungen." Als nun aber 1529 zu Basel der Protestantismus gewaltsam unter förmlichem Aufruhr, Aufführung von Kanonen und einem rasenden Bildersturm eingeführt wurde, fielen ihm die Schuppen vollends von den Augen und zog er nach Freiburg, wo er die Professur der Poesie erhielt. Die spätern, ebenso trostlosen Erfahrungen knüpften ihn täglich inniger an die alte Kirche an und erfüllten ihn mit Abscheu gegen die Neugläubigen, denen er zu sagen pflegte, das Wort Gottes haben sie im Munde, den Satan im Herzen. Dabei verursachte ihm der große Mangel an würdigen Priestern den größten Kummer und das traurige Schauspiel so vieler Geistlichen, die mehr zur Venus als zu Christus hinneigten, ließ ihn öfter ganz verzagen. Er starb zu Freiburg 1563 in einem Alter von 75 Jahren. Glareanus war ein Mann, der mit seiner Bildung und Gelehrsamkeit strenge Sittenreinheit verband. Dabei hatte er ein heiteres und zum Scherz aufgelegtes Naturell. Da man ihm zu Basel, weil er nicht promovirter Doctor war, den Sitz unter den Doctoren nicht einräumen wollte, kam er zu einer Doctor-Promotion auf einem Esel ins Auditorium geritten und erklärte, er werde

sich zukünftig stets dieses Sitzes bedienen, indem er sonst nicht wüßte, wo er seinen Sitz nehmen sollte. Einst wollten ihn einige Italiener sehen; er bestellte sie auf den andern Tag, setzte seinen Dichter-Lorbeer auf, hing die goldene Kette um, setzte sich ganz ernsthaft ohne ein Wort zu reden mitten in's Zimmer und öffnete erst dann den Mund, als sich die Besucher über diese Unhöflichkeit beklagten, die er scherzend damit entschuldigte, daß sie ihn ja nur zu sehen begehrt hätten. Bei vorkommenden Gelegenheiten konnte er auch bitter-ironisch sein. So war er einst in Zürich bei einem Gastmahle eingeladen, bei welchem der Wein in Meßkelchen aufgestellt war und ein anwesender Prediger ihn erinnern zu müssen glaubte, daß er Professor der Philosophie, nicht aber der Theologie sei und nichts Kirchliches lese, worauf Glareanus erwiderte: „Ego sum poëta, et non lego sacra, quemadmodum vos legitis sacra. Ergo vos estis sacrilegi." S. Schreibers biogr. Mittheilung über Glareanus, Freiburg 1837; Döllingers Reformation, ihre Entwicklung &c. B. 1. S. 182; Jöchers Lexicon. — [Schrödl.]

Glassius, Salomon, angesehener lutherischer Theolog, geboren zu Sondershausen 1593, an der Universität Jena und Wittenberg gebildet, von 1617—1625 Lehrer der hebräischen und griechischen Sprache an der Universität Jena, nachher Superintendent zu Sondershausen, 1638—1640 Professor der Theologie zu Jena, seit 1640 bis zu seinem Tod 1656 Generalsuperintendent zu Gotha, hat sich unter den Lutheranern sowohl als Schriftausleger, wie auch als Verfasser mehrerer Schriften zur Beförderung des practischen Christenthums hervorgethan und hierin sich den Johann Gerhard (s. d. A.), bei welchem er über fünf Jahre zu Tisch gegangen, zum Muster genommen. Seine „Philologia sacra" nennt Mosheim ein unsterbliches Werk (s. Mosheims Kirchengesch. Heilbronn 1780, Bd. 4. S. 323, 351); eine neue Ausgabe derselben veranstaltete Prof. Dathe, Leipzig 1776. In den sogenannten syncretistischen Streitigkeiten, veranlaßt durch Georg Calixtus (s. d. A.), Professor der Theologie zu Helmstädt, versuchte Glassius an der Spitze der Jenaer Professoren, jedoch mit wenig Dank und Erfolg, eine Ausgleichung zu vermitteln, und verfaßte zu diesem Behufe ein teutsches Bedenken, das erst nach seinem Tode 1662 herauskam und 1732 wieder aufgelegt wurde. Obgleich er mit den Weigelianern und Stiefelianern verschiedene Controversen hatte, fehlte es ihm doch nicht an Gegnern, welche ihn des Weigelianismus beschuldigten. Bei dem Weimarischen Bibelwerke war er Director und Glossator. Ein Catalog seiner vielen Schriften findet sich in Jöchers Gelehrtenlexicon. — [Schrödl.]

Glaube. (Glauben, Wissen, Schauen.) Im gemeinen Sprachgebrauch wird „Glauben" oft genommen im Sinne von Meinen, Fürwahrhalten aus unzureichenden Gründen, oft aber auch als Ueberzeugung, als völlig gegründete Erkenntniß dessen, was ist. In dieser letzteren höheren Bedeutung wird es von den Christen verstanden. Ihr Glaube ist eine Erkenntniß, deren Sicherheit Alles übertrifft, da sie auf die größten und umfassendsten Thatsachen, ja auf alle Erscheinungen des menschlichen Lebens sich gründet. Die ganze sichtbare Welt in ihrer Größe und Schönheit, die gesammte innere Erfahrung der Menschheit, die Geschichte endlich als ein theilweises Weltgericht läßt sie den allmächtigen Schöpfer, den Ewigen, den Vater erkennen. Wer dürfte bei einer solchen unermeßlichen und allumfassenden Grundlage von einem Fürwahrhalten aus unzureichenden Gründen reden? Welche Reihe von Thatsachen dann, welche Massen von Gründen, welche Heere von Zeugnissen begründen die Ueberzeugung, daß Jesus von Nazareth ist der Gesandte Gottes, ja der Ewige selbst. Da sind die Prophetien, welche in die Urzeiten Menschengedenkens vor ihm zurückgehen und die Jahrhunderte nach ihm bis zum Abschlusse der Geschichte umfassen. Sie erstrecken sich nicht etwa bloß auf Einzelheiten aus den ungewöhnlichen Lebensereignissen, die

in den Evangelien berichtet sind, sondern sie enthalten neben allen Hauptzügen im Leben des Einzigen die größten Thatsachen der Historie, Völker- und Länder-geschicke außerordentlicher Art. Ein nicht unbeträchtlicher Theil derselben geht vor unsern Augen in Erfüllung. Dadurch vereinigt die Ueberzeugung der Christen alle Sicherheit der Autopsie mit dem Ansehen vielfacher ächter geschichtlicher Zeugenschaft. An die Orakel der Propheten schließen sich einige prophetische Sätze von ihm selbst an, göttlich einfach in ihrer Fassung, göttlich groß in der Erfüllung. Vorzüglich geziemende Beglaubigungen für einen Gesandten des Schöpfers sind allmächtige Einwirkungen auf die Natur. Was jene vier Berichte dieser Art von Jesu erzählen, läßt sich nicht durch Voraussetzungen, entnommen von in Frage stehenden Begriffen wechselnder philosophischer Systeme in Abrede stellen; geschichtlich aber stehen jene Berichte fest in jeder Weise. Aber die Thatsachen liegen nicht vereinzelt vor; im Bereiche derer, welche auf den Kommenden hofften und bei denen, welche mit dem Gekommenen in Lebensverbindung standen, haben sich dergleichen in unzähliger Weise wiederholt; kein Jahrtausend vor ihm, kein Jahrhundert nach ihm ist ohne „Wunder", die von unbefangener Prüfung so wenig in Abrede gestellt werden können, als die Thatsachen der Geschichte im Allgemeinen, welche mit ihnen im unzertrennlichen Zusammenhange der Wechselwirkung und der Bezeugung stehen. Doch der Glaube der Christen hat noch eine Grundlage, welche an Innigkeit und Umfang die anderen noch übertrifft. Es ist die Bewährung der Kraft und der Wahrheit im Innern eines jeden Menschen, welcher die Lehren und die Anordnungen des Himmlischen befolgt. Das Zusammentreffen dieser größten und unermeßlichen Beglaubigungen auf die eine Persönlichkeit muß eine an Festigkeit und Begründung Alles übertreffende Ueberzeugung hervorbringen. Zugleich bestätigt diese Erkenntniß des Sohnes jene des Vaters. Beide, auf eigenem Fundamente ruhend, verbinden sich wie im unerschütterlichen Bogenbau zu vollendeter Sicherheit. Daneben aber breitet sich eine neue Grundlage weit und tief und hoch aus für eine ebenso eminente Ueberzeugung, für den Glauben an den heiligen Geist, der sich in der einen, heiligen, allgemeinen und apostolischen Kirche kund gibt. Man wird leicht darin eine aus unendlichen Thatsachen complicirte Ueberzeugung erkennen, wenn man die Einheit der Lehre in so vielen, so erhabenen, so schwierigen Gegenständen durch zwei Jahrtausende bedenkt, oder die menschliche Vervollkommnung in der mannigfaltigsten Gestalt, in verschiedener Durchführung, die Wirkungen auf die Menschheit, jene durch die Jahrhunderte fortschreitende Macht, welche zuerst die antike Welt überwand, dann neue Völker heranzog, die nun weltbeherrschend auf die ganze Erde das Reich Gottes auszudehnen beginnen; und dieß alles in ununterbrochenem inneren und äußeren Zusammenhang mit jenen zwölf Sendboten, in welchen der hl. Geist zuerst sein sichtbares Walten begonnen hat. Von jener erhabenen Persönlichkeit geht so auch diese gesammte Masse von Thatsachen aus, und auf ihn weisen sie zurück. Diese dritte Ueberzeugung mit der ungemessenen Begründung eint sich zu den beiden ersten; sie bilden den dreieinen Glauben der Christen, wahrhaftig kein blindes Hinnehmen und kein Fürwahrhalten aus unzureichenden Gründen! Wenn nun die Christen kraft dieser Ueberzeugung für wahr halten, was Gott der Vater durch den Sohn im heiligen Geiste kund gegeben, so ist dieß Fürwahrhalten allerdings ein unmittelbares, indem es nicht erst nach der innern Wahrheit des Gesagten fragt. Was man als göttliche Kundgebung erkannt hat, muß man mit vernünftiger Nothwendigkeit unbedingt als ewige Wahrheit anerkennen. Aber auch dieses „Glauben", dieser Act der Annahme der göttlichen Offenbarung ist kein nur unzureichend begründetes Meinen, kein Annehmen mit geschlossenen Augen; es hat ja keine geringere Grundlage als die Ueberzeugung von der Göttlichkeit der Lehren, jene Ueberzeugung mit ihrer ganzen unermeßlichen Fundamentirung. Selbst dafür, daß etwas in der That göttliche Kundgebung ist und als solche durch

alle Jahrhunderte rein überliefert wurde, haben die Christen neben der geschichtlichen Bezeugung jeder Art eine göttliche Bürgschaft durch den heiligen Geist, der in der einen, heiligen, allgemeinen, apostolischen Kirche waltet. — In dieser Darlegung wurde schon auf eine Erkenntniß anderer Art hingewiesen, nämlich die Dinge selbst in ihrem Grunde zu erkennen, die Philosophie, die Speculation, die Weltweisheit. Man hat dieß Erkennen als „Wissen" im besondern Sinne dem Glauben gegenüber zu stellen sich angewöhnt. Wissen im Allgemeinen kann dem Glauben nicht entgegengesetzt werden; denn das Glauben ist auch ein Wissen; man kann nicht glauben, wovon man nicht weiß; und ohne Gründe für etwas zu wissen, kann man nicht überzeugt sein. Auf der andern Seite wird das Wissen überhaupt oft genug ein Glauben im gewöhnlichen Sinne sein. Das philosophische „Wissen" aber bildet mit Recht einen Gegensatz zu dem christlichen „Glauben" als der Erkenntniß aus unmittelbarer geschichtlicher Kundgebung des Ewigen, weil es in der That eine Erkenntniß durchaus anderer Art, wenn auch nicht durchaus anderen Inhaltes ist. In der alten Welt herrschte dieser „Glaube" auch bei den Hebräern, den Griechen war die Philosophie gegeben; nicht als ob jene auserwählte Nation ohne Forschung nach Wahrheit in den Dingen selbst und die Griechen ganz ohne überlieferte göttliche Kunde gewesen wären, aber bei dem letzteren Volke trat solche Kunde vor der Philosophie zurück, dort trat die Forschung vor der Größe und Fülle der Offenbarung zurück. Als die Offenbarung durch den Ewigen in Person vollendet war, mußte der Glaube bei dessen Schülern volle Entschiedenheit, hohe Fülle und große Selbstständigkeit haben. Aber die gesteigerte Weckung der Geister hatte zur unausbleiblichen Folge eine Vermehrung des Durstes nach Forschung und Einsicht; die geheimnißvolle Tiefe des Geglaubten steigerte den edlen Drang. Es machte sich nur die große Frage geltend, welche Stelle das Wissen zum Glauben einzunehmen habe. Daß sie am Ende zusammenstimmen müßten, darüber war kein Zweifel; aber das war schwer zu entscheiden, sollte das Wissen vor dem Glauben hergehen und ihn begründen, oder sollte der Glaube dem Wissen Voraussetzung sein. Es war unter den Hellenen zu häufig der Fall, daß die Liebe zur Weisheit der guten Kunde entgegenführte, als daß man nicht hätte geneigt sein sollen, das Wissen für den Weg zum Glauben zu halten. Und doch waren die neuen Lehren so erhaben, so umfassend, so bestimmt gegenüber den mühsam errungenen, dürftigen und sich widersprechenden Ergebnissen der Weltweisheit, daß der Glaube vielmehr Stoff und Anregung zu den tiefsten, bisher kaum geahnten Aufgaben menschlichen Denkens bot. Daraus ging jener Ausspruch des größten christlichen Denkers (Augustin) in der antiken Zeit hervor: „Ich glaube, damit ich zur Einsicht gelange" (credo, ut intelligam). Anknüpfend also an die hehren Aufschlüsse über den Schöpfer und die Schöpfung, über den Gottmenschen und seine That suchten die speculativen Geister einzudringen in die Erkenntniß der Dinge. Sie brachten das Einzelne in Verbindung; sie setzten das Gegebene auseinander; so begriffen sie an der Hand des Glaubens Gott und die Welt. Was Augustin wie ein Thema in der alten Welt hingestellt hatte, nahm in der mittleren Zeit der erste speculative Kirchenlehrer (Anselm) wieder auf. „Ich verlange, schrieb Anselm, einiges einzusehen von deinen Wahrheiten, o Herr, die mein Herz glaubt und liebt. Ich suche nicht einzusehen, damit ich glaube, sondern ich glaube, damit ich einsehe (damit ich „wisse" ut intelligam) [intus legere]. Denn auch das glaube ich, daß ich nicht zur Einsicht komme, wenn ich nicht vorher glaube." Der Glaube ist also mit aller Bestimmtheit als Voraussetzung für die Philosophie bezeichnet hier am Beginne der Scholastik. Das ist so geblieben in der Schule der mittleren Zeit. Thatsachen und Lehren des Christenthums waren nicht nur Gegenstand, sondern auch Ausgangspunct für das Denken; sie wurden dem speculativen Processe zu Grunde gelegt und in demselben als schon bewiesene Wahrheiten aufgenommen. Es fehlte freilich auch nicht an Augenblicken, in welchen die Selbstständigkeit der

Philosophie erkannt, ja ausgesprochen ward. Hat doch Anselm schon die Speculation als „Einsicht aus der Vernunft allein" gefaßt, und bei Thomas von Aquin wird der „Philosoph" neben der heiligen Schrift mit eigenem Ansehen als Zeuge aufgerufen. Aber durchgeführt finden wir die Autonomie der Wissenschaft nirgends; wo es versucht wurde, fand sich bald bei der damaligen Unreife menschlichen Denkens Widerspruch mit den göttlichen Lehren; die Versuche wurden zurückgewiesen, und selbst von Staatswegen und mit Gewalt verpönt und unterdrückt. Da war die Philosophie die Magd, die Pedisequa der Theologie. — Es macht mit den Charakter der neuen Zeit aus, daß die Philosophie ihre Selbstständigkeit und Freiheit erlangt hat. Aber es geschah nicht, ohne daß dieselbe hinwieder als alleinherrschend geltend gemacht werden wollte. Dieß ward möglich durch den Protestantismus. Dadurch, daß die Bibel allein Quelle und Richtschnur der Offenbarung sein sollte, wurde der Glaube an den Gesalbten und seine Lehren der geschichtlichen Selbstständigkeit beraubt. Die apostolischen Schriften waren herausgerissen aus dem lebendigen Zusammenhange mit der Gemeinschaft der Gläubigen und deren Zeugnissen von ihrem ursprünglichen göttlichen Sinne; sie wurden der menschlichen Deutung anheimgegeben. Wo der Sinn nicht klar war, oder nicht klar schien, wurde nicht mehr nach der geschichtlichen Bestimmtheit und nach den Bürgschaften eines mit hohen Verheißungen begabten Lehramtes gefragt, sondern man legte nach eigenem Gutdünken aus. So war am Ende das menschliche Denken die höchste, auch über den Inhalt der Bibel entscheidende Macht. Was hinderte, nachdem einmal dieser Standpunct eingenommen war, jene Schriften selbst einer weitern Prüfung zu unterwerfen, ihr höheres Ansehen, ja ihre Aechtheit vorzüglich wegen des „unbegreiflichen" Inhaltes in Abrede zu stellen? So ward menschliches Denken, die wissenschaftliche Weltanschauung Grundlage und Richtschnur aller Erkenntniß, auch Grundlage und Richtschnur in Auffassung und Beurtheilung des „Wortes Gottes," mochte man es als solches gelten lassen oder nicht. Die Philosophie ging bei solcher Behandlung nicht nur durchweg dem Glauben voran, sondern dieser gerieth überhaupt in völlige Abhängigkeit von jener. Die Theologie war nun die Magd der Philosophie. Man kommt hier nur durch das Wissen zum Glauben, wenn man dazu kommt. Denn, ehe du umblickst, kann er als unnütz oder nichtig erscheinen. Wozu noch glauben, wenn man vorher schon weiß? Und was ist der Glaube, den die Philosophie formt und meistert? Ausfluß der Weltweisheit, wäre er eben selbst nichts anders als Weltweisheit. Ueberdieß ist eine solche Stellung des christlichen Glaubens zum menschlichen Wissen der Geschichte und der Würde des ersteren zuwider. Die Ueberzeugung der Christen beruht, wie wir im Anfange andeuteten, nicht auf den Ergebnissen philosophischer Erkenntnisse, sondern ganz auf unermeßlichen Thatsachen des Lebens und der Geschichte; und für die an den Gesalbten Glaubenden ist sehr natürlich sein Wort im vollen und einzigen Sinne über alle weitere Prüfung erhaben. Auf der andern Seite verliert die Wissenschaft ohne unbedingte Selbstständigkeit ihren Werth sowohl für sich als für die Glaubensüberzeugung. Wie kann ein Wissen den Glauben bestätigen, welches den Glauben zur Voraussetzung hat, also das als Wahrheit schon annimmt, was als solche sich von Neuem erweisen soll. Es versteht sich, daß als Wahrheit erscheinen muß, was man von vorne an als Wahrheit einführt. Eine Wissenschaft, die von Voraussetzungen ausgeht, ist ein Widerspruch in sich selbst, also etwas sich selbst Aufhebendes, da sie zur Gewißheit kommen will, und doch die Ungewißheit nicht mehr los werden kann, welche sie als Voraussetzung in sich aufgenommen hat. Sind aber beide, Glaube und Wissenschaft, in voller Freiheit gefaßt, dann geben sie, wenn sie zusammenstimmen, ein untrügliches Doppelzeugniß, welches die innigste und höchste Ueberzeugung voll Sicherheit und Gewißheit hervorbringt. Die Selbstständigkeit beider, des christlichen Glaubens und der Welt-

weisheit, bewährt sich in voller Tiefe gefaßt dadurch, daß beide, jedes für sich allein, einen abgeschlossenen und vollständigen Erkenntnißact bilden, weil sie beide selbst wieder als Glauben und Wissen im tiefsten Sinne sich vollziehen. Was ist „Glauben" im höchsten Sinne? Das Erfassen dessen, was hinter der Erscheinung ist oder was der Erfahrung zu Grunde liegt (substat). Der Christ erkennt und glaubt, daß Gott ist, indem er in der Welt dessen unsichtbare Herrlichkeit und Gottheit sieht; die Jünger glauben und haben erkannt, daß Jesus, der Mann von außerordentlichen Thaten und Lehren, der von Alters her Angekündigte, der Gesandte des Allmächtigen, der Ewige selbst ist. Erkennen sie hiemit nicht das, was hinter der Erscheinung ist, das Thätige aus der That, das Unsichtbare aus dem Sichtbaren? Und so bestimmt der Gelehrteste unter den Sendboten des Gesalbten den Glauben: „er ist Ueberzeugung von thatsächlichen Dingen, welche nicht in die Sinne fallen" (*πραγματων ἐλεγχος ου βλεπομενων*. Hebr. 11,1.). Indem die Gläubigen dann von dieser Grundlage aus, von dieser Ueberzeugung aus zu einer Menge von Erkenntnissen gelangen, und von diesen Erkenntnissen wieder zu andern über die Erscheinungen des Alls, besitzen sie eine reiche Wissenschaft. Denn was ist „Wissen" in strengster Bedeutung? Das Erfassen der Erscheinung aus dem Grunde. Was ich in seinem Grunde, in seiner Ursache, in seinem Urheber, in seinem Ausgange erkenne, das weiß ich; das ist „Wissen" im eigentlichsten Sinn. Hier muß man sich aber nicht verwirren lassen durch das Zweideutige der Sprache. „Grund" hat eine doppelte Bedeutung. Man spricht von „Grund" in Bezug auf die Erkenntniß, und von „Grund" in Bezug auf die Sache selbst; die Schule nennt jenen den formellen, diesen den Realgrund. Bei dem Erkenntnißact des Glaubens, welcher den Grund unter der Erscheinnug zum Gegenstande hat, ist die Erscheinung Erkenntniß-Grund — des sachlichen Grundes. Im Erkenntnißact des Wissens, durch den die Erscheinung aus ihrem Grunde verstanden wird, ist der sachliche Grund zugleich der Erkenntnißgrund. Erlauben Sie ein Beispiel aus dem Gebiete des Glaubens anzuführen. Die weltgeschichtliche Erscheinung der Erfüllung der Prophetien ist eine der großen Grundlagen unserer Erkenntniß, daß der Urheber und der Gegenstand jener herrlichen Ankündigungen der Geschicke von Jahrtausenden und von Millionen Menschen der Ewige und Allmächtige selbst ist. Derselbe ist aber als der Urheber, als Realgrund zugleich der Erkenntnißgrund, durch welchen wir zur tiefern Einsicht in jene Probleme der Menschengeschichte gelangen. In ihm begreifen wir sie. Jene erste Erkenntnißthat ist Glauben, diese zweite ist Wissen. Wie auf diese Weise der christliche Glaube zugleich Glauben und Wissen ist, so besteht auch die philosophische Wissenschaft zugleich in Glauben und Wissen, wie gesagt, im tiefsten Sinne gefaßt. Indem ich mich hinter den selbstbewußten und freien Thätigkeiten in meinem Inneren als den lebendigen Grund jener Erscheinungen erkenne, überzeuge ich mich, daß ich bin, und zwar ein unsichtbares Etwas; ich glaube an mich selbst, an mein geistiges Wesen. Und so glaube ich auch an das Wesen der Natur als den lebendigen Grund aller ihrer Erscheinungen und ich glaube speculativ an das ewig seiende Wesen, welches sich mir aufdringt als Urheber des Geistes und der Natur, weil ich beide aus ihren Erscheinungen als nicht durch sich selbst seiende erkenne. Ich glaube hier überall, da ich von den Erscheinungen auf den Grund zurückgehe. Wollte man sagen, daß wir uns selbst über Gott setzen, indem wir uns zum Grunde für Gottes Dasein machen, so wäre damit nur jene einfache Unterscheidung übersehen, da unser geistiges Sein nur als Erkenntnißgrund nicht als Wesensgrund des ewigen Schöpfers geltend gemacht wird, welchen wir vielmehr als Urheber des geistigen Wesens erkennen. Als Realgrund dann wird Gott im weiteren Fortgange der Speculation zugleich Erkenntnißgrund für unser geistiges Sein und das Sein der Natur. Beide in dem Ewigen erfassend, verstehen wir

sie erst vollständig, aus dem Grunde. Indem wir aber auf solche Weise die geschaffenen Wesen in dem Schöpfer und deren Lebenserscheinungen aus ihrem Wesen erkennen, erreichen wir ein „Wissen" im strengsten und höchsten Sinne. — Nun werden wir den Satz der Kirchenlehrer beurtheilen können: „Ich glaube, damit ich wisse." Er ist vollkommen richtig, in soferne der Glaube überall dem Wissen vorangeht, in der Offenbarung durch den Gesalbten, wie in der Philosophie. Man muß zuerst den Grund hinter der Erscheinung gefaßt haben, ehe man die Erscheinung gründlich verstehen kann. Aber derselbe Grundsatz ist falsch, wenn die Selbstständigkeit und Voraussetzungslosigkeit der Philosophie damit geläugnet werden wollte. — Der letzte Grund dafür, daß es zwei solche selbstständige Erkenntnißweisen in der Menschheit gibt, liegt in der Wesenheit des Menschen und der Schöpfung überhaupt, liegt darin, daß die Geister und die Natur zweierlei selbstständige Wesen sind. Wie diese aber im Menschen zur Einheit der Person verbunden sind, so werden auch der christliche Glaube und die Philosophie bei aller Selbstständigkeit auf einander sich beziehen. Sie müssen zuletzt zusammenstimmen in der Erkenntniß dessen, was wirklich ist, in der Wahrheit. Diese Symphonie ist der Schluß des hehren Processes alles menschlichen Erkennens, der Sabbath der Forschung in ungestörtem Frieden, in ungetrübtem Lichte. — Der Glaube und die Wissenschaft weisen noch über sich hinaus, jener verheißend, diese ahnend, ja fordernd mit der Strenge der Idee. Wir haben gefunden, alles Erkennen, das der göttlichen Lehre wie das der Philosophie, beginnt mit der Erfassung dessen, was hinter der Erscheinung ist; aber in beiden kömmt es nicht zu einem Erfassen des Wesens ohne Vermittlung der Erscheinung, die allein unmittelbar erfaßt, erfahren, wahrgenommen wird. Das Wissen selbst erkennt die Erscheinungen aus ihren lebendigen aber immer nur mittelbar erfaßten Gründen. So fehlt überall unmittelbares Erfassen der Wesen der Dinge; dieses ist Forderung, weil Mangel aller menschlichen Erkenntniß. Wie werden wir dieß unmittelbare Innewerden der Wesen der Dinge nennen? Den Sendboten Gottes nennt es ihr göttlicher Unterricht „Schauen". Die Weltweisheit kennt eine Art unmittelbaren Innewerdens, nämlich das der Erscheinung in der Natur, die als Sinn, als Auge sich selbst innerlich wird. Den nackten Sinn nennt man „sehen." Wo aber das im Sinne sich spiegelnde Bild tiefer innerlich wird, wo zum Sinn das Sinnen tritt, das Sinnliche zum Sinnigen wird, da spricht der Denker von „Schauen." Die Weltweisheit wird also das unmittelbare Innewerden der Wesen durch die Geister nicht besser als mit „Schauen" bezeichnen können. Der Glaube geht nie und nirgends im Wissen auf, aber Glauben und Wissen werden aufgehoben durch das Schauen. — Ueber das „Schauen Gottes" vergleiche den Artikel: Anschauen Gottes. [G. C. Mayer.]

Glaube, gerecht und seligmachender, s. Rechtfertigung.

Glaube, katholischer, s. Katholicismus.

Glaube, übernatürlicher, s. Tugenden, göttliche.

Glaubensartikel, s. Dogma.

Glaubensbekenntniß. Damit bezeichnet man die bei den Christen üblichen Formeln, in welchen sie die Offenbarungen Gottes durch den Gesalbten nach den Hauptpuncten aussprechen. Sie haben ursprünglich den griechischen Namen Symbolon. Die Alten verstanden unter diesem Ausdrucke etwas, durch dessen Zusammenhalten (*συμβαλλειν*) man das Gleichartige erkennen konnte. So hieß das Erkennungszeichen für die Krieger; so hießen die Formeln, an welchen bei den heidnischen Mysterien die Eingeweihten sich erkannten; auch ein Bundeszeichen eingegangener gegenseitiger eidlicher Verpflichtung ist ein Symbol. Dagegen nicht im griechischen Sprachgebrauch zu begründen ist die Bedeutung: Zusammenstellung, wonach die christlichen Symbole Zusammenstellungen der hauptsächlichsten Glaubenswahrheiten sein sollten. Sie waren vielmehr, ganz jener alten eigentlichen

Bedeutung gemäß der Bundesschwur, welchen die Christen bei dem Eintritt in die Gemeinschaft durch die Taufe ablegten, und wodurch sie fortan als dieser Gemeinschaft angehörig von allen anderen Menschen sich unterschieden. Die älteste solche Formel ist das Symbol, welches das apostolische genannt wird. Ueber seine Entstehung bringt erst im vierten Jahrhunderte der Geschichtschreiber Rufin als Sage vor, daß die Apostel, im Begriffe auseinander zu gehen, eine gemeinschaftliche Form des künftigen Unterrichts aufgestellt hätten, damit nicht einer etwas Anderes lehre als die Uebrigen. Im sechsten Jahrhundert kommt diese Sage erweitert vor, als hätte jeder Apostel einen Satz dazu gegeben; vielleicht war diese Erweiterung veranlaßt durch eine Stelle in den Werken Leo des Großen, welcher es denkwürdig fand, daß diese kurze und vollkommene Formel gerade soviel Sätze habe, als Apostel waren. Die Sage ist leicht als solche zu erkennen. Sie ist erst im vierten und sechsten Jahrhundert da. Eine frühere bestimmte Nachricht fehlt gänzlich. Der erste Geschichtschreiber, der sie erwähnt, bezeichnet sie selbst als Sage. Sie trägt schon in sich das Merkmal der Unächtheit. Die Apostel mußten sich für die Einheit und Reinheit ihrer Lehre auf etwas ganz Anderes verlassen, als auf eine so einfache, kurze Form. Besonders entscheidend ist, daß zwar Symbole überall in den ältesten Zeiten nach den Berichten des Irenäus, Tertullian, Origines vorkommen, und wie natürlich in der Sache allgemein übereinstimmen, daß sie aber in der Form und im Umfange nicht gleich sind. Das müßte aber in allen apostolischen Kirchen der Fall sein, wenn die Apostel selbst eine solche Formel gemeinsam entworfen hätten. Die Sage weist aber auf ein hohes Alter und Ansehen zurück, und führt den Forscher auf den eigentlich geschichtlichen Ursprung. Die allen alten Formen gemeinsame Grundlage ist das Bekenntniß von Vater, Sohn und Geist, auf welches die Gläubigen nach der Anordnung des Herrn selbst getauft wurden. Was hinzugefügt ist, sind die einfachen, aber hervorragenden Momente der guten Botschaft. Das apostolische Symbol aber, wie wir es haben, ist nach bewährten Zeugnissen des Alterthums das in der römischen Kirche von den Aposteln her unverändert bewahrte. Davon ist Ambrosius überzeugt und rühmt diese unversehrte Erhaltung. Die Gewohnheiten und Grundsätze der römischen Kirche bürgen dafür. Die Alten erkennen die Reinheit ihrer Ueberlieferung ausdrücklich als ihren Vorzug an. Rufin bemerkt in seiner Auslegung des Symbols, er glaube erwähnen zu müssen, daß in verschiedenen Kirchen einiges bei gewissen Worten hinzugefügt sei. Doch in der Kirche der Stadt Rom sei ein solcher Vorgang nicht nachzuweisen. Die Ursache dieser Erscheinung, daß Rom allein unverändert die ursprüngliche Formel erhalten habe, findet Rufin darin, daß nie eine Irrlehre dort ihren Ursprung genommen habe, und daß die alte Sitte bewahrt worden sei, von den Täuflingen öffentlich vor dem Volke das Symbol aussprechen zu lassen. Die im Glauben vorangegangen sind, würden nicht die Hinzufügung eines einzigen Satzes haben ertragen können. — Dieß ist das Sicherste. — Denn es ist darin angedeutet, daß jenes Symbol die Erweiterung der Taufform ist, und zugleich ist die beste Bürgschaft des Ursprungs und der Erhaltung gegeben. Noch heute nach fast zwei Tausend Jahren wird das Bekenntniß unverändert bei der Taufe in der allgemeinen Kirche gebraucht. Jedenfalls steht fest, dieß Symbol der allgemeinen Kirche ist nicht entstanden, wie die modernen Glaubensbekenntnisse zu entstehen pflegen. Es ist darin nicht zusammengefaßt, was nach Abzug der besonderen Meinung allgemeines Fürwahrhalten war, oder etwa allgemein für die apostolische Lehre gehalten wurde, sondern es ist ein Inbegriff der thatsächlich als göttliche Offenbarungen durch die Apostel verkündeten und fortgepflanzten Lehren. Das gilt auch für die folgenden Symbole. Die höhere Bürgschaft aber, daß nichts aufgenommen ist, was nicht geschichtlich und wirklich göttliche Kundgebung ist, war in der allgemeinen Kirche stets der Geist der Wahrheit, der den rechtmäßig Gesendeten ver-

heißen ist. Als durch Arius den überlieferten Lehren entgegen die ewige Gottheit des Sohnes in Abrede gestellt wurde, constatirte die allgemeine Synode zu Nicäa 325 das, was in allen Kirchen von den Aposteln her gelehrt und als göttliche Kundgebung geglaubt wurde. Es ward nicht etwa ausgesprochen, was die Lehrer der Christen der Mehrzahl nach darüber dachten, sondern was allgemein thatsächlich als Unterricht von den Aposteln niedergelegt war, daß nämlich der eingeborne Sohn Gottes aus dem Wesen des Vaters gezeugt sei, Gott von Gott, Licht vom Lichte, wahrer Gott vom wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, wesensgleich mit dem Vater (ὁμοουσιος). Später behauptete Macedonius, Bischof von Constantinopel, der hl. Geist sei nur ein Geschöpf, ein Diener Gottes. Gegen ihn und seine Anhänger wurde die Ueberlieferung feierlich ausgesprochen von einer allgemeinen Synode zu Constantinopel 381. Diese setzte zu dem 3. Artikel des nicänischen Symbols: „Wir glauben an den hl. Geist — den Herrn und Lebendigmachenden, der vom Vater ausgeht, der mit dem Vater und dem Sohne zugleich angebetet und gepriesen wird, der durch die Propheten gesprochen hat." So ist das nicänisch-constantinopolitanische Glaubensbekenntniß entstanden. Es wird oft nur das nicänische, der Kürze wegen, genannt, auch das Symbol der Väter zum Unterschiede vom apostolischen. Noch einen Zusatz erhielt es durch eine Synode zu Toledo in Spanien 589. In dem Satze: Ich glaube an den hl. Geist — der vom Vater ausgeht, wurde gegen die arianischen Gothen eingerückt — „und vom Sohne." Auf der Synode zu Constantinopel hat man nur im Auge gehabt, als Offenbarung zu bezeugen, daß der hl. Geist göttlichen Wesens sei; deßhalb setzte man die Aussage der hl. Schrift in das Bekenntniß, daß der hl. Geist von Gott dem Vater — aus seinem Wesen — ausgehe. Allein es ist ebenso in den apostolischen Schriften, wie in der apostolischen Ueberlieferung gegeben, daß der hl. Geist auch vom Sohne ausgeht. Das Verschweigen im Symbol konnte als Läugnung erscheinen. Alle abendländischen Kirchen, zuerst die gallischen, dann selbst die römische, nahmen daher den Zusatz auf. — Man bemerke wohl, nur als Zusatz im Symbol ist die Sache neu, die Lehre selbst war immer in der Christenheit da. Die getrennte griechische Kirche hat sich beharrlich gegen die Aufnahme geweigert, obgleich sie den Ausgang des hl. Geistes vom Sohne auch als Glaubenslehre ohne wesentlichen Unterschied bekennt und die ältesten griechischen Väter ihn als von den Aposteln gelehrt bezeugen. Während in der griechischen Kirche wegen dieses Zusatzes die nicänische Formel ohne die constantinopolitanische Erweiterung überhaupt bei der Taufe und bei dem Opfer gebraucht wird, ist das vollständige Symbol in der römischen Kirche seit seiner Abfassung im öffentlichen Gebrauch. Es wird bei der Feier des Meßopfers nach dem Evangelium gelesen oder gesungen — das sogenannte Credo. Das dritte öcumenische Glaubenssymbol — öcumenisch heißen diese Formeln von οἰκουμενη, bewohnt, weil sie den Glauben der Kirche des bewohnten Erdkreises, d. h. der allgemeinen Kirche aussprechen — ist jenes, welches als das athanasianische oder nach dem Anfangsworte Quicunque bezeichnet wird. Es enthält eine scharfe, höchst bestimmte und treffliche Auseinandersetzung der geheimnißvollen Lehren von der Dreieinigkeit und von der Menschwerdung. Die ältesten Zeugnisse seines Daseins aus dem siebenten Jahrhundert sagen nur aus, daß es den Glauben des großen Kirchenlehrers Athanasius enthalte, womit nicht ausgesprochen ist, daß er selbst der Verfasser ist. Die meisten Handschriften der Werke des Athanasius haben das Symbol nicht, oder sie setzen bei: vulgo von Athanasius, nicht von Athanasius, fälschlich ihm zugeschrieben. Ueberhaupt treten erst spät Zeugnisse auf; keiner der älteren Väter erwähnt es; selbst Gregor von Nazianz, der Lobredner des Athanasius, sagt nichts davon; eben so wenig kennen es spätere Lebensbeschreiber. Wie wäre es möglich, daß spätere Synoden sich nicht auf ein so wichtiges Actenstück in den nestorianischen und monophysitischen Streitigkeiten beriefen? Auch in

den Verhandlungen über den Zusatz zu dem nicänisch-constantinopolitanischen Symbol: „und vom Sohne", sollte man denken, hätte man darauf zurückkommen müssen. Deutet nicht die Aufnahme dieser Lehrbestimmung selbst auf eine spätere Zeit? Wie ist es überhaupt zu erklären, daß diese Streitfragen alle darin schon, wie vorhergesehen, scharf zurückgewiesen sind? Es muß auch auffallen, daß gerade das Wort „wesensgleich" darin nicht vorkommt. Endlich scheint es in lateinischer Sprache verfaßt und erscheint zuerst in Gallien; die morgenländische Kirche hat lange gar keine Notiz davon genommen. Daher hält man es für einen theilweisen Auszug aus den Schriften des Athanasius, oder für das selbstständige Werk eines gewandten Kirchenlehrers. Neben anderen weniger begründeten Annahmen hat man als muthmaßliche Verfasser bezeichnet die gallischen Bischöfe Hilarius (um 439) und Venantius Fortunatus (560). Auch an Vincenz von Lerin hat man gedacht. Die meisten Gründe hat noch die Vermuthung für sich, Vigilius, Bischof von Tapsus in Africa um 484, sei der Verfasser. Für das Ansehen des Symbols ist der Verfasser gleichgültig. Die allgemeine Annahme durch die vom Geiste der Wahrheit geleitete Kirche, nicht der Verfasser, ist die Bürgschaft dafür, daß es die göttlichen Kundgebungen rein und irrthumslos darlegt. Es ist daher nur im wissenschaftlichen Interesse einer geschichtlichen Frage, wenn man obigen Gründen entgegen dennoch auf Athanasius als den Verfasser zurückkommt. Die Ueberlieferung, nicht bloß die der göttlichen Kunde, auch die bloß historische hat fast immer gegenüber den willkürlichen Annahmen einer Kritik sich bewährt, welche im Verneinen ihr Wesen sucht und vom Mißtrauen ausgeht. Es liegt nicht in den Grundsätzen der allgemeinen Kirche, in Sachen des Glaubens das Ansehen menschlichen Denkens anzuerkennen; aber es ist auch weit von ihrer Uebung, in nahe Verbindung mit dem Glauben eine unverbürgte geschichtliche Nachricht zu bringen. Wenn in der alten Zeit diese Auseinandersetzung des Glaubens zu allgemeinem Ansehen unter dem Namen des Athanasius gelangte, so ist nicht anzunehmen, daß die Lehrer der Kirche ohne Prüfung diese Angabe hingenommen haben. Die ältesten Nachrichten deuten einfach aber einstimmig auf Athanasius. Spätere Notizen, wie die Angaben der Gesandten Gregor IX. an die Griechen 1233, des Wilhelm Durantis 1287 kommen darin überein, daß Athanasius diese Auseinandersetzung während seiner Verbannung im Abendlande verfaßt habe. Durantis nennt Trier ganz bestimmt als den Ort der Abfassung. Alle übrigen geschichtlichen Spuren, wenn sie auch auf verschiedene Orte und Umstände führen, treffen darin zusammen, daß der große Bischof auf seiner Flucht im westlichen Europa sich damit beschäftigt habe. Was berechtigt, diese Angaben ganz unbeachtet zu lassen? Gewiß am wenigsten der Umstand, daß sie alles Uebrige erklären. Hat der alexandrinische Bischof in einer abendländischen Gemeinde, etwa am fernen Nieder-Rhein, ein solches schriftliches Andenken hinterlassen, so ist es leicht möglich, daß es lange ohne alle Verbreitung blieb, daß es nicht in den ältesten Handschriften erscheint und deßhalb von andern verläugnet wird, daß keine Synode, kein älterer Schriftsteller, selbst die Biographen und Lobredner diese Arbeit nicht erwähnen. Es ist sehr begreiflich, daß dieselbe zuerst in Gallien in Umlauf kam, daß sie lateinisch verfaßt ist oder wenigstens in der Sprache des Abendlandes vom Anfange an erscheint, und daß es aus allen diesen Gründen in der morgenländischen Kirche lange gar nicht bekannt war. Wer nicht die falsche Vorstellung hegt, als seien die von der Kirche feierlich dargelegten Glaubenslehren Ergebnisse menschlichen Denkens, wer aus gründlichen und quellenhaften Studien weiß, daß es erster Grundsatz aller solcher Darlegungen ist, nur das auszusprechen, was immer schon und allgemein als Lehre der göttlichen Boten da war, — den kann es nicht befremden, daß schon lange vor den neuen Behauptungen des Nestorius und des Eutyches ein treuer Bischof die alte apostolische Lehre über die Menschwerdung mit aller Bestimmtheit und Schärfe aussprach. — So mögen wir immer noch dieß Symbol, welches

wir jeden Falls als eine von der allgemeinen Kirche anerkannte Darlegung göttlicher Thatsachen ehren, auch als Werk eines der größten Lehrer der Christenheit schätzen. Es wird nach dem römischen Brevier an den Sonntagen in der ersten Stunde gelesen. — Diese drei Symbole, das apostolische, das nicänisch-constantinopolitanische und das athanasianische, wurden auch noch von den Reformatoren anerkannt. Da aber diese Anerkennung mit den Grundsätzen derselben in Widerspruch steht, denn die Bibel allein ist ihnen Regel und Quelle des Glaubens, so lassen die fortschreitenden Protestanten folgerichtig diese Glaubensbekenntnisse nur als Menschenwerk gelten. Doch ist auch dieser Standpunct schon weit überschritten, da die Bibel selbst den Rationalisten nur menschliche Lehren enthält. Eine tiefere Auffassung dieser Gegensätze begreift sodann die Bibel, aber auch diese Symbole und den Koran als Gottes Wort und Menschenlehre zugleich und in eins; denn Gott kommt im Menschen zum Selbstbewußtsein und jeder Mensch ist ein Christus, der incarnirte Gott (!). — Im ersten Jahrtausend, im Gebiete griechisch-römischer Bildung wurden die göttlichen Kundgebungen und Thatsachen über den dreieinigen Gott und über die Menschwerdung, wie sie von den Aposteln in der Gemeinschaft der Christen niedergelegt waren, heftigen Kämpfen gegenüber festgehalten und feierlich ausgesprochen. Im zweiten Jahrtausend, nachdem die lateinisch-germanische Cultur herangewachsen und die griechische sich wieder hinzugesellt hatte, wurden die in der Kirche als Unterricht der göttlichen Gesandten fortgepflanzten Lehren des Herrn über die Kirche selbst, über die Erlösung, Versöhnung und Heiligung, Gegenstand gewaltigen, die ganze Christenheit spaltenden Widerspruchs. Nach alter Weise wurde auf einer Versammlung der Lehrer aus der ganzen Christenheit die eine heilige, allgemeine, apostolische Ueberlieferung feierlich festgestellt und durch Regeln umgränzt. Es war nothwendig fortan, daß die als Lehrer in der Kirche Aufzustellenden und die zur Kirche Kommenden öffentlich und bestimmt zu den überlieferten göttlichen Lehren sich bekannten, im Gegensatze zu jenen menschlichen Behauptungen, welche den hochheiligen Schatz der nicht von Menschen kommenden Wahrheit in Gefahr brachten. Daher hat die Trienter Synode in der 25. Sitzung angeordnet, daß die Vorsteher der Kirche auf den nächsten Provincialsynoden alles zu Trient Angeordnete und Festgesetzte öffentlich annehmen, dem römischen Hohenpriester wahren Gehorsam geloben und versprechen, und zugleich alle Irrlehren, welche von den heiligen Regeln und allgemeinen Synoden und insbesondere von dieser heiligen Synode selbst verurtheilt worden sind, öffentlich verwerfen und verdammen sollten. Dasselbe sollte jeder künftige Vorsteher in der Kirche auf der ersten Provincialsynode, welcher er beiwohnt, thun. Man wird nicht in Abrede stellen können, daß der Papst als Oberhirt der Kirche das Recht, weil die Pflicht hatte, die Beobachtung dieser Anordnung zu überwachen und zu befördern. Darum ist es sonderbar, daß man die Aufstellung einer Formel durch den Papst beantastet, weil das Concil nur angeordnet habe, daß jeder sein eigenes Bekenntniß aufsetze. Allein davon, daß Jeder sein eigenes Glaubensbekenntniß aufsetzen solle, steht nichts in dem betreffenden Beschluß (Sess. 25. cap. 2.). Hat nicht jeder Christ von den Zeiten der Apostel an ein ihm von der Kirche überliefertes und gelehrtes Glaubensbekenntniß abgelegt? Welche Schwierigkeiten, wenn jeder sein besonderes Bekenntniß in so strittigen, scharf zu unterscheidenden, tiefgehenden Sätzen ablegen sollte, und jedes Mal die Uebereinstimmung mit der kirchlichen Lehre erst geprüft werden müßte! — „Damit das Bekenntniß des einen Glaubens auch einförmig von Allen abgelegt werde", wurde bald nach Beendigung der Trienter Synode durch Pius IV. im Jahre 1564 eine Formel veröffentlicht und der ganzen repräsentirenden Kirche vorgeschrieben. Sie führt den Namen: Form des Bekenntnisses des katholischen oder des wahren Glaubens; auch: Schwurformel des Glaubensbekenntnisses. Da dieß Symbol durch die Trienter Synode veranlaßt war

und deren Glaubensbestimmungen enthält, so heißt es auch mit Recht das tridentinische Glaubensbekenntniß. Nicht um zu täuschen als sei es von der Synode selbst aufgestellt — eine solche Vermuthung fällt auf ihren Urheber schwer zurück — selbst nicht aus Unwissenheit, sondern nur der Kürze wegen sind wir gewohnt, es geradezu als tridentinisches Symbol anzuführen. — Es enthält das nicänisch-constantinopolitanische Bekenntniß und außerdem zwölf Artikel, welche die zu Trident feierlich dargelegten Glaubenslehren enthalten. — Protestanten schreiben mit gänzlicher Verkennung der katholischen Grundsätze der vorsichtigen und allgemein gehaltenen Form die Annahme und das Ansehen dieses Symbols zu. Aber es ist uns authentische Darlegung göttlicher Kundgebung durch die Kirche kraft der Uebereinstimmung mit den Aussprüchen der Synode zu Trient, und kraft der Aufstellung durch den Nachfolger dessen, welchen Christus zum unerschütterlichen Fels und Oberhirten seiner Kirche gesetzt hat. Darin liegt uns die Bürgschaft, daß der hl. Geist, der von dem Gesalbten Verheißene und Gesandte, darüber gewaltet und die Kirche vor jedem Irrthum bewahrt hat. Wenn hier keine Bürgschaft für jenes Walten wäre, wo sollte eine sein? Gibt es überhaupt keine, wozu die Verheißung des göttlichen Geistes? Und ist diese nichtig, wie kann man Jesum von Nazareth als den Herrn anerkennen? Die nur die tridenter Synode und das oberhirtliche Bekenntniß ihres Glaubens verwerfen, sind Halbe und Stümper, und müssen denen das Feld räumen, welche in dem Gesalbten auch nur einen Menschen, aber in jedem Menschen und, darum auch in keinem, Gott erkennen. Das tridentinische Glaubensbekenntniß wird bei dem Empfange der höheren Weihen und bei Uebernahme kirchlicher Aemter abgelegt, und es wird von denen gefordert, welche von der getrennten griechischen Kirche oder von irgend einem Verein getaufter Menschen kommend der katholischen Kirche zugesellt werden wollen. — Die Literatur über die Symbole ist sehr vollständig zu finden in der „Symbolik aller christlichen Confessionen" von Dr. Eduard Köllner. Göttingen. 1. Bd. 1837. 2. Bd. 1844. Es versteht sich, daß die Darstellung selbst nicht frei von protestantischen Vorurtheilen ist. [G. C. Mayer.]

Glaubensbekenntniß, jüdisches, s. Judenthum.

Glaubensbekenntniß, mohammedanisches, s. Mohammedanismus.

Glaubenseid, s. Eid, Bd. III. S. 467.

Glaubensfreiheit und Glaubenszwang. Der Glaube ist, wie die Liebe, etwas, das sich nicht erzwingen und, mehr noch als die Liebe, etwas, das sich nicht entbehren und oft auch nicht vermeiden läßt. Man glaubt, weil man nicht anders kann; man glaubt nicht, weil man eben nicht kann; der Glaube ist eine Thatsache, die sich im Innern des Menschen, oft ihm unbewußt und unwillkürlich ergibt. Von einem Glaubenszwang kann also unter keiner Bedingung die Rede sein, und demnach versteht sich die Glaubensfreiheit von selbst. Wenn man also von Glaubensfreiheit und Glaubenszwang redet, so bezieht sich dieses nur auf das Bekenntniß des Glaubens. Dieses läßt sich unterdrücken; es läßt sich ein falsches, d. h. lügenhaftes, erzwingen; in wieferne Beides geschehen darf, ist eine Frage der Moral und des Rechtes. Bei der Erörterung dieser Frage pflegte man bisher zu unterscheiden zwischen dem Standpuncte der Kirche und dem des Staates, zwischen dem Standpuncte des Rechtes und dem der Politik. Die neuesten Verhandlungen über den Gegenstand in den National- und Landesversammlungen zu Frankfurt und anderwärts haben aber diese Unterscheidungen in gewisser Hinsicht als unstatthaft erwiesen, indem man es dort selbst der Kirche als einen ungerechten Zwang zum Vorwurfe gemacht hat, daß sie dem Einzelnen gewisse Glaubenssätze bei Strafe der Ausschließung aus ihrer Gemeinschaft und des Verlustes ihrer Wohlthaten zur Anerkennung vorlege, und vom Staate begehrt hat, daß er jeder als Glauben sich ankündigenden Ueberzeugung oder Ansicht über Gott und

das Verhältniß des Menschen zu Gott gleiche Anerkennung und Geltung, nicht bloß in der Sphäre des Privatlebens, sondern auch im öffentlichen Leben und in gesellschaftlicher Beziehung gewähre. Zur Beurtheilung jenes Vorwurfs und dieser Forderung ist also ein allgemeinerer Standpunct aufzusuchen, der für Kirche und Staat gleichmäßig gelten kann. Wir wollen ihn aus den Worten derjenigen, die Beides, die Forderung und den Vorwurf vorgebracht haben, zu gewinnen suchen. Sie bezeichnen es als einen Irrthum und als eine Ungerechtigkeit des Staates und der Kirche, daß beide bisher das Bekenntniß gegewisser Sätze über Gott und dessen Verhältniß zum Menschen zur Bedingung des Genusses gewisser gesellschaftlichen Rechte und Befugnisse gemacht haben. Sie wollen es als eine **Wahrheit** anerkannt wissen, daß der Mensch, **unbedingt frei**, zur Anerkennung eines solchen Verhältnisses durchaus nicht verpflichtet sei; aus dieser angeblichen Wahrheit folgern sie für diejenigen, die sich einem solchen Verhältnisse überhaupt nicht unterziehen, oder dasselbe nur nach ihrer Willkür bestimmen wollen, das Recht auf gleiche Geltung mit den Bekennern der bisher bestehenden Religionen, und die Anerkennung dieser angeblichen Wahrheit muthen sie den Vorstehern des Staates und der Kirche als eine Pflicht der Gerechtigkeit und der Moralität zu. Es gibt also, auch nach diesem Vorbringen, einen Unterschied zwischen Wahrheit und Irrthum; die Wahrheit ist der Grund des Rechtes, der gesellschaftlichen Ansprüche, die von jener Seite geltend gemacht werden; die Nichtanerkennung dieser Wahrheit ist nicht bloß ein Irrthum, sondern eine Ungerechtigkeit, die sie dem Staate und der Kirche, wie sie bisher bestanden, zum Vorwurfe machen. Sie verwerfen deßhalb diesen Staat und diese Kirche als falsch und ungerecht, und bekämpfen beide, im Namen der Freiheit, mit allen Waffen der Empörung. Die Wahrheit anzuerkennen ist also eine Pflicht; Diejenigen, die sich ihrer Geltung böslicher Weise widersetzen, zu bekämpfen, ist also ein Recht, auch nach dem Vorbringen der Verfechter unbedingter Freiheit. Wenn aber dem so ist, wenn, wie wir eben gesehen haben, beide Theile darin übereinstimmen, daß die Wahrheit als der Grund des Rechtes anerkannt werden müsse, und das Verkennen der Wahrheit ein Unrecht sei oder doch zum Unrecht führe, so kann sich's in der That nur noch darum fragen: wo oder was die Wahrheit ist, und wo in ihrer Verkennung das Unrecht beginnt? Denn wo das Unrecht eintritt, da ist die nothwendige Folge, daß es die Berechtigung des Irrenden, sei dieß der Staat oder ein Einzelner, schmälert oder aufhebt. Wir haben oben gesagt, der Glaube sei eine Thatsache, die sich im Innern des Menschen, oft ihm unbewußt und unwillkürlich ergebe. Dieser Satz muß hier in doppelter Beziehung einer näheren Prüfung unterzogen werden: erstens, in wiefern der Glaube, als eine Art der Wahrheitserkenntniß, den Grund einer Berechtigung bilden, zweitens, in wiefern er als unwillkürlich der Gegenstand einer Verpflichtung und eines Vorwurfs werden kann. Diese Erörterung möchte, was den ersten Punct anbelangt, Manchem überflüssig erscheinen; allein wer den Verhandlungen unserer verschiedenen Kammern auf den Grund gesehen hat, der wird sie mit uns als höchst nothwendig erkennen. Denn es ist offenbar unter uns bereits dahin gekommen, daß man im Gebiete der Wahrheitserkenntniß den Glauben gar nicht mehr gelten lassen und Alles nur auf das Wissen zurückführen will. Nur das Wissen, meinen unsere Reichs- und Landtagsphilosophen, gewähre sichere Wahrheit; wo das Wissen beginne, da höre der Glaube auf und umgekehrt; fuße daher das Recht auf der Wahrheit, so gründe es sich nur auf das Wissen, und dem Glauben sei, als einer bloßen menschlichen Schwachheit, höchstens noch Duldung, aber keinerlei Berechtigung zuzugestehen. Dieß ist der Grundgedanke unserer modernen Staatsphilosophen, der durch alle künstlichen Umhüllungen und Redensarten hindurchblickt. Dieser Gedanke ist aber grundfalsch, denn all unser Leben und Denken beruht auf dem Glauben, d. h. auf dem

unmittelbaren Fürwahrhalten von Dingen, für die wir eine vernünftige Nothwendigkeit durchaus nicht anzuführen vermögen, auf dem unmittelbaren Fürwahrhalten von Dingen, die wir nicht sehen und nicht sehen können, auf deren Dasein und Beschaffenheit wir nur aus ihren Wirkungen schließen, und unser ganzes sog. Wissen fällt im Augenblick über den Haufen, wo wir ihm diese Grundlage des Glaubens entziehen. Der religiöse Glaube unterscheidet sich von jedem andern nur durch seinen Gegenstand und durch die höheren Seelenkräfte, die er in Anspruch nimmt und in denen er wurzelt. Wer also diesem Glauben absagt, der beschränkt nur willkürlich den Kreis seiner Wahrnehmungen, seiner inneren Erfahrungen und das Gebiet seines Wissens, erwirbt also damit keine höhere Stellung und Befugniß in der Erkenntniß und im Leben, sondern verliert umgekehrt das Recht, mitzusprechen in Allem, was mit dieser ihm fremden Erkenntniß zusammenhängt. Hier ist gerade der Glaube der einzige Grund der Berechtigung. Indessen, wir haben gesagt: der Mensch glaubt, weil er nicht anders kann, er glaubt nicht, weil er eben nicht kann; der Glaube ist eine Thatsache, die sich im Innern des Menschen, oft ihm unbewußt und unwillkürlich ergibt. Die katholische Kirche selbst bezeichnet den Glauben als eine Gnade, als ein reines Geschenk von Gott. Ist es billig, ist es vernünftig, etwas Solches, das nicht in der Gewalt des Menschen liegt, zum Gegenstand einer Verpflichtung, zur Bedingung der Erwerbung und Beibehaltung gesellschaftlicher Rechte zu machen, die ja dem Menschen als solchen schon zustehen müssen und höchstens durch einen Act seiner Freiheit, durch eine zurechenbare Verletzung des Grundvertrags der Gesellschaft verwirkt werden können? Heißt das nicht den Menschen, wenn er eben unglücklicherweise den Glauben nicht hat, zum Bekenntniß dessen, was nicht ist, zur Lüge und Heuchelei nöthigen, das gesellschaftliche Verhältniß also auf etwas durch und durch Verwerfliches gründen? und fordert demnach nicht die Vernunft und die Gerechtigkeit, daß man die Gesellschaft so einrichte, daß sie von dieser Zufälligkeit ganz unabhängig bestehe? Wir wollen versuchen, auch hier unseren Standpunct zur Beantwortung dieser Fragen aus den eigenen allbekannten Behauptungen der Fragenden selber zu gewinnen. Sie gehen aus von der Freiheit des Menschen; die Gesellschaft entsteht nach ihnen nur durch den aus dem freien Entschluß der Einzelnen hervorgegangenen Vertrag, der die Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens festsetzt, und die erste von diesen Bedinguugen ist die, daß jeder Einzelne sich dem Willen der Mehrzahl unterwerfen müsse. Die Macht dieses als Gesammtwillen geltenden Willens der Mehrzahl ist eine unbedingte und unbegrenzte; denn, sagt J. J. Rousseau, der Wille des Volkes ist sein Recht, das Volk kann sich selbst nicht unrecht thun. Wir fragen nun jeden einigermaßen Unbefangenen: Ist es möglich, daß der Einzelne sich mit Allem, was er kann und hat, einer Gesellschaft anvertraue, von der er nicht weiß, was sie für wahr und gut hält und wonach sie in ihren souverainen Beschlüssen sich richten wird? Und kann ihrerseits eine Gesellschaft, die für ihren Bestand und ihr Wohlergehen keine andere Gewährschaft hat, als den durch die Mehrheitsbeschlüsse sich aussprechenden Willen ihrer Glieder, in ihrem Schooße Mitglieder dulden, von denen sie durchaus nicht weiß, nach welchen Grundsätzen sie von ihrem Stimmrecht und von ihrem allenfallsigen Einfluß auf die Stimmgebung Anderer Gebrauch machen werden? Uns will bedünken, keine von beiden Fragen lasse sich von Seite eines besonnenen Menschen bejahen und Jeder, welcher einigermaßen das Gewicht und die Bedeutung dieser Fragen überlegen wird, müsse zugeben, daß, je freier die Gesellschaft gedacht wird, desto unerläßlicher das Glaubensbekenntniß ihrer Glieder als die erste Grundlage ihrer Vereinigung anerkannt werden muß. Wie nun aber, wenn das Festhalten, die Beibehaltung des im Bekenntnisse sich aussprechenden Glaubens nicht in der Macht der Bekennenden liegt und das Bekenntniß somit

zu einer Täuschung, zu einer Lüge wird? Dieses Bedenken kann kein Grund sein, von der Forderung eines Bekenntnisses abzustehen; denn erstens müßte man außerdem von der Forderung der Wahrhaftigkeit überhaupt, namentlich wenn mit dem Bekenntnisse der Wahrheit irgend ein Nachtheil oder der Verlust eines Vortheils verknüpft wäre, abstehen, und dieses hieße so viel, als die Möglichkeit jedes geselligen Zusammenseins aufgeben. Zweitens ist zwar der Glaube, d. h. die unmittelbare Erkenntniß der religiösen Wahrheit und die Empfänglichkeit für dieselbe etwas Unwillkürliches, das nicht in der Macht des Menschen liegt und was er sich nicht geben kann; aber die Bedingungen dieser Empfänglichkeit und Erkenntniß liegen in der Macht des Menschen und gehen ihm nur durch eigene Schuld verloren. Er ist also dafür allerdings verantwortlich. Diese Bedingungen sind aber dieselben, wovon überhaupt die Möglichkeit eines geselligen Zusammenseins, wenigstens eines freien und gedeihlichen abhängt. Die erste ist die Dankbarkeit für empfangene Wohlthaten und das aus derselben hervorgehende liebevolle Vertrauen, wodurch wir angetrieben werden, bis zum Urheber unseres Daseins uns zu erheben und seinen Offenbarungen nachzugehen. Die zweite ist die Pietät, d. h. die ehrfurchtsvolle Liebe gegen unsere Eltern und Vorfahren, welche uns geneigt macht, an Dem festzuhalten, was sie für wahr erkannt haben und auf dem Grunde fortzubauen, den sie uns gelegt haben. Die dritte ist die bescheidene, um nicht zu sagen demuthsvolle Unterordnung unseres Dafürhaltens unter das Urtheil Anderer und somit die Achtung vor dem Ausspruche der gesammten Menschheit, die, bis auf wenige ausgeartete Individuen, den Glauben an Gott und an die Nothwendigkeit, ihm zu dienen, wie mit Einem Munde bekannt hat. Die vierte ist die Unterdrückung der selbstsüchtigen Neigungen und stolzen Triebe, die in unserem Innern gegen diese Tugenden und die daraus hervorgehenden Anforderungen streiten und deren Uebermacht unseren Geist befangen, unser Urtheil unstät und einseitig macht. Die fünfte und höchste ist die Liebe zur Wahrheit um ihrer selbst willen und die Bereitwilligkeit, ihretwegen Alles, auch das Theuerste und das Leben selber hinzugeben. Wer diese Bedingungen geradezu abläugnete, mit dem wäre überhaupt keine Gemeinschaft mehr möglich; wer sie aber aufrichtig erfüllt oder zu erfüllen strebt, der kann, durch äußere Umstände gestört, in einzelnen Glaubenspuncten irren, aber den Glauben an sich wird er nicht verlieren und von der einmal erkannten Wahrheit wird er nicht abfallen. Wenn nun aber die Möglichkeit menschlicher Gemeinschaft von dem Vorhandensein gewisser geistiger und sittlicher Vorbedingungen abhängt, zu welchen namentlich der religiöse Glaube über Ursprung und Bestimmung des Menschen gehört, soll man nach diesen Vorbedingungen nicht fragen dürfen, um nicht der Freiheit des Gefragten zu nahe zu treten, oder ihn zu einer Lüge zu verleiten? — Das hieße die Bedingungen der Freiheit und die Natur des Rechtes seltsam verkennen. Die Freiheit muß gegenseitig sein oder sie ist gar nicht. So wie der Einzelne frei ist, in die Gesellschaft zu treten und wieder aus ihr zu scheiden, so muß es auch der Gesellschaft freistehen, Einzelne zu Mitgliedern aufzunehmen und als solche in ihrem Schooße zu behalten oder wieder auszustoßen. Nicht ihre Schuld ist es, wenn der Einzelne nicht wirklich die Gesinnungen hegt, die er in dem geforderten Bekenntnisse ausspricht, und sie hat auch nicht zu untersuchen, ob er sie hegt. Sie muß sich mit der äußeren Anerkennung der Bedingungen, die sie als für ihre Genossenschaft nothwendig erachtet, begnügen und kann sich nicht auf die Frage einlassen, ob dieselben auch frei, aus innerem Triebe, oder nur um äußerer Rücksichten willen anerkannt und erfüllt werden. Ohnehin ist die Vorstellung von pflichtmäßiger Aufrichtigkeit und verächtlicher Heuchelei, die dem aufgeworfenen Bedenken zum Grunde liegt, eine ganz verkehrte. Wer gesellschaftliche Pflichten überhaupt, und sei es auch nur die der Höflichkeit, zu erfüllen hat, kann nicht von denselben entbunden werden, weil etwa sein innerer

Gemüthszustand ihrer Erfüllung widerstrebt: er ist schuldig, diese Stimmung zu unterdrücken und ist in der That ein Heuchler nur, wenn er es nicht thut und unter dem Scheine der Gerechtigkeit die schlechte Begierde, unter dem Scheine der Dankbarkeit den schnöden Undank, unter dem Scheine der Liebe den grimmigen Haß in seinem Innern nährt und bei Gelegenheit zu befriedigen sucht. Die Offenheit, welche die schlechten Triebe des Herzens, statt sie zu bekämpfen und zum Schweigen zu bringen, geradezu hervorkehrt und gleichwie etwas Gutes zur Geltung zu bringen sucht, ist nicht Aufrichtigkeit, sondern umgekehrt eine freche Niederträchtigkeit. Fort mit einer solchen Freiheit, die alles gesellschaftliche Leben unmöglich macht! Kurzsichtig und eitel ist auch die Meinung derer, die sich einbilden, das Absehen von dem religiösen Bekenntniß sei ein Mittel, den Frieden und die Einigkeit im Staate herzustellen und zu sichern. Dieß ist gerade so, als ob man sagte, die Menschheit könne des Gewissens entbehren und es stünde wohl besser um den Menschen, wenn er gar kein Gewissen hätte. Der Staat besteht nicht ohne Recht. Das Recht aber ist nichts, als die zur Anerkennung und Geltung gebrachte Wahrheit. Die Anerkennung der Wahrheiten, auf welchen die menschliche Gesellschaft beruht, erfolgt aus dem Glauben und ist Sache des Bekenntnisses. Ihre Geltung ist die Aufgabe der Regierung und die Macht der Regierung wurzelt im Vertrauen des Volkes. Das Vertrauen aber setzt Gleichheit der Ueberzeugung, Uebereinstimmung des Bekenntnisses über jene Wahrheiten voraus. Wo darum das religiöse Bekenntniß aufgehört hat, die Grundlage der Staatsgesellschaft zu bilden, da ist das politische Bekenntniß an dessen Stelle getreten, und über den Glauben an die Volkssouverainetät und die alleinseligmachende Democratie wird nicht minder heftig und grausam gestritten, als einst über den Primat des Papstes und die alleinseligmachende Kraft der katholischen Kirche. Armselige Caricatur eines Salomon, der Staatsmann, der im Ernste beschlöße, die Wahrheit zu vertilgen, um dem Streite über ihren Besitz ein Ende zu machen! — Nein, ihr möget den Kreis weiter oder enger ziehen, einen gewissen Kreis von Wahrheiten müßt ihr festhalten, außerhalb deren keine gesellige Gemeinschaft mehr stattfindet, deren Anerkennung also die Bedingung des Bürgerrechtes und des Friedens in und mit der Gesellschaft, deren offene Abläugnung folglich in Wort und That ein Friedensbruch und ein Verbrechen an der Gesellschaft ist. Nennt ihr dieß einen Glaubenszwang, so müssen wir bekennen, daß der Glaubenszwang unerläßlich ist im Staate wie in der Kirche. Aber der Glaube ist eine Thatsache und läßt sich nicht erzwingen. Man kann also nur den Glauben festhalten, **der da ist**, und muß die gesellschaftlichen Rechte achten, die bisher an denselben geknüpft waren. Man muß es also der freien Selbstbestimmung der Gesellschaftsglieder überlassen, innerhalb des also gezogenen Kreises ihre persönliche Stellung nach eigenem Ermessen zu wählen und zu ändern. Dieß ist die Glaubensfreiheit, die auch die katholische Kirche fordert (c. 33. c. XXIII. q. V. c. 9. de Judaeis [V. 6.]) und die einzige, die der Staat gewähren kann, ohne sich selbst zu Grunde zu richten. [v. Moy.]

Glaubenslehre, s. Dogmatik.

Glaubensmengerei, s. Syncretismus.

Glaubensregel, s. Glaubenssache.

Glaubenssache. Zum göttlichen Glauben gehört, oder de fide ist, was von Gott geoffenbart und als Offenbarung Gottes von der Kirche zu glauben vorgestellt ist. Diese beiden Bestimmungen sind wesentlich. Wo eine fehlt, da ist keine Glaubenssache. Dieses ist daher auch die Regel des Glaubens. Es ist daher nach der ersten Beziehung nicht Glaubenssache, was zwar in der Kirche und von kirchlichen Autoritäten gelehrt wird, aber nicht als göttliche Offenbarung. Was in den heiligen Schriften nicht auf Gott zurückgeführt wird, z. B. Beweisführungen, die nicht aus der göttlichen Offenbarung selbst hergenommen sind, rein

geschichtliche Zeitangaben, gehören nicht zum Glauben. Was die Väter nicht einstimmig als überlieferte Lehre der Apostel bezeichnen, ihre philosophischen Einsichten, ihre Meinungen, wenn sie auch alle darin zusammenstimmen, ist keine Glaubenssache; ebensowenig was allgemeine Synoden sagen, ohne daß sie es als göttliche Lehre bezeichnen, z. B. die Beweise, welche von ihnen beigebracht werden, sofern dieselben nicht gleichfalls aus der göttlichen Offenbarung hergeleitet sind, oder göttlich geoffenbarte Wahrheiten enthalten. Was Oberhirten nicht ausdrücklich als apostolische Ueberlieferung lehren, gehört nicht zu dem unveränderlichen und unfehlbaren Glauben. Die thörichte Vorstellung von einer gänzlichen Unfehlbarkeit der Päpste, etwa auch in Finanzsachen, liegt den Katholiken so ferne, daß wir uns nur durch augenscheinliche Belege überzeugen, man könne eine solche Meinung bei Andern für möglich halten. — In Rücksicht auf die zweite Bestimmung ist nichts Glaubenssache, was nicht von der Kirche als Offenbarung Gottes zu glauben vorgelegt ist, wenn es auch als solche geschichtlich wohl bezeugt wäre. Wer die Natur, die nur in Einzelwesen, welche einen Anfang haben, da ist, nicht als das ewige Wesen erkennen kann, also einen außerweltlichen Schöpfer anerkennen muß, wer dazu geschichtlichen Sinn in Mitte abstracter Hyperkritik sich bewahrt hat, wird Kundgebungen des Ewigen an seine treuen selbstbewußten Geschöpfe sehr möglich und glaubwürdig finden; aber Glaubenssachen sind sie nicht und können sie nicht sein, weil ihnen jene Kennzeichen der Einheit, Heiligkeit, Allgemeinheit und Apostolicität einer kirchlichen Bezeugung göttlicher Offenbarung fehlen. — Es ist von hoher Wichtigkeit, diese Grundsätze in ihrer ganzen Schärfe und Bestimmtheit zu kennen und anzuwenden, damit nicht mit dem Weizen Spreu vermengt, mit dem Göttlichen Menschliches vermischt, mit dem Veränderlichen Unveränderliches angetastet, mit irdischem Stoff das himmlische Licht getrübt werde. Cf. Fr. Veronii regula fidei. Parisiis, 1774. [G. C. Mayer.]

Glaubenssatz, s. Dogma.

Glaubenszwang, s. Glaubensfreiheit.

Gläubige, im moralischen Sinne, heißen Jene, in denen der christliche Glaube (objectiv aufgefaßt) Princip ihres Denkens, Fühlens, Wollens und Handelns ist, bei denen also der Glaube in die Gesinnung übergegangen ist. Gal. 5, 6. Jacob. 2, 26. Ephes. 3, 17. Im Gegensatze zu den Ungläubigen, den Heiden, Juden, Mohammedanern u. dgl., also im theologischen und kirchlichen Sinne, sind unter Gläubigen Jene zu verstehen, welche sich zu den Glaubenslehren des Christenthums bekennen, ganz abgesehen davon, wie tiefe Wurzeln der Glaube in ihnen schon gefaßt hat. Da aber die Annahme desselben nothwendig an den durch die Taufe vermittelten Eintritt in die Kirche geknüpft ist, so sind mit jener Bezeichnung sämmtliche Mitglieder der Kirche Christi gemeint. Apg. 2, 41. 8, 36—38. 10, 45. 16, 1. Aus dem Begriffe der Kirche (s. d. A.) geht hervor, daß darunter auch die schon in Christo Vollendeten zu subsumiren sind. In dieser zweiten angegebenen Bedeutung begegnet uns denn auch der Ausdruck in den vom Papst und den Bischöfen an ihre Heerde gerichteten Hirtenbriefen, sowie andererseits in liturgischen Gebeten, wie beim Offertorium und Memento in der heiligen Messe, wo auch der im christlichen Glauben Dahingeschiedenen gedacht wird; diesen ist der Versikel nach dem Magnificat ausschließlich gewidmet.

Gläubigen-Messe und **Katechumenen-Messe.** Die Haupthandlung des katholischen Gottesdienstes, im Abendlande die heilige Messe oder das Meßopfer genannt, zerfiel in der alten Kirche in zwei Theile, wovon dem einen der Name Katechumenen-Messe, dem andern der Name Gläubigen-Messe (missa catechumenorum, — m. fidelium) gegeben ward. Ursprünglich bezeichneten diese Benennungen bloß die Entlassung der Katechumenen vor der Opferung und die Entlassung der Gläubigen am Schlusse der ganzen Feier, wurden aber bald auf den Gottesdienst selbst übertragen, so daß man unter Katechumenen-Messe den

vorbereitenden Gottesdienst, nach dessen Beendigung die Katechumenen fortgeschickt wurden, verstand, unter Gläubigen-Messe dagegen die eigentliche, in der Oblation, Consecration und Communion vollzogene Feier des Mysteriums. — Die Katechumenen-Messe enthielt anfangs nur Psalmengesang und Gebete; erst im vierten Jahrhundert kamen noch die Vorlesungen aus der heiligen Schrift und der mündliche Vortrag des Bischofs oder seines Stellvertreters dazu. Diesem Theile des öffentlichen Gottesdienstes durften außer den Katechumenen nicht nur die Pönitenten, sondern auch die Ungläubigen (Juden und Heiden) und die Häretiker beiwohnen. So verordnete das Conc. Carthag. IV. im 84sten Canon, „daß der Bischof es Keinem verwehren soll, in die Kirche zu kommen und das Wort Gottes anzuhören — er möge ein Heide, Häretiker oder Jude sein — bis zur Entlassung der Katechumenen." Wenn dagegen die Synode von Laodicäa (Can. VI.) den Häretikern den Eintritt ins Gotteshaus geradezu untersagte, so ist diese Bestimmung als eine durch Zeit- und Ortsverhältnisse gebotene vorübergehende Maßregel anzusehen. Als Beweggrund für die Zulassung der Ungläubigen führt das Concilium von Valence (374) an, es seien, wie man bestimmt wisse, Manche durch das Anhören der bischöflichen Predigt gläubig geworden. — Obgleich aber Juden und Heiden, Häretiker und Pönitenten Zutritt hatten zum vorbereitenden Gottesdienste, so wurde er doch nach den Katechumenen benannt, — nicht etwa wegen ihres numerischen Uebergewichtes, sondern weil sie die normalen, die eigentlich und vorzugsweise berechtigten Theilnehmer bildeten, weil der vorbereitende Gottesdienst für sie angeordnet war und ihnen gleichsam zugehörte. Die Pönitenten nämlich wurden als solche behandelt, die ins Katechumenat zurückgewiesen, sich wie von Neuem für die Communion der Gläubigen zu befähigen hatten, die Ungläubigen und Häretiker hingegen betrachtete man sozusagen als künftige Katechumenen; um ihnen die Thüren zum Eintritt in das Katechumenat offen zu halten, ließ man sie an der Katechumenen-Messe Theil nehmen. — Die Messe der Gläubigen umfaßte die Oblation, die Consecration und Communion. Die vollständige Theilnahme schloß das Recht in sich, zu opfern und die Eucharistie zu empfangen, ein Recht, das nicht die Getauften ohne Unterschied, sondern nur die Glaubenstreuen (fideles) hatten, nach welchen denn auch dieser Theil des Gottesdienstes benannt wurde. Die Büßenden der vierten Stufe (die Stehenden) durften zwar der ganzen Feier beiwohnen, ihre Theilnahme war aber eine unvollständige. Es wurden keine Opfergaben von ihnen angenommen; vom heiligen Tische waren sie noch ausgeschlossen, auch wurde noch nicht für sie, wie für die übrigen Gläubigen, öffentlich gebetet. Unter der Voraussetzung des wesentlichen Unterschiedes zwischen Getauften und Ungetauften, zwischen Eingeweihten und Zöglingen gründet sich die Eintheilung der heil. Messe in Katechumenen- und Gläubigen-Messe auf die später sogenannte Arcan-Disciplin, welcher zufolge in den ersten Jahrhunderten die Geheimnisse des Glaubens und des Cultus, und namentlich das Dogma und die Feier der Eucharistie vor den Ungetauften verborgen gehalten wurde. Zu solcher Geheimhaltung war die Kirche nicht nur berechtigt, sondern auch verpflichtet. Hatte doch der Heiland selbst (Matth. 7, 6.) verboten, das Heilige den Hunden und die Perlen den Schweinen vorzuwerfen! Hatte Er doch selbst eine weise und strenge Zurückhaltung in der Verkündigung des Mysteriums vom Himmelreiche beobachtet, — eine Zurückhaltung, die sich nicht nur auf das Volk, sondern auch auf die Jünger, die Auserwählten und Vertrauten erstreckte! (Marc. 4, 10. 11. Luc. 8, 10. Joh. 16, 12.) Wenn das Licht nicht Blendung statt Erleuchtung, die Speise nicht Hemmung und Zerrüttung der Lebensfunctionen statt deren Förderung und Erhaltung bewirken sollen, so müssen sie nach Maß und Beschaffenheit der Stärke und Disposition der sie aufnehmenden Organe angemessen sein. Aehnlich verhält es sich in der geistigen Region. Wo eine entsprechende intellectuelle, — und was man zu wenig beachtet

— sittliche Bildung mangelt, wo die Empfänglichkeit vielleicht durch eine Voreingenommenheit im feindlichen Sinne erstickt ist, da werden die Geheimnisse des Glaubens, je tiefer sie sind, desto gröbere Mißverständnisse veranlassen und die Institutionen des Cultus werden nicht erbauen, sondern je erhabener und heiliger sie sind, um so mehr werden sie Anstoß erregen. Die Kirche sah sich aber umgeben und bedrängt vom Judenthum und Heidenthum, als von zwei feindlichen Mächten, die vereint auf ihren Untergang sannen und sie mit dem Schwerte der Faust und des Wortes bekämpften. — Ohne die Arcan-Disciplin würde sie ihr kostbares Erbe, das Vermächtniß und Unterpfand ihres königlichen Bräutigams, jeglicher Profanation preisgegeben haben. — Die wirkliche Unterscheidung zwischen Messe der Katechumenen und der Gläubigen hatte ihren Ursprung und Bestand in der Disciplina Arcani, aus ihr ist sie hervorgegangen, — mit ihr ist sie verschwunden. Die Entlassung der Katechumenen hat allenthalben aufgehört; — die Formel aber, mit der sie angekündet wurde, ist in den Liturgien der Griechen beibehalten. Murawieff (Briefe über den Gottesdienst der morgenländischen Kirche, übers. von Muralt. Leipz. 1838. S. 18. 19.) sagt darüber: „Vielleicht frägst du: Wozu dieser Gebrauch jetzt, da es gar keine Classe solcher zur Taufe sich Vorbereitenden mehr gibt, indem alle in ihrer frühesten Kindheit getauft werden, und die Classen der Excommunicirten und Büßenden beinahe nicht mehr vorkommen? — Aber bedenke doch, wie viele sind nicht unter uns, die in den christlichen Glauben eingeführt wurden, ohne daß sie glaubten, wie viele zum Heile geladen, ohne daß sie darnach gingen! Umsonst würde sich die Kirche bemühen, die Herzen derselben durch ihr Flehen zu erweichen, durch das Wort Gottes zu erschüttern ..... Doch, was sprech' ich von Andern? Blicken wir auf uns selbst! Sind wir nicht auch Anfänger, Katechumenen? Was sagst du? Wir bekennen doch Christum! Ja; allein geschieht es nicht so oft bloß mit den Lippen? Sind unsere Worte besser, als die der Heiden? Aber nach den Worten der Schrift ist der Glaube ohne Werke todt. Nein, mein Freund, mit Zittern senke ich das Haupt beim Rufe des Diacons: „„Katechumenen, senket euere Häupter vor Gott!““ worauf sie aus der Kirche geschickt werden sollten, und flehe in diesem Augenblicke für mich, wie für Andere, daß wir nicht hinausgetrieben werden aus dem Himmelreiche durch die furchtbaren Boten des Herrn, wie die Katechumenen durch den Diacon aus der Kirche getrieben werden, und wenn er dann wieder nur die Gläubigen zum Gebete ruft, weißt du, daß ich es dann kaum sogleich wage zu beten?“ — Vgl. Selvaggii Antiquit. Christ. institutiones. L. II. P. 1. cap. VI. §§. 1. 2. Lienhart, de antiquis liturgiis et de disciplina arcani. P. II. cap. III. §. 5. Döllinger, Lehrbuch der Kirchengeschichte. 1. Bd. 2. Aufl. II. Periode. 5. Cap. §. 50. Auch den Art. „Arcan-Disciplin“ im 1. Bd. dieses Lexicons. [Kössing.]

Glaubwürdigkeit der biblischen Schriftsteller, s. Authentie.

Gleichgültig, s. Adiaphora.

Gleichniß, s. Parabel.

Glocken (campanae, nolae, zuweilen cloccae). Durch welches Zeichen die Christen während der ganzen Verfolgungsperiode zu den gottesdienstlichen Versammlungen berufen worden seien, darüber fehlen zuverläßige Angaben; jedenfalls waren diese Zeichen so viel wie möglich geräuschlos, wegen der sonst eintretenden Gefahr, von den Heiden überfallen zu werden. Nachdem Constantin den Verfolgungen ein Ende gemacht hatte, wurden verschiedene Zeichen gebraucht. Mönchsgenossenschaften gebrauchten eine Posaune (tuba); andere Genossenschaften schlugen mit einem Hammer an jede Zelle. In der orientalischen Kirche wurde in den Stadtgemeinden das Schlagen auf Bretter üblich und diese Sitte dauerte sehr lange, indem erst spät, in der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts, Glocken im Orient eingeführt wurden. Auch sind seit der Türkenherrschaft daselbst die

Glocken wieder verschwunden und mußte das Schlagen auf Bretter wieder üblich werden (semanteria). Leo Allatius beschreibt uns dieß Zeichen genau. Es ist ein Brett, zwölf Fuß lang, vier breit, zwei Zoll dick, von gesund und festgewachsenem Holze, glatt gehobelt, so daß es einen starken Schall gibt. Dieß Brett wird mit der linken Hand gehalten, mit der Rechten wird mit einem eisernen Hammer darauf geschlagen, in bestimmtem Rythmus, bald dicht an der fassenden Hand, bald höher hinauf bis zur Spitze auslaufend, wodurch ein rythmisches Abwechseln hoher und tiefer Schälle, eine Art Musik, hervorgebracht wird. Was nun aber die Glocken angeht, die in der ganzen Christenheit, mit Ausnahme der den Türken unterworfenen Gebiete, eine so große Bedeutung in dem ganzen kirchlichen Leben erlangt haben, so besitzen wir über die Zeit der Einführung derselben in die Kirche, über den Erfinder, mehr nur Vermuthungen als sichere Data. Bald wird Paulinus, Bischof von Nola (Ende des 4. Jahrh.) als Erfinder angegeben, bald der Papst Sabinian; die eine wie die andere Angabe ist nicht hinreichend begründet. Der Mangel an nähern Angaben hierüber ist aber wohl zu begreifen aus dem Umstande, daß es sich von einer eigentlichen Erfindung hier nicht handeln konnte und die Einführung der Glocken in die Kirchen allmählig geschah und so kein besonderes Aufsehen machen konnte. Schon vor der Gründung des Christenthums nämlich waren bei den Juden im Tempeldienste und bei Griechen und Römern Schellen (tintinabula) bekannt und wurden solche eben auch gebraucht, um Versammlungen zu berufen. Es ist nun nicht zu zweifeln, daß bald nach Constantin auch Schellen in die Kirche eingeführt wurden, natürlich nunmehr auch in größerer Form als bisher die Schellen gewesen waren. Längere Zeit blieben nun noch die Namen tintinabulum, lebes (Kessel), aes, aeramentum, codon (κωδων) üblich. Die Benennungen campanae, nolae und cloccae sind spätern Ursprungs; campanae wurden die Glocken wahrscheinlich genannt, weil das Erz Campaniens besonders ausgezeichnet und zu Glockenstoff sehr geeignet ist; daraus denn auch erklärlich, daß eben zu Nola, einer Stadt jener Provinz, zuerst Schellen in großer Form (Glocken) in die Kirche eingeführt worden, woher auch der Name nolae für Glocken. Beide Namen aber wie der dritte, cloccae, begegnen uns erst im siebenten Jahrhunderte. Honorius, Bischof von Autun, schreibt darüber: Signa, quae nunc per campanas dantur, olim per tubas dabantur. Haec vasa primum in Nola Campaniae sunt reperta, unde sic dicta. Majora quippe vasa dicuntur campanae, a Campaniae regione, minora nolae a civitate Nola Campaniae. Um die Mitte des siebenten Jahrhunderts finden wir Glocken in Frankreich, jedoch noch nicht allgemein. Als im Jahre 659 Chlotar der Frankenkönig die Stadt Orleans belagerte, der Bischof Lupus aber daselbst die Glocken der St. Stephanskirche läuten ließ, soll des Königs Kriegsschaar vor diesem Tone, als einer unerhörten Sache, dermaßen erschrocken sein, daß sie die Belagerung aufhoben und sich auf die Flucht begaben. In Italien werden daher schon früher Glocken eingeführt gewesen sein. Die Zweckmäßigkeit der Glocken zur schnellen und weithintragenden Verkündigung aller heiligen Handlungen der Kirche, der feierliche und das Gemüth tief ergreifende Klang derselben trugen viel zur schnellen und allgemeinen Einführung derselben in allen Kirchen bei. Die Glocken sind gleichsam die Zunge, die Sprache der Kirche, sie verkünden und wecken die Gefühle, die der jedesmaligen Handlung der Kirche oder den das menschliche Leben überhaupt berührenden Ereignissen entsprechen. Die Hauptmomente ihrer so sinnreichen Bedeutung sind zusammengefaßt in den häufig vorkommenden Glockeninschriften: Dum trahor, audite! voco vos ad sacra, venite! Vivos voco, mortuos plango, fulgura frango! Laudo Deum verum, plebem voco, congrego clerum, Defunctos ploro, nimbum fugo, festaque honoro! — In dieser innigen Verbindung, in welcher die Glocken mit den verschiedenen heiligen Handlungen der Kirche stehen, liegt nun auch der Grund, warum dieselben schon seit den ältesten Zeiten durch eine eigene Feierlichkeit zum

kirchlichen Gebrauche geweiht werden. Das Pontificale enthält einen eigenen Ritus, wonach der Bischof, oder mit dessen Erlaubniß ein Priester, die Benediction oder besser die Consecration vorzunehmen hat. Benedictio campanarum ab episcopo delegari non potest, quia unctio, quae debet fieri cum sacris oleis, est ordinis episcopalis et de necessitate praecepti, et ideo inferioribus episcopo committi non potest, nisi ex speciali indulto papae. (Congreg. rit. anno 1687.) Bei dieser Weihe findet eine Abwaschung mit geweihtem Wasser Statt, eine Salbung mit dem hl. Oele und dem Chrisma, es wird der Name eines Heiligen beigelegt und Pathen (Glockenpathen) stehen, ähnlich wie bei der Taufhandlung, zur Seite. Wegen dieser Aehnlichkeit der Glockenweihe mit den Cermonien bei der hl. Taufe wird dieselbe unter dem Volke häufig Glockentaufe genannt. Indessen haben streitsüchtige Protestanten sich eine sehr undankbare Mühe gegeben, auf Grund jener Glockenweihe die Kirche eines sacrilegischen Mißbrauchs des Sacramentes der Taufe zu beschuldigen, denn jener Weihe fehlt eben die essentielle Form des Sacramentes der Taufe, die Worte nämlich: Ego te baptizo in nomine Patris etc.; und kann daher jene Beschuldigung gegen die Kirche nur aus blinder Parteiwuth erklärt werden. Auch Carl der Große muß irrigerweise jene Weihe für ein heidnisches oder mißbräuchliches Ceremoniel gehalten haben, als er in einem Capitulare von 789 das Statut erließ — ut cloccae non baptizentur. Hier und dort mögen auch zu Zeiten unter dem Volke abergläubische Ansichten über die Wirkung des Glockengeläutes vorgekommen sein, wenn ihm nämlich eine Art magischer Kraft gegen böse Geister, gegen Gewitter u. dgl. beigelegt wurde. Die Kirche hat solche Ansichten nie gehegt, hat vielmehr alle Wirkung derselben auf das Gebet der Gläubigen zurückgeführt. Hierüber spricht sich die Synode von Cöln (1536) sehr treffend aus. Benedicuntur quoque campanae, ut sint tubae ecclesiae militantis, quibus vocetur populus ad conveniendum in templum et ad audiendum verbum Dei, clerus vero ad annuntiandum mane misericordiam Dei et veritatem ejus per noctem; ut per illarum sonitum fideles invitentur ad preces et ut crescat in his devotio fidei; quamvis etiam patres alio respexerint, videlicet ut daemones tinnitu campanarum Christianos ad preces concitantium, terreantur, quin potius precibus ipsis territi abscedant, illisque submotis fruges, mentes et corpora credentium serventur; ut procul pellantur hostiles exercitus et omnes insidiae inimici, fragor grandinum, procellae turbinum, impetus tempestatum et fulgurum temperentur etc. Breviter ut audientes confugiant ad sanctae matris ecclesiae gremium et ante sanctae crucis vexillum etc. (Harduin. coll. conc. Tom. IX. p. 2016). Durch Verordnungen der Päpste Gregor IX. (1230) und Johannes XXII. (1325) und Calixtus III. (1457) wurde das Angelus-Läuten (s. Angelus domini) eingeführt am Morgen, Mittag und Abend, auch Betglocke genannt, und auf diese Weise eine alte apostolische Tradition, daß man vorzugsweise zu drei bestimmten Tageszeiten und zwar mit Rücksicht auf die Zeit des Todes, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn, am Morgen, Mittag und Abend zu Gott beten solle, in ein geschriebenes Recht verwandelt. — Je nach verschiedenen Gelegenheiten, bei denen einzelne Glocken geläutet werden, haben dieselben auch verschiedene Namen erhalten. So gibt es in den größern Städten seit dem zwölften Jahrhunderte eine „Bannglocke" (campana bannalis), die in einem Stadtthurme aufgehängt geläutet wurde, um die Civilgemeinde zur Berathung von Gemeindeangelegenheiten zusammen zu berufen. Dieselbe Glocke diente dann auch als Sturmglocke und wurde geläutet beim Herannahen des Feindes, beim Ausbrechen einer Feuersbrunst, überhaupt bei plötzlichem Eintreten einer allgemeinen Gefahr. In manchen Städten wurde und wird noch durch eine eigene Glocke — „Thorglocke" — Abends der Thorschluß signalisirt. Es versteht sich, daß bei solchen, ausschließlich zu profanen Zwecken bestimmten Glocken die kirchliche Weihe zu unterbleiben hat. Um so mehr mußte dieselbe unterbleiben bei der früher hier und dort vorfindlichen „Schandglocke",

welche beim Ausstäupen gemeiner Verbrecher oder Hinrichtung solcher geläutet wurde. Auch müssen öfter die Kirchenglocken zu solchen Zwecken mißbraucht worden sein, indem der hl. Carl Borromäus (im Jahre 1565) das Läuten geweihter Glocken bei solchen Gelegenheiten verbietet. (Sacrae campanae usum, qui ad fideles praemonendos, ut ad divina conveniant officia, est introductus, indignum est, ad convocandos homines ad spectacula suppliciorum adhiberi. Quamobrem principes ac magistratus etiam atque etiam adhortamur, ut campanis, quae ecclesiarum usui sunt addictae, si sint consecratae, ad poenarum significationem quenquam uti ne patiantur.) Frühe schon — zu den Zeiten Beda des Ehrwürdigen, also bald nach Einführung der Glocken, begegnet uns die Benennung „Todtenglocke", welche geläutet wurde, wenn Jemand starb und zur Erde bestattet wurde, um die Lebenden zum Gebete für die dahingeschiedene Seele aufzufordern. Eine andere, kleinere, Glocke wird geläutet während der Messe bei der Wandlung (Elevation), daher „Wandelglöckchen" genannt. Auch werden die Glocken geläutet bei der Ankunft des Landesherrn zum Zeichen der Freude, bei dem Tode desselben zum Ausdrucke der Trauer, bei Feuersbrünsten, wenn nicht eigene Sturmglocken vorhanden sind, zum Versammeln der Civilgemeinde, zur Berufung der Jugend in die Schule u. dgl. — Den kirchenrechtlichen Bestimmungen über die Glocken liegt als Princip zu Grunde, daß die Glocken durch ihre ursprüngliche und eigentliche Bestimmung und durch die kirchliche Weihe geistliche Sachen (s. d. A.) sind (res ecclesiasticae) und daß es daher auch die Kirchenobrigkeit ist, welche über das Glockengeläute, über den Gebrauch der Glocken zu verfügen das Recht hat. Daher schreibt Seitz: „So wenig übrigens die in dem Glockengeläute sich aussprechende Theilnahme der Kirche an weltlicher Freude und an weltlicher Trauer dem Geiste des Kirchenrechts zuwiderläuft, so gewiß ist es auf der andern Seite, daß über die Glocken, als Sachen der Kirche, allein nur diese verfügen und das Läuten, als religiöse oder gottesdienstliche Handlung, allein nur von der Willkür der Kirchenobrigkeit abhängen kann, daß es daher als ein durchaus unstatthafter Eingriff in die innern Gesellschaftsrechte der Kirche betrachtet werden muß, wenn die weltliche Obrigkeit es sich beigehen läßt, einen Pfarrer zum Läuten zwingen zu wollen, der — sei es, weil er ein von der Temporalgewalt angeordnetes Fest etwa aus religiösen Gründen mißbilligt und deßhalb die Theilnahme versagt, oder weil die Kirche, von irgend einem Unglück betroffen, Trauer angelegt und Orgeln und Glocken hat verstummen lassen — den Gebrauch der Glocken entweder überhaupt eingestellt oder auch zu einem bestimmten Zwecke das Geläute verweigert hat." Mit Genehmigung des Bischofs können aber auch geweihte Glocken zu profanen Zwecken gebraucht d. i. geläutet werden (ad profanos usus, ad quos non sequuntur causae sanguinis — die also ausgenommen sind —), besonders, wenn die Glocken aus Gemeindemitteln beschafft worden sind, obgleich die Gemeinde sich ein solches Recht nicht ausbedungen hat. Und es ist nicht nöthig, daß bei jedem einzelnen Falle der Art Erlaubniß bei dem Bischofe nachgesucht werde; genug, daß dieselbe ein- für allemal nachgesucht und gegeben worden. (Sacra Congreg. episcop. et Reg. 31. et 8. Junii 1592.) Beschafft werden die Glocken entweder aus dem Kirchenvermögen allein, oder auch, wenn dieses nicht zureicht, theilweise aus Gemeindemitteln, oft auch aus letztern allein. Jede Pfarrkirche soll mehrere und größere Glocken haben zur Hebung und Auszeichnung des Pfarrgottesdienstes, wogegen die Klosterkirchen und Oratorien längere Zeit bloß ein Glöckchen haben durften. In spätern Jahrhunderten hatten aber auch die Klöster das Recht erlangt, mehrere Glocken zu haben, und hatten einzig die Kirchen und Capellen der Capuciner bloß eine Glocke. Muß aber auch jede Pfarrkirche mehrere Glocken haben, so ist doch der Decimator bloß zur Beschaffung einer Glocke gehalten (van Espen, Pars II. sect. II. tit. 1. de repar. eccles.). Der Gebrauch von Kirchenglocken gehört zu dem exercitium publicum religionis; da,

wo ein Bekenntniß kein öffentliches exercitium religionis besitzt, sondern bloß tolerirt ist, ist ihm auch der Gebrauch von Glocken rechtlich nicht gestattet. So haben in Holland bloß die Reformirten Glocken. Nach Art. V. §. 35 des westphälischen Friedens soll an den Orten, wo ein Bekenntniß bloß tolorirt ist, d. i. 1624 kein öffentliches Religionsexercitium besaß, den Katholiken unter Protestanten und umgekehrt, das ehrenvolle Begräbniß auf dem Kirchhofe nicht verweigert werden; der protestantische Pfarrer beerdigt die katholischen Leichen und der katholische die protestantischen und ist hiebei allerdings der Gebrauch der Glocken mit inbegriffen. Beerdigt der katholische Pfarrer selbst protestantische Leichen, so werden die Glocken geläutet: anders allerdings, wo ein protestantischer Pfarrer in einer katholischen Gemeinde eine protestantische Leiche beerdigt. In Simultankirchen entscheiden besondere Verträge und das Herkommen über die Art und Weise des beiderseitigen Gebrauches der Glocken wie über die Betheiligung bei Beschaffung derselben. — Zur Zeit eines Interdictes dürfen die Glocken nicht geläutet werden. (Cap. Quod nonnull. 25. De privileg. (5, 32) Cap. Permittimus. 57 de sentent. excomm. (5, 39) Cap. Alma mater 24. de sentent. excomm. in VI.) Dasselbe gilt beim Begräbnisse von Personen, die bis zum Tode dem Interdicte unterworfen gewesen. Nach einer Bestimmung Papst Leo's X. (1518) dürfen in keiner Kirche der bischöflichen Stadt am Charsamstag die Glocken geläutet werden, bis die Glocken der Cathedralkirche angefangen haben, unter Strafe von 100 Ducaten. (Seitz, Recht d. Pfarramtes I. Bd. S. 267—276. Ferraris, biblioth. prompta. Ducange, glossarium etc. Müller, Lexicon für Kirchenrecht und Liturgie. J. M. Eschenwecker, dissert. jurid. de eo, quod justum est circa campanas. Halae Magdeb. 1708. Bona, rer. liturg. lib. I. c. XXII. n. 1—7.) [Marx.]

Glockenpathen, s. Glocken.

Glockentaufe, s. Glocken.

Glöckner (Campanarius) nennt man jenen Kirchendiener, der die Glocken eines Gotteshauses läutet. In der Regel sind die Meßner oder Küster zugleich Glöckner. Im Mittelalter hatten dieses Geschäft (wenigstens an vielen Orten) Priester oder andere Cleriker zu besorgen (Amalar. de eccl. off. l. 3 c. 1; Capit. reg. Franc. l. 6 c. 168). Es scheint sich hievon die Sitte herzuleiten, zu dem Weihcandidaten bei der Ertheilung des Ostiariates zu sagen: „Ostiarium oportet percutere . . campanam", und ihn hierauf einige Züge läuten zu lassen.

Gloria in excelsis, s. Doxologie und Messe.

Gloria patri, s. Doxologie.

Glossa, ordinaria, et interlinearis, s. Glossen, biblische.

Glossen, biblische. Die Glosse ist eine Art der Auslegung der heiligen Schrift (s. Exegese), und zwar diejenige, welche sich bloß mit der Erklärung einzelner dunkler Wörter befaßt, und sich nicht auf die Erklärung der Sachen erstreckt, es sei denn, daß das Wort nicht ohne die Erklärung der Sache klar gemacht werden kann. Das griechische *γλῶσσα*, woher es genommen, bedeutet zwar die Sprache, allein die griechischen Grammatiker, welche die griechischen Schriftsteller erklärten, verstanden unter *γλῶσσα* insbesondere ein dunkles Wort des Textes, welches einer Erklärung bedurfte (Aristot. poet. 21. Dionys. Hal. de comp. verb.). und dasjenige, oder die Bemerkung, wodurch sie es erklärten, nannten sie *γλῶσσημα*. Bald aber wurde umgekehrt *γλῶσσημα* gebraucht für das dunkle Wort des Textes, und *γλῶσσα* für die Erklärung desselben. So sagt Quintilian instit. orat. lib. 1. cap. 1: Protinus enim potest (puer) interpretationem linguae secretioris, quas Graeci *γλώσσας* vocant, ediscere; und ibid. cap. 5: Circa glossemata etiam, id est, voces minus usitatas, non ultima ejus professionis diligentia est. Und in dieser Bedeutung ist dann *γλῶσσα* in der griechisch-grammatischen Kunstsprache geblieben, und mit derselben in die lateinische und daraus in andere europäische Sprachen übergegangen. Der

Gegenstand der Glossen waren bei den griechischen Grammatikern nur die nicht Allen bekannten Wörter, nämlich: 1) die aus einer fremden Sprache stammenden; 2) die Provincialismen oder einem der verschiedenen Dialecte der griechischen Sprache angehörigen; 3) die veralteten; 4) die Kunstwörter und 5) diejenigen, welche an einer bestimmten Stelle eine nicht leicht erkennbare Bedeutung, oder eine ungewöhnliche grammaticalische Form hatten. Sie schrieben ihre Glossen bald an den Rand des betreffenden Schriftstellers, bald abgesondert in ein besonderes Buch über denselben. In gleicher Weise verfaßten auch nachher die griechischen Kirchenväter Glossen über dunkle Wörter des griechischen alten und neuen Testamentes, und setzten dieselben bald an den Rand der Bibelhandschriften, bald brachten sie dieselben in ihren Homilien oder sonstigen Abhandlungen an. Und christliche griechische Grammatiker sammelten später nicht bloß jene Glossen über die griechischen Profanschriftsteller, sondern auch diese über die hl. Schrift, fügten noch eigene zu beiden Arten hinzu, und ordneten dieselben alphabetisch so, daß sie zuerst das dunkle Textwort, und zwar in derselben grammatischen Form, wie es an der zu erklärenden Stelle stand, setzten, und dann dasjenige Wort oder die Bemerkung, wodurch es erklärt wurde, dazu fügten, nicht aber auch die übrigen Bedeutungen, die es etwa noch haben mochte. Diese Sammelwerke heißen Glossarien, weil sie nur Glossen enthalten, und die Verfasser oder Sammler der Glossen Glossatoren. Die Glossarien unterscheiden sich also von den Lexicis dadurch, daß sie nicht, wie diese, alle Wörter der Sprache und alle deren Bedeutungen enthalten, sondern nur die dunklen nebst deren Erklärung. Unter den griechischen christlichen Glossatoren steht obenan der alexandrinische Grammatiker Hesychius aus dem 4. Jahrhundert. Sein Glossarium, welches er selbst jedoch in seiner Vorrede Lexicon nennt, ist am besten herausgegeben von Joh. Alberti unter dem Titel: Hesychii Lexicon cum notis doctorum virorum. Lugd. Bat. 1746. 2 fol. Das wichtigste nach ihm in Bezug auf die hl. Schrift ist das des Mönches Joh. Zonaras von Constantinopel aus dem 12. Jahrhundert, herausgegeben nebst dem des Patriarchen Photius aus dem 9. Jahrh. von J. A. H. Tittmann unter dem Titel: Joh. Zonarae Lexicon etc. Lipsiae 1808. 3 voll. 4to. Dann folgen das des Suidas, unbekannten Standes und Wohnortes, aus dem zehnten Jahrhundert, herausgegeben von Ludolph Küster unter dem Titel: Suidae Lexicon graece et latine, cum notis. Cantabrigiae 1705. 3 fol.; das Etymologicum magnum von einem unbekannten Verfasser aus dem elften Jahrhundert, herausgegeben zuerst zu Venedig 1499, zuletzt zu Leipzig 1816. fol.; endlich das des Benedictiners Varinus Phavorinus († 1537), eines Lateiners aus Camerino in Umbrien, aber Schülers des Griechen Joh. Lascaris, welches zuerst unter dem Titel: Lexicon graecum zu Rom 1523, fol., dann unter dem Titel: Dictionarium Varini Phavorini etc. zu Basel 1538, fol., und zuletzt zu Venedig 1712, fol. erschienen ist. Die Glossen, welche in den Werken des Hesychius, Suidas, Phavorinus, und im Etymologicum magnum die hl. Schrift betreffen, hat G. Chr. G. Ernesti, wenigstens zum größten Theil, ausgezogen und herausgegeben unter dem Titel: Glossae sacrae Hesychii etc. Lipsiae 1785 und 1786 in 8. (Vgl. J. A. Ernesti de indole et usu Glossariorum graecorum, der Alberti'schen Ausgabe des Hesychius vorgedruckt. Mori acroases super Hermeneutica N. T. ed. Eichstaedt. Lipsiae 1797. vol. I, pag. 115 sq. Rosenmüller, historia interpret. s. scripturae. Lipsiae 1795 etc. vol. IV. pag. 356 sq. — Als hebräische Glossen zum hebräischen Text des alten Testaments können fast alle rabbinischen Commentare angesehen werden, weil dieselben größtentheils nur in Worterklärungen bestehen, und ebenso ein Theil der Masora. — Zur lateinischen Vulgata gibt es vornehmlich zwei sehr berühmt gewordene Glossen, nämlich die sogenannte Glossa ordinaria des Walafried Strabo, und die Glossa interlinearis des Anselmus von Laon. Walafried Strabo, das ist der Schie-

lende, geboren im Jahre 807, an einem unbekannten Orte und von unbekannten Eltern, jedoch in Teutschland, erzogen im Kloster Reichenau bei Constanz, dann Benedictinermönch zu Fulda und Schüler des Rabanus Maurus daselbst, später selbst Lehrer im Kloster Reichenau und im Jahre 842 zum Abt desselben gewählt, gestorben auf einer Reise nach Frankreich im Jahre 849, erst 42 Jahre alt, aber begraben in seinem Kloster (cf. Histoire lit. de France. tom. V. Pag. 59.), verfaßte, im Lateinischen wohl erfahren, und auch des Griechischen kundig, eine Glosse zur Vulgata alten und neuen Testaments, welche nachher von ihrem allgemein herrschenden Gebrauche die Glossa ordinaria genannt wurde. Er schöpfte seine Erklärungen größtentheils aus den Kirchenvätern und andern im kirchlichen Glauben bewährten Kirchenschriftstellern, namentlich aus Origines, Augustinus, Hieronymus, Ambrosius, Gregorius Magnus, Isidorus Hispalensis, Beda Venerabilis, Alcuinus, Rabanus Maurus, Haymo von Halberstadt und anderen, führte sie namentlich an, und verarbeitete deren Erklärungen selbstständig zu einer fortlaufenden Erklärung der heiligen Schrift, und fügte aus Eigenem sehr viel hinzu, besonders im neuen Testament. Sein Hauptzweck war das theologische Moment oder die Erklärung der Offenbarung nach dem Zusammenhang zwischen dem alten und neuen Testament, und nach der Lehre der Kirche, ohne jedoch das historische, geographische und sachliche Moment zu vernachlässigen. Er stellt zuerst und stets den buchstäblichen Sinn (historice) dar, dann, aber nicht immer, auch den mystischen (allegorice oder mystice), und zuletzt hie und da auch den moralischen (moraliter). Sie war also keine Glosse im strengen Sinn des Wortes, sondern vielmehr ein Commentar. Die Kürze und Deutlichkeit seiner Darstellung, das Ansehen seiner Gewährsmänner, sein tieferes Eingehen in den Sinn der geoffenbarten Wahrheiten, gelegentlich mit Erörterung speculativer Fragen in Betreff derselben, und sein Einklang mit der Lehre der Kirche befriedigte allgemein so sehr, und verschaffte ihm ein solches Vertrauen und Ansehen, daß die bedeutendsten Theologen, wie Petrus Lombardus, Thomas von Aquino, sich auf seine Glosse wie auf eine Autorität beriefen, und man sie die Zunge der Schrift (linguam scripturae) nannte. Sie war deßhalb vom neunten Jahrhundert an bis zum sechzehnten herab, also gegen siebenhundert Jahre, für die Theologen der gewöhnliche und fast ausschließliche Commentar der hl. Schrift, indem sie im vierzehnten Jahrhundert durch die gleichfalls ausgezeichnete Postilla des Nicolaus de Lyra († 1340) und die Additiones des Paulus Burgensis zu dieser so wenig verdrängt wurde, daß vielmehr beide letztern gewöhnlich noch zu ihr, und zwar nach ihr unter dem Bibeltext angefügt wurden. — Da jedoch in ihr die eigentliche Worterklärung des Textes zu wenig berücksichtigt war, so ersetzte im zwölften Jahrhundert Anselmus, Scholasticus und Decan der Kirche zu Laon († 1117), des Hebräischen und Griechischen kundig, diesen Mangel dadurch, daß er zu den dunklen Wörtern der Vulgata andere deutlichere oder ganz kurze erklärende Bemerkungen schrieb, und zwar unmittelbar über die betreffenden Wörter zwischen die Linien des Textes, weßhalb diese Erklärung die Glossa interlinearis genannt wurde. Die Vulgata wurde regelmäßig mit diesen beiden Glossen versehen, und zwar so, daß der Text der Vulgata in der Mitte stand, und die dazu gehörige Glossa ordinaria auf dem Rand über ihm und zu beiden Seiten neben ihm, und die Glossa interlinearis zwischen den Linien des Textes, und seit dem vierzehnten Jahrhundert auch noch mit der Postilla des Nic. de Lyra und den Additiones des Paulus Burgensis bereichert, welche ihre Stelle auf dem Rand unter dem Text erhielten, und zählt mit diesen Apparaten verbunden zu den ersten Druckwerken. Eine sehr schöne und zweckmäßig eingerichtete Ausgabe derselben ist die, welche zu Venedig 1588 in sechs Foliobänden erschien unter dem Titel: Biblia sacra cum glossis, interlineari et ordinaria, Nic. Lyrani postilla ac moralitatibus, Burgensis additionibus et Tho-

ringi replicis; eine mehrfach verbesserte ist die, welche von den Theologen zu Douai, ebendaselbst 1617, in sechs Foliobänden herausgegeben wurde unter dem Titel: Biblia sacra cum glossa ordinaria — primum a Strabo Fuldensi collecta, nunc novis explicationibus locupletata, cum postillis Nic. de Lyra, nec non additionibus Pauli Burgensis et Matthiae Thoringi replicis, opera Theologorum Duacenorum emendata . . . cum Leandri à S. Martino conjecturis; die letzte, beste und schönste ist die von diesem Benedictiner Leander a St. Martino selbst besorgte, mit verschiedenen Beigaben versehene, neue Ausgabe der Douaier, welche zu Antwerpen 1634 in sechs Foliobänden erschien. (Vergl. Hist. lit. de France. Tom. V. pag. 62 und Le Long, Bibliotheca sacra, ed. Masch. vol. III., p. 2, pag. 353 sqq.) [Wetzer.]

Glossen und Glossatoren des römischen und canonischen Rechts. Als im zwölften Jahrhundert die Wissenschaften der neueren Zeit sich bildeten, und zugleich die Erfahrungen des neueren Lebens in juristisch-politischer Hinsicht scholastisch geordnet wurden, sollte das Corpus juris Justinianei nicht nur als System für die Scholastik benützt, sondern auch materiell als Analogie und Fortbildungsmittel gebraucht werden. Und so vermittelte die Glosse das römische Recht zum neuen Recht. Nicht das römische Recht an sich, und dessen philologische Erklärung war die Grundlage der mittelalterlichen Scholastik, sondern die Glosse, die durch den nothwendig gewordenen apparatus des Accursius nicht nur materiell, sondern auch formell zur Objectivität geworden war. Bartolus und Paulus de Castro nahmen nur die Glosse als Anhaltspunct ihrer festen Dogmatik. Der Geist des Mittelalters war so eigenthümlich, und einig, daß die Wissenschaft den Zweck hatte, überall die Gedanken zu vereinigen, und eine Dogmengeschichte gleichsam unnöthig wurde. Indem man zuerst die Worte der Stellen erklärte, und namentlich practische Fälle dafür fand, aber nicht im altrömischen, sondern im neueren Geiste, und daraus eine juristische Folge zog, die wichtiger war, wie der Inhalt der Hauptstelle selbst, war der neue Weg der Wissenschaft bezeichnet. Auch dieser Weg war so eigenthümlich und einig, daß es Niemanden beifiel, eine andere Methode zu suchen. Als die Collectio des Mönchs Gratian (s. Decretum Gratiani) die Stelle im neueren Rechte einnahm, welche das Corpus juris Justinianei (s. Codex Justinianeus) sechs Jahrhunderte früher hatte, war es wieder die Glossatorenrichtung, welche die einzelnen Stellen des Decrets erklärte und es auf dieselbe Weise, wie das römische Recht, zur Anwendung brachte. Nur war es nicht nöthig, im canonischen Rechte eine Analogie zu finden, es enthielt ja das neuere christlich germanische Recht selbst, es war so zu sagen, eine Gewohnheitsrechtssammlung der neueren Zeit, zu welcher das Corpus juris Justinianei gleichsam das Hilfsrecht oder die Analogie darbot. Und in der That war gerade diese Rücksicht von den Glossatoren des canonischen Rechts am meisten beachtet: überall, sowohl im Systeme wie in den einzelnen Fällen, nahmen sie Rücksicht auf das römische Recht, um die beiden Hauptquellen zu verbinden, wie man am besten aus der Summa des Cardinals Ostiensis erkennen kann. Die Methode der Glossatoren des römischen und canonischen Rechts war auch durchaus dieselbe. Die ersten Bearbeiter der Sammlung Gratians, größtentheils seine Schüler und Nachfolger in Bologna, haben wahrscheinlich nur kurze Interlinearglossen verfaßt. Zugleich aber hatte man doch die Tendenz, weil das canonische Recht das neuere und eben gesammelte war, noch Nachträge zu machen, was bei dem justinianischen Rechte nicht geschehen konnte. In der letztern Beziehung scheint Paucopalea wichtig gewesen zu sein, von dem der Name Palea kommt, wie schon Bartolus angibt. Noch muß man bemerken, daß die Interlinearglossen bei dem canonischen Rechte weniger wichtig waren, weil sie zu der hier schon angenommenen mittelalterlichen Latinität unpassend waren, dagegen die Interlinearglossen des römischen Rechts die classische Latinitat erklären sollten. Papst Benedict XIV.

hatte eine große Diplomensammlung vom zwölften Jahrhundert her verfertigen lassen, und beauftragte seinen Freund Sarti, aus der Benützung dieser Diplome diejenigen Männer zu charakterisiren, welche zuerst das canonische Recht bearbeitet haben. Wir verweisen daher unsere Leser auf die einzelnen Namen, welche Sarti in seinem Buche de archigymnasio Bononiensi erwähnt hat, und von denen der Unterzeichnete im dritten Bande seines geschichtlichen Werkes über das Mittelalter noch nähere Aufklärung geben wird. Neben den Glossatoren fanden sich auch solche, welche scholastische Ueberblicke geben. Ein großer, noch ungedruckter Commentar unter dem Namen Summa decretorum wurde von Huguccio von Pisa begonnen, und nach dessen Tode von Johannes de Deo fortgesetzt, aber nicht vollendet. Wichtig ist es, daß Huguccio sich immer auf Bulgarus und Martinus bezog, die nicht Gegner im neueren Sinne des Wortes, sondern Gegner in der damals herrschenden wissenschaftlichen Methode waren. Der Erste hing an dem Buchstaben und der darauf gegründeten Logik (elegantia) des römischen Rechts, obgleich er viel zu wenig erfahren in der antiquarisch-philologischen Aufklärung derselben war; der Andere an dem usus modernus, an der Billigkeit, an den Bedürfnissen der neuen Zeit. Daß hier immer die letztere Richtung siegen wird, beweist auch die Geschichte unserer Zeit, denn in Frankreich mußte selbst Cujacius dem Dumolin unterliegen: allein es treten auch Zeiten ein, wo die Wissenschaft ihr Recht wieder geltend macht, wie in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts in Teutschland. — Die Glossen über das Decret vereinigte Johannes Teutonicus gegen das Jahr 1212 in einen Apparatus, welcher gegen das Jahr 1236 durch Bartholomäus von Brescia (Brixiensis) vermehrt und verbessert, und in dieser Gestalt in die gedruckten Ausgaben aufgenommen worden ist. Das Decret Gratians hatte eine ungeheure Bestimmung: nicht nur die vielen Concilien, Schriften der Kirchenväter, weltlichen Rechte, und zugleich die Geschichte des ersten christlichen Jahrtausends zu sammeln, und die Casuistik der päpstlichen Decretalen zu ermitteln, war sein Zweck, sondern auch die Grundanlage des katholischen Systems zu werden. Nun konnte der Satz wahr werden: Diligite justitiam, qui judicatis terram, und in dieser Richtung trat nach mancherlei Privatsammlungen die Decretalensammlung Gregor's IX. (s. Greg. IX. Decretales) hervor, wozu Glossen sammelten und Apparate gaben Vincentius Hispanus, Goffredus Tranensis und vorzüglich Sinibaldus Fliscus (Innocenz IV.). Mit Benützung dieser Vorgänger verfertigte Bernhard de Botono aus Parma den großen Apparat, der dabei gewissermassen stehend wurde. Nach ihm hat noch Aegidius Fuscararius einen Commentar und Johannes Andreä unter dem Namen Novella eine neue Glossencompilation zu jener Sammlung verfaßt. Die erste Arbeit über den Sextus war ein Commentar über den letzten Titel von den Rechtsregeln, welchen Dinus, der bei der Abfassung der Sammlung mitgewirkt hatte, im Auftrag des Papstes verfertigte. Glossen und Apparate zur ganzen Sammlung schrieben Johannes Monachus aus der Picardie, Johannes Andreä, Guido de Baiso, Zenzelinus de Cassanis. Die verbesserte Glosse des Andreä erhielt den Vorzug; damit ist aber nicht zu verwechseln die Novella, die er ebenfalls zum Sextus schrieb. Derselbe verfaßte auch die erste Glosse zu den Clementinen (s. d. Art.), welche beibehalten und von Franz Zabarella verbessert worden ist. — Dieses sind einzelne Namen in der Glossatorengeschichte des canonischen Rechts; aber wichtiger ist Folgendes in der Sache selbst: die Wissenschaft entwickelte sich in drei Richtungen: 1) die Scholastik in den Summen und die Distinctionen in den Controversen; 2) die Casuistik in der Praxis, womit sich die Brocarda (s. d. A.) die Rechtssprichwörter des germanischen Lebens verbanden und bis auf unsere Tage erhielten; 3) die Repetitionen, worin die Lehrer schwierige Theile gehaltener Vorlesungen ausführlich erklärten. So in der That bildete das canonische Recht und dessen

wissenschaftliche Behandlung die Fundgrube der neueren juristischen Literärgeschichte; und jede Darstellung darüber muß in die Methode der Behandlung des canonischen Rechts gegründet werden. Endlich ist noch wichtig, daß sowohl das Jus publicum der neueren Zeit in die Hierarchie der katholischen Kirche sich gründet, wie zunächst wieder der jetzt regierende, glorreiche Papst Pius IX. dargestellt, und daß nicht minder die Verwaltung unseres Rechts im Strafrechte und im Processe aus dem canonischen Rechte abzuleiten ist. In der ersten Hinsicht verweisen wir auf unsere Geschichte des Strafrechts, in der andern Hinsicht auf Richardus Anglus, Petrus Hispanus, Damasus, Tancredus, Bonaguida, Gratia u. s. w., worüber bewährte Literatoren unter den Teutschen Bergmann, Wunderlich, Briegleb u. s. w. Arbeiten geliefert haben. Nicht dürfen wir auch übergehen, daß Wilhelmus Durantis (s. d. A.) eine vollkommene Zusammenstellung des im Mittelalter geltenden Rechts nach dem Standpuncte des canonischen Rechts gemacht hat, woran sich alle späteren Arbeiter bis zum Zeitpunct der eintretenden Reformation in der Wissenschaft, theilweise auch im Glauben angeschlossen haben. Das gelehrteste, was über das canonische Recht geschrieben worden ist, sind die Lecturae. Die Glossatoren und ihre Schüler und Nachfolger, die Scholastiker, vollendeten das System der mittelalterischen Denkart. Mit dieser verband sich ein System der Philosophie nicht nur für die Gelehrten, sondern auch für die Welt. In der letztern äußerte sich die christliche Caritas namentlich in den beiden Orden der Franciscaner und Dominicaner. Die Gelehrten und Canonisten waren es namentlich, die sich den Dominicanerorden in Hinsicht ihrer practischen Thätigkeit anschlossen. Zu gleicher Zeit bildeten sich die Universitäten, und damit zugleich die Geschichte berühmter Lehrer des römischen und canonischen Rechts. Pancirolus ist derjenige, der zuerst eine wohlüberlegte Sammlung der Gelehrten des Mittelalters uns gab. Allein gerade in dieser Zeit, wo das Mittelalter schon geschlossen war, sieht man den Uebergang zur neuern Zeit. Die Wissenschaft nahm eine andere Richtung, aber noch nicht das Leben. Die Philologie und eine vom Glauben getrennte Philosophie ergriffen die Köpfe, was großen Einfluß auf die Rechtswissenschaft hatte, und die berühmte Richtung des Cujacius (s. d. A.) und der neuesten Gelehrsamkeit darstellte. Im Leben aber ging der practische Geist, die Richtung, welche im Sinne der Glossatoren lag, noch lange fort, und auch sie besteht heute noch in denjenigen, welche eine Codification anstreben; allein es ist nicht mehr die Einheit der Gedanken und Maximen des Lebens da, unter welcher das Mittelalter nicht weniger wissenschaftlich tüchtig als frei war. [Roßhirt.]

Glück und Unglück. Wenngleich in einem gewissen Sinne Jeder der Schöpfer seines eigenen Glücks und Unglücks ist, insofern dieß von der weisen oder thörichten Verwendung der ihm verliehenen Gaben der Natur und Gnade abhängt: so ist der Ausspruch Jesu, des Sohnes Sirach's, doch auch wohl begründet, daß Glück und Unglück, Leben und Tod, Armuth und Reichthum von Gott kommen. Sirach, 11, 14. Da Gott mit Weisheit und väterlicher Güte die Welt regiert, und nichts ohne seine Anordnung oder Zulassung geschieht, so müssen wir in allen Begegnissen, mögen sie freudiger oder trauriger Art sein, die Hand des Allmächtigen und Allweisen, der Alles wunderbar leitet, anerkennen. Auch die Mißgeschicke und Heimsuchungen, welche Einzelne oder ganze Nationen treffen, gehören in den Plan der göttlichen Vorsehung; die Züchtigungen und Prüfungen, welche Gott über den Menschen kommen läßt, sind sogar ein besonderer Beweis seiner unendlichen Liebe und Güte. Er weiß auch das Böse zum Guten zu lenken. Uebrigens ist das Glück trotz seines äußern Glanzes für den Menschen mit Bezug auf sein ewiges Heil oft ein Unglück, während das Unglück für ihn ein Reinigungs- und Läuterungsfeuer wird, in welchem seine Tugend sich erprobt. Darum ergeht an den Christen die ernste Mahnung, im Glücke nicht übermüthig zu sein, im Unglücke nicht zu verzagen, sondern in Allem Gott zu verherrlichen, ihm sich

ganz anheimzugeben, Alles dankbar aus seiner Hand anzunehmen und nach seinen heiligen Absichten zu benützen. Nicht minder ist es heilige Christenpflicht, an dem Glück und Unglück unserer Mitmenschen den innigsten Antheil zu nehmen, zu weinen mit den Weinenden und fröhlich zu sein mit den Frohen. Selbstverschuldetes Unglück sollen wir im Geiste der Buße geduldig ertragen, um dadurch größere Uebel von uns abzuwenden und der göttlichen Gerechtigkeit von unserer Seite Genugthuung zu leisten. [Kraft.]

Glückseligkeit. Jede theoretische oder practische Thätigkeit des Menschen läßt in seinem Innern eine Stimmung zurück, die sein Selbstgefühl entweder erhöht oder niederdrückt. In jenem Falle harmonirt sie mit seinem Selbst; das in's Bewußtsein getretene Gefühl dieser Harmonie ist die Lust, unter welcher das Ich stets die Gegenstände sich aneignet und genießt. Glückseligkeit, können wir daher sagen, ist im weitesten und allgemeinsten Sinne jede mit dem bewußten Gefühle der Lust verbundene Befriedigung des Selbst oder Ich. Dieselbe ist bedingt durch den Werth, welchen der Mensch dem Objecte, welches ihm den Genuß darbietet, beilegt; je höher dieser Werth geschätzt wird, desto größer ist auch die Glückseligkeit. Bei dieser allgemeinen Fassung des Begriffes ist es noch ganz gleichgültig, welcher Art der Gegenstand des Genusses ist; er kann selbst ein unsittlicher sein. Wie sich z. B. der Wohlthätige glückselig fühlt, wenn er des Armen Noth im Geheimen lindern kann, so ist auch der Bösewicht glückselig, wenn er seinen Mitmenschen Schaden zufügen, sie verführen kann u. dgl. In diesem Sinne ist selbst der Teufel glückselig, da er stets nur im Bösesthun sein Selbst zu befriedigen sucht. Diese Glückseligkeit kann aber, weil sie theils auf der reinsten subjectiven Willkür beruht, theils in ihr das den Genuß bereitende Object nur in seiner Vereinzelung, ohne alle Rücksicht auf einen zu erschwingenden dauernden sittlichen Zustand aufgefaßt wird, so daß die Glückseligkeit nur momentan ist, die wahre nicht sein, was der Mensch früher oder später empfindet, indem sie nur den größten Zwiespalt in seinem Innern, also das unglückseligste Bewußtsein und die trostloseste Leerheit des Geistes zur Folge haben kann. Sie muß höherer und edlerer Art sein. Der Mensch nämlich ist wie von Gott, so auch für und zu Gott geschaffen; wie seinen Grund und Ursprung, so hat er auch sein Ziel in Gott, das Vereinigung mit dem Urguten ist. Das ist seine Bestimmung und in dieser Bestimmung liegt seine Idee. Des Menschen Aufgabe ist es aber nun, diese Idee, welche Gott in ihn gelegt und die als solche etwas Unmittelbares ist, aus dem Zustande ihrer unmittelbaren Objectivität herauszuheben und durch die sittliche Freiheit seines Willens zu seinem, d. h. persönlichen Eigenthum zu machen. Die Idee des Menschen, als objectiv göttliche That, wird so subjectiv menschliche That. Da bei diesem Vermittelungsprocesse der Mensch mit sich selbst, d. h. mit seinem idealen Wesen übereinstimmt, und sein Ich im Wachsthum zu seinem erhabenen Ziele beständig begriffen und gefördert sieht, sein Selbst mithin wahrhaft befriedigt wird, so empfindet er hierbei auch die höchste Lust. Erst diese mit dieser Lust verbundene Selbstbefriedigung ist die wahre Glückseligkeit. Jene Idee ist jedoch nicht mehr die von Gott in den Menschen ursprünglich gelegte, sondern die in und durch den zweiten Adam, Christus, restaurirte. Als solche ist sie niedergelegt im christlichen Glauben, worunter wir hier die gesammte christliche Offenbarung, das gesammte Erlösungswerk Christi in seiner Objectivität verstehen. Die oben angedeutete Vermittelung und Subjectivirung muß auch hier stattfinden. Wir können deßhalb sagen, der vermittelte, d. h. der in Liebe thätige Glaube macht den Menschen glückselig. Wollen wir das Bisherige concreter ausdrücken, so müssen wir sagen: da der Mensch in einem religiösen Verhältniß zu Gott steht, dieses aber durch sittliches Thun, d. i. durch Tugenden bethätigt wird, so ist es die Tugend allein, welche den Menschen glückselig macht. Denn in den Tugenden, wie sie dem Boden der christlichen Liebe

entsprossen, erfüllt der Mensch Gottes Willen, d. h. entspricht der Idee, die Gott von ihm hat und die (potentiell) in ihm ist. Sollen und Sein gehen in einander auf. Matth. 5, 3—11. Joh. 13, 17. Jacob. 1, 25. 1 Petr. 3, 14. 4, 14. Die Tugenden, das Leben nach der Idee Gottes vom Menschen, die Christus restaurirt hat, begründen jenen Frieden, den nicht die Welt geben, sondern der nur von Gott kommen kann, den göttlichen, worin sich der Mensch im Innersten mit Gott und seinem Gesetze Eins und in vollster Harmonie weiß. Die Glückseligkeit besteht im Seelenfrieden, der eingegossen ist in unsere Herzen durch den Geist der hl. Liebe. Sie ist demnach der Reflex des der von Christo grundgelegten Idee entsprechenden religiös-sittlichen Zustandes in der Totalität aller seiner Momente im Selbstbewußtsein des Menschen. Aber auch so ist sie nur relativ, wie sie es hienieden immer bleiben wird. Der Mensch nämlich, weil als creatürliches Wesen dem Gesetze der Entwicklung unterworfen, kann nur in einem sittlichen Processe, also nur nach und nach das Gute sich aneignen, es zu seinem Eigenthum machen und an Gott, als dem Urguten, participiren. Daher entspricht der Mensch auf keiner Stufe seiner sittlichen Entfaltung der vollen Idee des Menschen, d. h. die hieniedige Glückseligkeit ist eine nur relativ vollkommene; daraus folgt jedoch nicht, daß sie überhaupt und schlechthin unvollkommen ist, so wenig als es die noch nicht vollkommen ausgewachsene Pflanze ist. Mag ferner der Mensch in der christlichen Vollkommenheit eine auch noch so hohe Stufe erreicht haben, er kann hienieden dennoch nie vollkommen glückselig sein, weil er nie sicher ist, daß er von seiner erschwungenen Höhe nicht wieder herabfalle. (Vgl. Concil. Trid. Sess. VI. de Justific. cap. 12. 13. 14.) Auch der Glückselige muß beten: Vater! führe mich nicht in Versuchung! Und der hl. Paulus mahnet uns nachdrücklich, in Furcht und Zittern unser Heil zu wirken. Phil. 2, 12. Aber das beirrt den Christen nicht und erzeugt in ihm keine Unglückseligkeit, vielmehr die beseligende Hoffnung (Röm. 8, 23—25. Tit. 2, 13), daß er Beides, die absolute, dem Menschen mögliche, Vollkommenheit und die Gewißheit, in alle Ewigkeit nie mehr zurückzufallen (Augustin. de corrept. et. grat. c. X.), also die volle Glückseligkeit dort erlangen werde, wo kein Hunger und Durst, keine Sonnenhitze mehr quält, wo alle Klage und aller Schmerz verstummt, wo keine Thränen mehr geweint werden, (Apocal. 7, 16, 17, 21, 4.) wo keine Veränderung, ja nicht einmal ein Schatten von Veränderung mehr sein wird. Jac. 1, 17. Die absolute Glückseligkeit beginnt da, wo die Seligkeit anfängt. (S. d. Art.) — Aus dieser Darstellung leuchtet ein, daß die Glückseligkeit kein bloß subjectiver moralischer Zustand ist, sondern zugleich ein objectiver, indem sie ihren Grund in Gott hat. Der Glückselige weiß sich als solchen nur, weil und so lange er sich mit Gott Eins weiß. Die Glückseligkeit ist deßhalb immer verklärt durch die Weihe der christlichen Liebe und kann ohne sie nie sein; sie hört auf es zu sein, sobald diese aufhört. Nur in diesem Sinne kann daher Glückseligkeit zum Beweggrund des sittlichen Handelns gemacht werden. In dieser Auffassung findet zugleich auch der der christlichen Sittenlehre so oft gemachte, aber nur auf Ignoranz ruhende Vorwurf, daß nach ihr das Gute nur um des Lohnes willen gethan werde, seine Abfertigung; deßgleichen anderseits die rigoristische Lehre, welche behauptet, man müsse das Gute lediglich um des Guten willen thun, und damit dem allgemeinen abstracten Imperativ das Individuum aufopfern. Das Nähere hierüber siehe jedoch in d. Art. Beweggrund. Vgl. auch d. Art. Eudämonismus und Anschauen Gottes. [Wörter.]

Glückspiele. Die Cleriker haben vermöge ihrer hohen Sendung nicht nur besondere Standesrechte, sondern auch Standespflichten. Letztere enthalten die Anforderung, daß die Geistlichen nicht nur solche Beschäftigungen und Gewohnheiten vermeiden, welche an sich tadelhaft sind, und schon die Laien beflecken, sondern daß sie sich auch von allem Treiben ferne halten, welches leicht in eine verderbliche Leidenschaft übergehen kann. Dahin gehören besonders Würfel- und

andere Glückspiele. C. 1. Dist. XXXV. C. 15. X. de vita et honest. cleric. (3. 1.) Ein von seiner Bestimmung und Würde durchdrungener Cleriker wird wohl auch anderen Spielen, besonders um hohe Geldbeträge, oder wenn sie mit vielem Zeitaufwand verbunden sind, entsagen, oder sich doch wenigstens dabei auf ein sehr geringes Maß beschränken.

Gnade, (hebräisch חֵן, griechisch χάρις, lateinisch gratia, althochteutsch Ginada von nidan, erniedrigen, herablassen) bezeichnet 1) dem biblischen und theologischen Sprachgebrauche gemäß zunächst auf das Verhältniß Gottes zu dem Menschen bezogen in formeller Hinsicht die aus dessen unbedingt reiner und uneigennütziger Liebe und Herablassung stammende, also dem Menschen unverdienter Weise zugekehrte (Röm. 11, 6.), Geneigtheit, die zeitliche und ewige, leibliche und geistliche Wohlfahrt (Glückseligkeit) des Menschen zu begründen und ohne Beeinträchtigung seiner freien Willensbestimmung, ja gerade auf dem Grunde derselben und in lebendiger Wechselwirkung mit ihr zu fördern und zu vollenden. Unter dem Begriffe der Gnade in materieller Hinsicht kommen daher im Allgemeinen zu stehen alle Wirkungen und Erweise der Huld und Liebe Gottes gegen den Menschen. (Röm. 11, 29. 2 Cor. 1, 11.), also auch die der natürlichen Ordnung angehörenden Gaben (siehe Gabe), vorzugsweise aber die der übernatürlichen Ordnung angehörenden Güter und Wohlthaten. 2) Je nachdem der Begriff der Gnade enger oder weiter gefaßt und die eine oder andere Seite und Beziehung derselben hervorgehoben wird, ergeben sich verschiedene Eintheilungen, wie vorerst a) die in natürliche und übernatürliche, in Schöpfungs- (creatoris sive sanitatis) und Erlösungsgnade (salvatoris sive medicinalis). Die Schöpfungsgnade, insofern sie sich auch nach dem Falle des Menschen noch in der Erhaltung der Menschheit und des Einzelnen wirksam erweiset und die Erlösungsgnade einleitet und vorbereitet, wird von der Schule auxilium divinum generale genannt. b) Was aber die im engeren Sinne sogenannte Gnade (gratia Christi) insonderheit betrifft, so wird sie weiter unterschieden: α) in Ansehung der mit ihr verbundenen nächsten Absicht in gratia gratis data, insoferne sie Jemanden vornehmlich zum Nutzen und Frommen Anderer ertheilt wird (s. Gabe u. Geistesgaben) und in gratum faciens, als welche den Gläubigen zu seiner eigenen Heiligung entweder in bleibender Weise ein für allemal (gratia habitualis, sanctificans) oder in vorübergehender Weise und öfter gegeben wird gratia actualis; β) rücksichtlich des Zeitmomentes der Ertheilung der actuellen Gnade wird dieselbe noch näher unterschieden und bezeichnet als vorausgehende (praeveniens), begleitende (concomitans) und nachfolgende (subsequens), vergl. Conc. Trid. sess. VI. cap. XVI., womit γ) eine andere die Wechselwirkung der Gnade und Freiheit im Werke der Bekehrung im Auge habende Eintheilung derselben in gratia operans (den Anfang der Bekehrung wirkende) und cooperans (die die erweckte Freiheit fortan unterstützende) oder in excitans und adjuvans coincidirt. c) Eine überaus schwierige und daher vielfach bestrittene Eintheilung der gratia actualis ist die in gratia sufficiens und efficax, bezüglich der auf dem Grunde der wirklichen Gnadenertheilung erfolgten oder nicht erfolgten Mitwirkung des Menschen. Die Schwierigkeiten dieser Eintheilung lösen sich jedoch 3) durch die richtige, dem katholischen Dogma entsprechende Auffassung des innigen Wechselverhältnisses von Gnade und Freiheit. Die Gnade, die eben nichts anderes ist, als die von dem freien Liebewillen Gottes ausgehende rettende und helfende göttliche Kraft und That kann nämlich eben so wenig zwingend, als in der Unterstützung des freien Willens an sich unzureichend sein. Denn der Zwang würde nicht nur die Willensfreiheit und somit die Sittlichkeit des Menschen aufheben, sondern wäre an und für sich schon im Widerspruch gegen den Willen Gottes, welcher von vorneherein (voluntas antecedens) die Freiheit und sittliche Selbstständigkeit des Menschen will, dieselbe also allzeit anerkennen und wahren muß; unwirksam

aber und unzureichend ist die göttliche Gnade niemals, sie ist vielmehr lautere Kraft und That, und jederzeit auch wohl bemessen und genau berechnet für das Bedürfniß und die Empfänglichkeit des von ihr ergriffenen und unterstützten Menschen, in dessen Macht es gelegt erscheint, den von ihr erzielten Erfolg zu vereiteln. Die Gnade kann keinen Falls mehr, aber auch nicht weniger beabsichtigen und wollen, als die in die Macht des Bösen verschlungene und gebrochene natürliche sittliche Kraft des Menschen befreien und sie so weit unterstützen und kräftigen, daß sie im Dienste und im Werke des Heils fortzuschreiten und bis an das Ende auszuharren vermöge. In dieser Auffassung des Wechselverhältnisses von Gnade und Freiheit sind alle katholischen Theologen vollkommen einig; über den scholastischen Streit aber, welcher zwischen den Thomisten und Molinisten bezüglich einzelner die wissenschaftliche Construction und speculative Begründung der Gnadenlehre berührender Puncte geführt wurde, gehen wir hier hinweg unter Verweisung auf die Artikel: Congregatio de auxiliis, Thomisten, und Molinisten. — Uebrigens ist zum nähern Verständniß dieser Eintheilung der Gnade im engern Sinne zu bemerken, daß, wie schon aus dem so eben angegebenen Wechselverhältniß zum Theil hervorgeht, darunter nicht verschiedene Gnadenarten zu verstehen sind, so daß die gegebene Eintheilung den Sinn einer Trennung hätte, sondern es soll damit nur das Verhältniß ausgedrückt werden, in welches die Eine göttliche Gnade zur menschlichen Thätigkeit tritt; es gibt z. B. keine Gnade, die bloß sufficiens oder bloß efficax wäre, sondern wo sie ist, ist sie sufficiens und efficax. (Ea [sc. divisio] vero non generis est in species, sed ejusdem speciei secundum accidens distinctio. Non enim alia est sufficientis natura, sive essentia, quam efficacis, cum una eademque sit sufficiens ex sese et efficax. Petavius de theolog. dogmat. tom. III. l. X. c. 16. n. 2.) — Die Gnade ist eine schlechthin nothwendige; nach der ausdrücklichen Lehre der hl. Schrift beruht ihre Nothwendigkeit in der durch die erste Sünde erfolgten allgemeinen Sündhaftigkeit und der damit zugleich gegebenen Unfähigkeit des Menschen, das Heil aus sich allein zu wollen und zu wirken. In dieser absoluten Unfähigkeit gründet sich das absolute Bedürfniß der göttlichen Gnade (Joh. 6, 44. Röm. 3, 23. 5, 19. 7, 14—25.) Vgl. die Art. Adam, Erbsünde, Erlösung, Gabe, Gerechtigkeit, urspr., Sünde. Da ferner die göttliche Gnade zur subjectiven Vermittlung des objectiven Erlösungswerkes Christi schlechthin und unumgänglich nothwendig, dieses aber selbst für alle Menschen ist, so ist auch die Gnade für Alle, d. h. eine allgemeine (1 Tim. 2, 4. 6. 4, 10. 1 Joh. 2, 2.). — 4) Der katholischen Lehre von der Gnade und ihrem Verhältnisse zur menschlichen Willensfreiheit widerspricht endlich eben so sehr a) von der einen Seite der die Nothwendigkeit der Gnade läugnende Pelagianismus und Semipelagianismus (s. diese Artikel), sowie der gesammte den Menschen und sein sittliches Thun atheistisch von Gott losreißende, ältere und neuere Rationalismus (s. d. A.); als b) von der andern Seite der die Willensfreiheit des Menschen verläugnende und die Gnade als unwiderstehlich vorstellende Prädestinatianismus (s. Prädestination). [Stadlbaur.]

Gnadenbild. Unter den tausend und aber tausend Bildern und Statuen Christi und der Heiligen, wie sie sich in der Kirche finden, ragen viele hervor, welche einem Magnete gleich das gläubige Volk ganz besonders anziehen und besondere Gefühle der Ehrfurcht und des Vertrauens in seinem Herzen erwecken. Zu ihnen wallt es dann von nah und fern, um Heilung von Krankheiten, Abwendung von Gefahren und die Erlangung zeitlichen und geistigen Segens der verschiedensten Art sich zu erflehen. So war es in alter Zeit, so herab bis auf unsere Tage. Der Geschichtschreiber Nicephorus berichtet uns von einer Bildsäule des Erlösers zu Paneas in Syrien, zu welcher die Christen schon in den ersten Jahrhunderten mit Liebe gezogen (lib. X. cap. 30.). Das wunderbare Christus-

bild zu Berytus fällt jedenfalls in frühe Zeit (Pseudo-Athanas. de passione imag. Dom. cap. 5.) Flodoard in seiner hist. Rhemens. (III. 8.) erzählt von einem wunderthätigen Muttergottesbilde zu Rheims. Später mehrte sich die Zahl dieser „Gnadenbilder," und jedes Land und jede Provinz hatte sich eines „Gnadenortes" und eines „Gnadenbildes" zu erfreuen, welche Tausende und Tausende von frommen Pilgern anzogen. Die Schweiz hat noch jetzt ihr altberühmtes Einsiedeln, Bayern sein Altöttingen, Italien sein Loretto, Spanien sein Montferrat u. s. w., und an all diesen Orten ist es meistens ein Marienbild, welches die Massen der heranpilgernden Gläubigen fesselt. Diese Gnadenbilder sind für die Kirchengeschichte eines Landes oft von großer Bedeutung, wie Kaltenbanck in seinen Mariensagen schön nachgewiesen. Sie treten namentlich an bedeutenderen kirchlichen Wendepuncten zahlreich hervor. „Als im 15ten Jahrhundert die Hussitenstürme beginnen und in den Tagen des Lutherthums bleibt das Gnadenbild unversehrt bei allen Versuchen, es zu vernichten. Die Flamme verzehrt es nicht, Schwert und Beil versagen den Dienst und der ruchlose Bilderstürmer findet seine Strafe. So tritt Maria in ihren Gnadenbildern siegend in die Zeit herüber, welche sich dem alten Glauben wieder zuwendet, und ist bei dem namenlosen Unglück, das die langen Kriege herbeigeführt haben, die Hilfe in der Noth (Mariahilf), die Zuflucht der Kranken, die Trösterin der Betrübten, die da Thränen vergießt über das Elend der Menschen und Todesbläße im Angesichte zeigt bei dem Nahen des Ungerechten." — Vom dogmatischen Standpuncte aus ist zu bemerken, daß gegen die Gnadenbilder nichts eingewendet werden kann. Durch die Kraft der kirchlichen Benediction kommt das Heiligenbild zu seinem Urbild in eine innige Beziehung und es hindert nichts, daß es auf diese Weise Organ und Leiter werde der erlösenden Kraft, welche von Christo ausgeht und in die Heiligen als die Glieder seines Leibs überströmt. Durch besondere Fügung Gottes kann aber das Eine Bild auch ein reicher strömender Canal der wunderbaren Hülfe Gottes werden, als ein anderes, und so entstanden und entstehen die Gnadenbilder in der katholischen Kirche. Der Grad ihrer wunderbaren Wirksamkeit aber wird sich richten einmal nach dem Maß der Gnade, an welche dieses Bild wie ein Canal hinreicht, aber auch nach dem Verhältnisse der Empfänglichkeit, in welchem der Einzelne sich dem Bilde gegenüber in dessen Verehrung verhält. Nie war es die katholische Anschauung (cf. Trident. sess. 25.), daß in dem Bilde selbst an und für sich genommen eine gewisse göttliche und wunderwirkende Kraft wohne; aber daß der Herr der Gnade jedes ihm gefällige Organ zur Mittheilung derselben wählen könne, wird Niemand im Ernste in Abrede stellen wollen; und daß nun der Allmächtige einige von seinen Gunstbezeugungen wirklich bald an dieses, bald an jenes Vehikel geknüpft habe, ist eine ganz unläugbare Thatsache für Jeden, der nicht ganz und gar am historischen Skepticismus krank liegt. Und deßwegen ist durch die Bulle des Papstes Pius VI. die Proposition, welche den Erweis einer ganz besondern Verehrung gegen einzelne heilige Bilder verwirft, als eine „temeraria, perniciosa, pio per Ecclesiam frequentato mori, tum et illi Providentiae ordini injuriosa, quo ita Deus nec in omnibus memoriis Sanctorum ista fieri voluit, qui dividit propria unicuique sicut vult" bezeichnet worden. [Mast.]

Gnadenbriefe, päpstliche (gratiae, gratiosa rescripta). Unter diesen werden jene Rescripte verstanden, durch welche der Papst, auf ein eingegangenes Bittgesuch, aus reiner Freigebigkeit ein Privilegium, eine Indulgenz, Dispenz, eine Exemtion, eine Pfründe (beneficium) oder eine Anwartschaft auf eine solche (gratia exspectativa) verleiht. Sämmtliche Rescripte nämlich, welche von Rom ausgehen, betreffen entweder Rechts- oder Gnaden- oder gemischte Sachen; jene beziehen sich auf die Rechtsverwaltung (quando concessa continent justum et honestum et jus commune), die zweiten werden in Sachen erlassen, welche von

der Freigebigkeit des Papstes abhängen (s. d. Art. Rescripte). Zur Beurtheilung der Gültigkeit von Gnadenbriefen gibt das geistliche Recht folgende Regeln: 1) Jede Erschleichung eines Gnadenbriefes macht denselben mit seinen Folgen ungültig, selbst wenn die unrichtige Darstellung der Sachlage aus Unkenntniß hervorgegangen wäre. Ein erschlichener Gnadenbrief ist selbst dann ungültig, wenn der durch denselben Beeinträchtigte zu der Ausführung desselben seine Zustimmung geben wollte. 2) Gnadenbriefe können auch durch einen Dritten, selbst Laien, bewirkt werden. 3) Gnadenbriefe müssen Erwähnung thun von den Privilegien, die ihrer Ausführung im Wege stehen, sonst sind die Inhaber dieser Privilegien nicht gehalten, ein Präjudiz zu erleiden. 4) Die Gnadenbriefe erhalten ihre Wirksamkeit von dem Tage ihrer Ausfertigung. 5) Der Gnadenbrief unterliegt vor der Anwendung einer Prüfung. 6) Gnadenbriefe müssen, wegen Verdachts des Ehrgeizes, im engen Sinne zugestanden und interpretirt werden. 7) Ein Gnadenbrief, der vom Papste gegeben worden, bleibt gültig, wenn auch der Papst stirbt, bevor der Brief in Vollzug gesetzt worden ist (c. 36. Si cui. de Praeb. in VI.). 8) Eine gratia, gegeben ad beneplacitum concedentis, dauert, bis dieser sie zurücknimmt, oder bis er stirbt. 9) Eine gratia, gegeben ad beneplacitum sedis apostolicae, hört durch den Tod des zeitlichen Papstes nicht auf, sondern dauert bis zu einer ausdrücklichen revocatio. Ebenso verhält es sich mit einer gratia, die mit der Clausel: donec revocaverimus, donec aliud duxerimus ordinandum, gegeben worden ist. 10) Eine gratia conditionalis — die nämlich an eine bestimmte Bedingung geknüpft ist, erlischt durch den Tod des Papstes, wenn die conditio bis dahin nicht verificirt worden ist. 11) Durch eine gratia mit dem Zusatze: Si neutri etc. wird ein Beneficium erworben, wenn keiner der darum Streitenden ein Recht darauf hat. 12) Eine gratia: Si neutri — muß innerhalb neun Monaten präsentirt und Ausführung derselben verlangt werden, sonst ist sie erloschen und nichtig. 13) Das geistliche Recht fordert, daß in allen Gnadenbriefen die stillschweigende Clausel: Si preces veritate nitantur vorausgesetzt werde (cap. 2. X. de rescript. [1, 3.]). Nach dem Concil von Trient (Sess. XXIV. c. 19. de ref.) sind die gratiae exspectativae nicht mehr statthaft. (Ferraris, prompta bibl. Tom. III. p. 517—522. Maillane, diction. de droit canon. Tom. II. p. 669—672.). [Marx.]

Gnadengaben, s. Geistesgaben, übernatürliche.

Gnadenjahr, s. Annus gratiae.

Gnadenmittel, s. Sacramente.

Gnadenschatz, s. Schatz der Verdienste Christi.

Gnadenwahl, s. Prädestination.

Gnadenwirkung, s. Gnade und Sacramente.

Gnesen, Erzbisthum von Polen. Gnesen gilt den Polen — nebst Posen — als ihre älteste Stadt. Ihr mythischer Ahnherr Lech gründete Gnesen an der Stelle, wo er das Nest eines weißen Adlers fand. Daher auch der weiße Adler das Wappen Polens. Von den Herrschern aus dem Stamme der Piasten wurde Miezislav I. Herzog von Polen von 964 bis 999, Christ, und führte sein Volk zum Christenthum. Posen war das erste und einzige Bisthum, welches unter ihm gegründet wurde, und welches unter dem Erzbischofe von Magdeburg stand, ob auch polnische Nachrichten 5 Bisthümer unter Miezislav anführen. Dem letztern folgte als Polenherzog sein Sohn Boleslaus I., Chrobry (der Strenge), von 999 bis 1025. Er nahm den Adalbert von Prag (s. d. A.), der den heidnischen Preußen Christum verkündigen wollte, freudig bei sich auf. Ihm brachte dessen Bruder Gaudentius auch die Kunde, daß Adalbert die Palme des Marterthums nach kurzem Mühen erlangt habe 997. Boleslaus erkaufte mit schwerem Gelde den heiligen Leib des Blutzeugen von den Preußen und brachte ihn in die Hauptkirche von Gnesen, wo Gott seinen treuen Diener bald durch Wunder verherrlichte. Schaaren von Gläu-

digen wallten zu seinem Grabe. Im J. 1000 erschien der Kaiser Otto III. zu Gnesen, unter andern, um an der Grabstätte des hl. Adalbert zu beten, den er früher kennen und hochachten gelernt hatte. Die Polen erzählen, daß der Kaiser ihren Herzog zum Könige erhoben, und ihm selbst seine Krone auf das Haupt gesetzt habe. Bei oder unmittelbar nach dieser Wallfahrt wurde Gnesen zum erzbischöflichen Sitze erhoben. Der erste Erzbischof wurde Gaudentius, der Bruder und Begleiter des hl. Adalbert. Zu seinen Suffraganen erhielt Gnesen die Bischöfe von Krakau, Smogra-Breslau und Kolberg in Pommern, während das Bisthum Posen noch längere Zeit, wenigstens dem Namen nach, unter Magdeburg stand. Aber lange waren die bischöflichen Stühle in Polen ohne bestimmte Umgrenzung, denn so schreibt Papst Gregor VII. an Herzog Boleslaus II. (1058—1079): „Die Bischöfe in eurem Lande haben keinen bestimmten Ort für ihren bischöflichen Sitz, und indem sie unter keiner Aufsicht stehen, so ziehen sie, zum Zwecke ihrer Weihe, bald da bald dorthin, und sind, entgegen den Beschlüssen und Verordnungen der hl. Väter, frei und unabhängig. Dann sind es für eine solche Menschenmenge allzu wenige Bischöfe, und die Bezirke der Einzelnen zu weit, daß sie unter den ihnen untergebenen Christen die Sorge des bischöflichen Amtes auf keine Weise vollziehen, oder gehörig verwalten können.“ Erst in den Jahren 1123—1148 scheinen die Bisthumsgrenzen durch die Sendung eines päpstlichen Legaten festgestellt worden zu sein. Noch im J. 1133 erhielt der hl. Norbert, Erzbischof von Magdeburg, eine Bestätigung seiner erzbischöflichen Rechte nicht bloß über Posen, sondern fast über alle polnischen Bisthümer von Papst Innocenz II. Es scheint aber nicht, daß dieselben ausgeübt wurden. Nach Dlugloſſus (s. d. A.) war Laurentius der erste Bischof von Posen, welcher seine Weihe vom Erzbischofe Martin von Gnesen erhielt, der unter Herzog Boleslaus III. (1102—1137) lebte, und i. J. 1118 starb. Er hatte zum Nachfolger den Jacobus. Unter diesem Jacobus wurde der seit der Plünderung Gnesens und der dortigen Cathedrale 1038 verborgene Leib des hl. Adalbert in Gegenwart des Herzogs Boleslaus III. wieder feierlich erhoben, während die Böhmen behaupten, sie hätten jenen heiligen Leib mit sich nach Prag abgeführt — 1130. Dem Jacobus folgte um das J. 1147 Janislaus oder Janicus, welcher vorher Bischof von Breslau gewesen war, und der zu seinem Nachfolger in Breslau den Bischof Walther hatte, unter dem die Losreißung des Bisthums Breslau von dem Erzstifte Gnesen eingeleitet wurde. Petrus war nach Janicus Erzbischof von Gnesen um 1170; nach Petrus Zdislaus um 1180. Heinrich hatte um das J. 1200 den erzbischöflichen Stuhl nach dem Ableben des Zdislaus inne, den er nicht durch freie Wahl, sondern durch das Bemühen des Herzogs Miezislav erlangt hatte. Heinrich erwirkte mit Hilfe des Papstes Innocenz III. der gesammten Geistlichkeit den unabhängigen Gerichtsstand; er berief die gesammte Geistlichkeit um sich, und zwang sie unter Ablegung des Eides zu Einhaltung des Cölibats und Entlassung ihrer Frauen und Concubinen. Er erhielt auch von Rom die Würde eines beständigen Gesandten des römischen Stuhles (legatus natus) für sich und seine Nachfolger. Er starb i. J. 1219, nachdem er neunzehn Jahre die erste geistliche Würde in Polen mit Kraft und Glück verwaltet hatte. Vincentius war sein Nachfolger. Im Jahr 1222 wurde unter ihm das Bisthum Kulm gestiftet. Unter der kraftlosen Regierung Boleslaus V., 1227—1279, erlahmte Polen, und in die allgemeine Verwirrung wurde auch die Kirche hineingezogen. Die Erzbischöfe von Gnesen erhielten das Recht, eigene Münze zu schlagen, und auf ihren Gütern die Jagd zu treiben. Die Stadt Gnesen aber wurde bei den bürgerlichen Unruhen mehrfach belagert und erobert. Petrus II. war Erzbischof nach Vincentius — um 1240. In diesen Jahren erfolgten die unsäglichen Verwüstungen Polens durch die Mongolen. Hierauf begegnen wir dem Erzbischofe Fulco oder Pelca — um 1245. Die Namen der folgenden Erzbischöfe können wir übergehen. Mit der wachsen-

den Macht des Reiches Polen wuchs auch die Macht und das Ansehen des ersten geistlichen Würdeträgers von Polen, des Erzbischofes von Polen und legatus natus des apostolischen Stuhles. Nicolaus, Erzbischof von Gnesen, welcher auf der Kirchenversammlung zu Constanz anwesend war, und der, wie die Polen sagen, dort in solchem Ansehen stand, daß er, hätte er nur gewollt, zum Papste an die Stelle Martins V. gewählt worden wäre, erlangte für sich und seine Nachfolger die hohe Würde eines Primas von Polen — 1416. Darin lag unter andern das Vorrecht, die Könige (und Königinnen) von Polen zu krönen. Endlich, als Polen ein Wahlreich wurde, wurde der Erzbischof von Gnesen nach dem Ableben des jeweiligen Königs bis zu der neuen Wahl Reichsverweser. Wenn der König gestorben, so trat eine Zwischenregierung ein. Der Primas von Polen und Lithauen, Erzbischof von Gnesen, oder im Falle der Erledigung des dortigen Stuhles, der Bischof von Cujavien, machte den Tod des Königs den Ständen bekannt, hatte den Vorsitz auf dem Wahltage, und besorgte als Reichsverweser in der Zwischenzeit alle laufenden Geschäfte. Der neugewählte König aber wurde von dem Primas des Reichs in der Cathedrale von Krakau gekrönt. — Als das polnische Reich zerfiel, schwand auch die Würde des Primas. Als das polnische Reich vertheilt wurde, wurde auch Gnesen getheilt. Mit Posen fiel Gnesen an Preußen. Durch die päpstliche Circumscriptionsbulle „De salute animarum“ vom 16. Juli 1821 wurde das Erzbisthum Gnesen und Posen vereinigt. In Gnesen blieb ein eigenes Capitel mit einem Weihbischofe — die beiden Diöcesen sollten eine getrennte geistliche Verwaltung haben. Gnesen-Posen behielt nur das Bisthum Kulm als Suffraganbisthum. Die neueste Geschichte s. in d. Art. Dunin. — Vergl. Röpell, Gesch. Polens, I. Thl. 1840 (bis ins 14te Jahrhdt.) Friese, Kirchengesch. d. Königr. Polen, 3 Thle. — Breslau 1786. Dithmari chron. L. IV. — Dlugloss us' und Cromers polnische Geschichten. Damalewicz, series Archiepisc. Ghesnensium. Vars. 1649. — Janicii, vitae Arch. Gnesn. Cracov. 1574. — Rzepnicki S. J. vitae Praesulum Polon. libris 4 compreh. Posnaniae 1761. [Gams.]

Gnome nennt man jeden Satz, der irgend eine wichtige Erfahrung, Lebensregel oder sonstigen sinnreichen Gedanken, gleichviel welchen Inhalts, kurz und treffend ausdrückt. Sind solche Sprüche Gemeingut eines ganzen Volkes geworden, so heißen sie Sprüchwörter, leben mit ihnen zugleich die Namen ihrer Urheber fort, so pflegt man sie Denksprüche zu nennen. In solchen kurzen Sätzen spricht sich gewöhnlich die unmittelbare Anschauung und das lebendige Gefühl aus, und deßwegen ist die gnomische Redeweise bei allen Völkern, besonders aber bei den tieferregten und wortkargeren Orientalen sehr beliebt, welche durchweg eine sehr reiche gnomische Literatur haben. Auch in der hl. Schrift befindet sich nebst vielen zerstreuten Gnomen bekanntlich ein ganzes Buch dieses Inhalts, die Sprüchwörter Salomons, wovon der Ecclesiasticus des Jesus Sirach wenigstens theilweise (Cap. 1—43.) als eine Nachahmung zu betrachten ist. Auch der Herr selbst bediente sich dieser Redeweise sehr oft wegen ihrer allgemeinen Verständlichkeit und schlagenden Beweiskraft. Z. B. Matth. 5, 13. 14. 15. 7, 12. 10, 24. 26. 13, 12. 25, 29. Joh. 13, 16. u. a. Der grammatischen Form nach sind die Gnomen sehr verschieden. Bald erscheinen sie als Fragen (Matth. 5, 13. 7, 16. 9, 15. u. a.), bald als positive (Matth. 7, 17. 10, 10. u. a.) oder negative (Matth. 5, 14. 6, 24. u. a.) Behauptungen, auch haben sie manchmal eine antithetische oder sonstige Gliederung (Matth. 9, 12. 15, 26. 19, 30. 22, 14. 23, 24. u. a.), erscheinen als gedrängte Schlüsse (Röm. 11, 16.), oder endlich in Form von Rathschlägen (Matth. 7, 6. Luc. 12, 58. u. a.). Der Sinn der biblischen wie aller Gnomen, Sprüchwörter und Denksprüche dringt sich meist von selbst auf, jedoch muß der besondere Gedanke manchmal verallgemeinert (Sprüchw. 11, 1.), der allgemein und unbedingt ausgesprochene hingegen sehr oft beschränkt werden (Sprüchw. 15, 15. 19, 4. Luc. 16, 15.). Die Frage, wann eine derlei

Verallgemeinerung oder Beschränkung einzutreten haben, muß der umsichtige Ausleger selbst entscheiden; und bei sorgfältiger Erwägung der eigenthümlichen Anschauungsweise der Orientalen und des auserwählten Volkes insbesondere, sowie genauer Rücksicht auf den biblischen Parallelismus und die Analogie des Glaubens wird er sich in den einzelnen Fällen sehr leicht zurecht finden. Zur Schärfung des exegetischen Gefühles für diese Art der biblischen Erklärung verdient des sel. Sailers „teutsches Sprüchwörter- und Sprüchebuch" vor allen empfohlen zu werden. [Bernhard.]

Gnosis, Gnosticismus und Gnostiker. Das griechische Wort *γνῶσις*, dem bei dem uralten Uebersetzer des Irenäus das lateinische agnitio (sieh z. B. Iren. lib. I. c. 1. n. 1. u. l. IV. c. 33. n. 8. ed. Massuet.) entspricht — bedeutet eigentlich die Erkenntniß, das Wissen, im biblischen und christlichen Sprachgebrauch gewöhnlich mit besonderer Beziehung auf religiöse Gegenstände. Der alte christliche Sprachgebrauch richtet sich nach dem biblischen. Die hl. Schrift kennt aber eine zweifache Gnosis, ein ächtes und falsches Wissen, deren jenes sie rühmt und empfiehlt, dieses letztere aber brandmarkt und verwirft. Wie das Wissen noch heutzutage entweder als Steigerung des Glaubens, oder als Gegensatz des Glaubens auftritt, so in der christlichen Urzeit die Gnosis. Die ächte Gnosis, die Gnosis im guten Sinne des Wortes, ist ein immer tieferes Eindringen in das innere Wesen des unwandelbar festgehaltenen, von Gott geoffenbarten Glaubens, verbunden mit einer auf festen Beweisgründen ruhenden Ueberzeugung von dessen Wahrheit, ein immer allseitigeres Erfassen desselben mit allen Kräften des menschlichen Geistes, so daß derselbe vom Verstande aus das ganze Leben durchdringt (vgl. Röm. 15, 14. 1 Cor. 1, 5. 8, 1. 7. 10. 11. 12, 8. 13, 2. 8. 14, 6. 2 Cor. 6, 6. 11, 6. Coloss. 2, 3. 2 Petr. 1, 5. 6. 3, 18.). Das ist die Gnosis, welche der Sohn Gottes geoffenbart und der Menschheit übergeben hat (Clemens Alexandr. Strom. lib. VI. c. 7. fin. ed. Potter T. II. p. 771.); das ist „die vollkommene und verläßliche Gnosis", um derentwillen die Christen zu Corinth in den ersten Zeiten allenthalben gerühmt waren (Clemens Rom. ep. I. c. 1.); das ist jenes erhabene Ideal christlicher Geistesbildung und vollkommener Handlungsweise, welches man seit dem vierten Jahrhundert im christlichen Sprachgebrauch öfter *φιλοσοφία* nannte, und welches die edelsten, gebildetsten Männer der ersten Jahrhunderte unabläßig anstrebten; daher wird auch das Ideal des vollkommenen Christen von Clemens von Alexandrien (s. d. A.) in seinen begeisterten Schilderungen immer mit dem Namen: Gnosticus bezeichnet (s. das ganze 6. u. 7. Buch der Stromata vgl. Strom. lib. II. c. 17.). Eben dieser alexandrinische Clemens, welcher der vornehmste Stimmführer der wahren Gnosis im Alterthum ist, erklärt an verschiedenen Stellen, was er unter derselben verstehe und wie dieselbe nur auf dem Grund des Glaubens gedeihe; wer sich dafür interessirt, sehe zum Beispiel Clemens Alexandr. Cohort. lib. I. c. 6. (ed. Potter, Venetiis 1757. T. I. p. 116.) lib. II. c. 17 (p. 468.) lib. III. c. 5. (p. 531.) lib. VI. c. 1. (p. 736—37. wo er die *γνῶσις* gerade so erklärt, wie der hl. Ignatius von Antiochia ep. ad Ephes. c. 17.); lib. VI. c. 8. (p. 774—75, wo er sie erklärt als „Anschauung des Seienden", *θεα*, speculatio) und besonders lib. VII. c. 10. (p. 864—66., wo er sie den „vollkommenen und sichern Beweis dessen nennt, was man im Glauben bereits erfaßt hat, den Aufbau auf der Grundlage des Glaubens, wodurch man zum unfehlbaren Verständniß gelange"). — Die andere Art der Gnosis ist jene, von welcher schon der Apostel Paulus sagt, daß sie sich fälschlich so nenne (*γνῶσις ψευδώνυμος* 1 Timoth. 6, 20.), weßhalb er vor derselben warnt, wie die meisten Väter und Schriftsteller der Kirche in der nachapostolischen Zeit. Das ist die Gnosis, welche den Boden des Glaubens verläßt, zu ihm sich in Gegensatz stellt, indem sie aus der alten heidnischen Philosophie oder aus den verschiedenen Volksreligionen Sätze aufnimmt, welche den geoffenbarten Glauben entstellen oder verfälschen. Man nennt diese falsche Gnosis

der ersten Jahrhunderte in ihren mannigfachen schillernden Gestaltungen gewöhnlich mit dem Gesammtnamen: Gnosticismus. — Der Gnosticismus ist eine der merkwürdigsten Verirrungen des menschlichen Geistes, ein wahrhaft gigantisches System von Irrthümern, wobei man nicht weiß, ob man mehr staunen soll über die Keckheit derjenigen, welche alle diese Traumgestalten ihrer überreizten Phantasie für Wirklichkeit auszugeben sich erfrechten, oder über die gedankenlose Kurzsichtigkeit derer, welche solche willkürliche Erfindungen unbedenklich für bare Wahrheit annahmen, die keines Beweises bedürfe; — ein Beweis zugleich, welche Anziehungskraft das Christenthum gleich Anfangs in weiten Kreisen auf die Geister übte, und ein lebendiges Beispiel, wie tief der Menschengeist sinken könne, wenn er von Hochmuth verblendet der Wahrheit von Oben sich nicht in gläubiger Demuth unterwirft. Der Gnosticismus, nicht zufrieden mit der einfach erhabenen, beseligenden Wahrheit des Christenthums, verlangte von demselben Aufschlüsse über Fragen, in welchen dasselbe entweder den grübelnden Menschengeist vorweg auf den Glauben verweist, weil der menschliche Verstand sie einmal nicht zu fassen vermag, oder welche dem Kreis der göttlichen Offenbarung fremd, in das Gebiet menschlicher Forschung gehören, welchem das Christenthum sie gerne zuweist, nur das Eine mit Recht verlangend, daß deren Resultate nicht mit der göttlichen Offenbarung vermengt oder zum Kampf gegen dieselbe mißbraucht werden. Diese Fragen waren die alten und stets wiederkehrenden Fragen aller Speculation: Wie hat man sich den Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen, oder wie hat man sich den Anfang einer Schöpfung zu denken? Wie kann Gott, der reine Geist, als Urheber einer seinem Wesen so fremdartigen materiellen Welt gedacht werden? Woher, wenn Gott vollkommen ist, das Mangelhafte in dieser Welt? Woher das Böse, wenn ein heiliger Gott der Schöpfer des Menschen ist? Woher unter den Menschen selbst so große Verschiedenheit der Naturen von den Edelsten unsers Geschlechtes bis hinab zu den Verworfensten, wo sich kaum eine Spur des Bessern mehr findet? Da die Fragenden hierüber bei dem Christenthum keine ihnen genügende Antwort fanden, so wandten sie sich an die orientalische Philosophie, welche mit den Volksreligionen des Orients (Aegypten, Persien, Indien und Vorderasien) vielfach verwachsen war, um Aufschlüsse über diese Fragen zu erhalten. Da fanden sie Manches, was ihnen zusagte, wenn es auch häufig nur eine schöne Dichtung war, deren mehrere aus derselben Quelle einst in Platons Dialoge übergegangen waren; das nahmen sie zusammen, wobei ihnen die damals herrschende eclectische Richtung in der Philosophie zu Statten kam (s. Eclecticismus), und gestalteten sich daraus nach subjectivem Belieben ihre mehr oder minder untereinander verwandten Systeme, wofür dann Jeder, das seine anpreisend, die andern schmähend, nach Kräften Anhänger warb. Das Christenthum sollte sich's nun auch gefallen lassen, gleich den andern Volksreligionen einige Ideen zu diesem neuen Bau beizutragen; namentlich war es die Idee der Erlösung und Wiederherstellung aller Dinge, welche, einer lange tief empfundenen Sehnsucht der Menschen entsprechend, begierig ergriffen und in mannigfacher Weise diesen Systemen eingefügt wurde. Aber das Christenthum überwand durch die einfache Kraft des Glaubens alle diese trügerischen Gebilde menschlichen Dünkels. Bei der lebhaften Einbildungskraft der Orientalen war es natürlich, daß noch so phantastische Vorstellungen, wenn sie nur der Einbildungskraft sich gut präsentirten, Freunde in großer Zahl fanden. All' diesen fast zahllosen Gebilden einer reichen Phantasie lagen aber immer zwei damals weitverbreitete Irrthümer zu Grund, der Dualismus, d. h. die Annahme zweier von Ewigkeit neben einander bestehenden Wesen, und die Emanation, d. h. die Entwicklung des Einen oder beider Wesen, in verschiedene ihm gleichartige Wesen (s. d. Art. Emanation). Dazu kam dann in irgend einer Weise die Idee der Erlösung als eine unentbehrliche Beigabe. Auf diesen Grundlagen entstanden die zahlreichen Systeme des Gnosticis-

mus in Aegypten und Vorderasien, deren allgemeiner Inhalt nun kurz dargestellt werden soll. — Der Gnosticismus faßte Gott auf als den in sich verschlossenen unbegreiflichen Urquell aller Vollkommenheit (daher genannt βυϑὸς ἀγνωςὸς, ἀκατονόμαςος, προάρχη, προπάτωρ u. s. w.); zwischen diesem unbegreiflichen Wesen Gottes und dem Endlichen läßt sich kein Uebergang denken; Selbsterfassung, Selbstbeschränkung, das Sichselbstbewußtwerden Gottes ist der erste Anfangspunct einer Lebensmittheilung Gottes, das erste Offenbarwerden des verborgenen Gottes, von dem alle weiter sich entwickelnde Offenbarung Gottes ausgeht. So oft das göttliche Urwesen sich nach einer andern Seite hin selbst erfaßt, z. B. als denkend, als redend, als lebend, als weise, gerecht und heilig, selig, allmächtig u. s. w., gestaltet sich diese allmählig immer mehr selbstbewußt werdende Thätigkeit jedesmal zu einer eigenen Persönlichkeit (genannt νῦς, λόγος, ζωή, σοφία, δικαιοσύνη, εἰρήνη, δύναμις), deren jede den Namen Αἰὼν, Aeon trägt, wie das Urwesen selbst (denn ewig sind sie ja alle, da sie von Ewigkeit her, wenn schon unbewußt, im Urwesen enthalten sind); die Gesammtheit aller Aeonen, deren Zahl bei den verschiedenen Secten sehr ungleich ist, bildet das Pleroma (πλήρωμα, die Fülle, den vollen Inhalt des göttlichen Lebens). Diese Entfaltung der göttlichen Lebenskräfte und ihre Gestaltung zu Persönlichkeiten geht so vor sich, daß sie allmählig die ganze Idee des göttlichen Wesens, wohl auch mit Hilfe der Zeugung durch männliche und weibliche, paarweise zusammengestellte Aeonen, erschöpfen, dabei aber zugleich immer tiefer sinken, da sie aus einander hervorgehend immer weiter von dem Urgrund des göttlichen Lebens sich entfernen, bis das Ende dieser ganzen Entwicklung (in der bilderreichen Sprache des Orients der Aeon ὅρος, d. h. Gränze, Ende genannt) eintritt. Dadurch war die Entstehung einer gottverwandten reinen Geisterwelt in ihren verschiedenen Abstufungen von Vollkommenheit erklärt. — Aber wie war die niedere sichtbare materielle Welt entstanden? Da verwarfen sie zuerst den kirchlichen Glauben einer Schöpfung aus Nichts; an dessen Stelle nahmen sie den Dualismus zu Hilfe, und zwar in doppelter Weise, wonach sich eine doppelte Hauptrichtung des Gnosticismus herausstellt. Alle nahmen zur Erklärung des Ursprunges dieser sichtbaren Welt, und damit zugleich des Bösen (denn das fiel bei den Gnostikern zusammen) ein ewiges böses Princip an (etwa die Valentinianer ausgenommen), doch so, daß die Einen dasselbe unter dem in Alexandria herrschenden Einfluß der platonischen Vorstellung von der ὕλη sich als eine todte, gestalt- und leblose Masse (als Finsterniß, Chaos u. dgl.) dachten, die Andern aber in Vorderasien unter dem Einfluß der in Persien allgemein verbreiteten Glaubenslehre von dem bösen Urwesen Ahriman ein thätiges wildtobendes Reich des Bösen mit dem Fürsten der Finsterniß an der Spitze im Sinne hatten. Beide Anschauungsweisen näherten sich jedoch in den einzelnen Systemen nicht selten so, daß sie fast in einander verschwammen. Nach der erstern Anschauung, die man füglich die Alexandrinische nennen kann, gerieth entweder von der übersprudelnden Fülle göttlicher Lebenskraft oder (consequenter) aus der Unmacht, sich an der göttlichen Lebenskette als unterstes Glied zu halten, Etwas aus dem Pleroma hinab in die todte Masse und wurde für sie belebendes Princip. Dadurch entstand ein untergeordnetes, mangelhaftes, theilweise böses Leben, welches von nun an in unablässigem Kampfe zwischen den beiden Principien sich bethätigt. Damit aber das Formlose sich gestalte, wird ein neuer Aeon entweder vom höchsten Gott oder von einem der schon vorhandenen Aeonen hervorgebracht oder doch herabgesendet, welcher selbst beschränkt und untergeordnet diese belebte Masse nun bilden soll, daher genannt Demiurg (δημιουργὸς), der Weltbildner. Dieser bildet aus dem vorliegenden Material nach höhern Ideen, die ihm jedoch selbst nicht klar bewußt sind, so gut er's vermag, diese Welt, indem er aus der reinsten Essenz des bösen Princips den Satan und die bösen Geister macht, sonst das Gute und Böse in die verschiedenen Wesen vertheilt, die Menschen aber so zusammen-

stellt, daß bei Einigen das Gute entschieden vorwaltet, bei Andern eine ziemlich gleiche Mischung von Gut und Bös herauskommt, bei Andern endlich das Böse, die Materie ganz vorwiegt; daher drei Classen von Menschen: πνευματικοὶ, spirituales, wozu natürlich alle Gnostiker gehörten; ψυχικοὶ, animales, wohin sie vorzüglich die Katholiken rechneten; ὑλικοὶ, materiales. Der die Welt geschaffen, mußte sie auch regieren, da es des höchsten Gottes eben so unwürdig schien, eine so schlechte Welt zu schaffen, als eine Welt zu regieren, wo es so schlecht hergeht. Der Weltbildner war demnach der Urheber des alten Bundes, welcher in demselben theils durch das Gesetz, theils durch die Leitung des ihm besonders anvertrauten jüdischen Volkes unbewußt auf die Erlösung vorbereiten mußte. Anders verhielt sich die Sache bei der syrischen Gnosis, wie man die in Vorderasien sich bildende von ihrer Heimath mit Recht nennt. Diese Anschauung, wonach in jenes ewig thätige, wildtobende Reich der Finsterniß Bestandtheile des Pleroma entweder bei einem Angriff der Fürsten dieses Reiches auf das Pleroma selbst oder durch die innere Schwäche jener Bestandtheile gleichsam in Gefangenschaft geriethen, kam folgerecht zu einer ganz andern Auffassung der Verhältnisse. Freilich mußte auch hier der Demiurg die Weltbildung vermitteln; aber dieser Demiurg war ein dem höchsten Gott feindseliges, beschränktes und beschränkendes Wesen, welcher durch die Weltbildung die göttlichen Lebenskeime in dem Reich der Finsterniß festzuhalten suchte, so daß in der Natur sich nichts Göttliches abspiegelt und die aus dem Pleroma herabgekommenen Theile des Göttlichen nur in der Menschheit herum zerstreut und gefangen sind. Der Demiurg, welcher auch hier, wie der Weltbildner, so der Weltleiter ist, hat im alten Bund die verschiedenen Gesetze, darunter selbst den Decalog, gegeben, um die Menschen, besonders die höhern Naturen, welche viele Bestandtheile aus dem Pleroma besitzen, in ihrer Befangenheit festzuhalten, ihre Entwicklung zur Erkenntniß des ihnen inwohnenden Göttlichen zu hemmen und zu unterdrücken. Hier konnte also von einer Vorbereitung auf die Erlösung schon gar keine Rede sein. — Wenden wir uns nun zu ihrer Ansicht von der Erlösung nach der oben angedeuteten doppelten Richtung. Gemeinsam war ihnen die Lehre, daß das Ziel aller Weltbildung darin bestehe, die beiden uranfänglich getrennten Principien, das gute und das böse, wieder von einander zu sondern, die Theile des Pleroma aus der Gefangenschaft in dieser sichtbaren Welt zu befreien, los zu machen oder zu erlösen; der Gedanke der Erlösung geht von dem höchsten Gott aus; dazu ist ein eigener Aeon erforderlich, den sie bald σωτήρ (Erlöser), bald Jesus, bald Christus, wohl auch noch anders nannten, und der nicht gerade bei allen Secten einer der höchsten Aeonen war; bei keiner dieser Secten wurde der erlösende Aeon als wirklich Mensch werdend gedacht. Hier aber trat nun die Verschiedenheit wieder mehr hervor. Die Alexandriner, bei welchen die Materie als die niedere todte Schranke der göttlichen Lebensentwicklung dastand, sahen im Erlöser ein Doppelwesen, nämlich den Menschen, welcher aus der Materie gebildet war, und den später hinzugekommenen Aeon, welcher, wie er erst bei der Taufe im Jordan, vom höchsten Gott gesandt, mit dem Menschen sich verbunden hatte (weßhalb sie schon im 2. Jahrhundert das Fest der Epiphanie des Herrn feierten Clem. Alex. Strom. l. I. c. 22.) und von da an außerordentliche Thaten in ihm wirkte, so zur Zeit des Leidens ihn wieder verließ. Die lyrische Gnosis, welche in der Materie ein durchaus Böses erkannte, ließ dem Erlöser keinen wirklichen aus der bösen Materie bestehenden Leib, sondern einen bloßen Scheinleib (daher sie Doketen [s. d. Art.] genannt wurden vom griechischen δοκεῖν, scheinen), ungefähr so, wie sich jetzt der Volksglaube die den Menschen erscheinenden Gespenster mit einem sichtbaren und doch nicht reellen Leib vorstellt. Das (wirkliche oder scheinbare) Leiden des Erlösers wird als eine That des Demiurg dargestellt, welcher entweder in seiner Beschränktheit oder in seiner Bosheit auf solche Weise das Werk der Erlösung zerstören und die Men-

schen in seiner Botmäßigkeit erhalten wollte; sonst hatte dasselbe keine weitere Bedeutung oder Wirkung. Die ganze Aufgabe der Erlösung bestand in der Aufklärung der pneumatischen Naturen, d. h. der Gnostiker über ihre eigene Vortrefflichkeit und himmlische Abstammung; wer's glaubte, der war's; die psychischen Naturen, d. h. die Katholiken hatten auch noch einige Hoffnung, wenn sie nur der Gnosis huldigten; für die hylischen Naturen gab es keine Erlösung, da ihnen die Empfänglichkeit dafür gänzlich fehlte. Von einer Auferstehung des Erlösers, wie sie im Christenthum gelehrt und geglaubt wird, konnte natürlich keine Rede sein; da der Erlöser nicht auferstanden war, so wartet auch der übrigen Menschen keine Auferstehung des Leibes; eine solche würde sich mit dem ganzen System nicht vertragen, da es unmöglich ist, daß die Materie, als Quelle alles Bösen, in das Pleroma, wo es nur Gutes, Göttliches gibt, eingehe. Das Ziel und Ende des Weltlaufs ist demnach die Rückkehr aller Bestandtheile des Pleroma in dasselbe, worauf die Materie, alles Höhern bar, in den frühern Tod oder in ihr Nichts zurücksinkt, das Reich der Finsterniß rein auf sich beschränkt wird. Diesen Endzustand nannten sie die ἀποκατάςασις, die Wiederherstellung aller Dinge, welche in ihrem System eine bedeutende Rolle spielt. Von Sacramenten, in christlicher Weise gefaßt, konnte begreiflicher Weise in diesem System keine Rede sein, da sie bei ihrer Verachtung der Materie dieselbe nimmermehr als Gnade vermittelnd anzuerkennen vermochten. Selbst der Begriff von Gnade fehlte ihnen; sie hatten ja eine vortreffliche Natur und brauchten deßhalb keine Gnade; die ihnen zu Theil gewordene Belehrung aber war gewissermaßen Gottes Schuldigkeit, damit er den ihm für eine Zeit lang abhanden gekommenen Ausfluß seines eigenen Wesens rette und wieder an sich bringe. — Eine solche Kette von Irrthümern konnte ihre Rückwirkung auf die Sittenlehre ihrer Anhänger nicht verfehlen. Aber auch in dieser Hinsicht trat der Unterschied von alexandrinischer und syrischer Gnosis stark hervor. Die alexandrinischen Gnostiker konnten nach ihren Principien, da sie im Demiurg das Organ des höchsten Gottes erkannten, der nach dessen Ideen die Natur bildete und das alte Gesetz gab, eine gemäßigte Richtung hinsichtlich der Behandlung des Leibes und des Verhaltens zur Welt einschlagen und dem Gesetze sich fügen; insbesondere ließen sie die Ehe in ihrer Würde bestehen, theils weil in dem von Juden stark bevölkerten Alexandria immerhin eine gewisse Rücksicht auf das Judenthum, welches die Ehe sehr hoch hielt, genommen ward, theils weil das in Alexandria stark verbreitete System des Valentinus, welches das Pleroma mit lauter Aeonenpaaren bevölkerte, in diesen Aeonenverbindungen (συζυγίαι genannt) das himmlische Urbild der Ehe darstellte. Anders die syrische Gnosis, welche aus dem Weltbildner und Gesetzgeber ein gegen den höchsten Gott und dessen Weltordnung durchaus feindseliges Wesen machte, woraus nur zu leicht ein wildschwärmerischer finsterer Welthaß hervorging. Dieser äußerte sich in zweifacher Weise, entweder bei edlern und besonnenern Menschen durch eine übertrieben strenge Lebensweise, welche jede Berührung mit der Welt ängstlich vermied, oder bei unreinen zu wilder Schwärmerei geneigten Menschen durch freche Verhöhnung aller Sittengesetze; die erstern erhielten den Namen: Encratiten (s. d. Art.), (Enthaltsame, von ἐγκρατεῖν, enthaltsam sein), die letztern: Antitacten (von ἀντιτάσσειν, sich widersetzen), oder antinomistische (ἀντὶ und νομὸς, gegen das Gesetz) Secten (s. Antinomismus); die erstern schrieben den Cölibat vor und verabscheuten die Ehe als etwas Unreines, durchaus Verwerfliches; die letztern rechtfertigten alle und jede Befriedigung schändlicher Lust, nach dem Grundsatz, daß alles Sinnliche, Aeußere ganz gleichgültig sei und daß der ächte Gnostiker dem Demiurg durch Verhöhnung seiner beschränkenden Gesetze, namentlich durch Uebertretung der vom Demiurg ausgehenden, auf Knechtung und Unterjochung des höhern Menschengeistes hinzielenden Gebote des Decalogs (s. d. Art.) Trotz bieten und seine Verachtung zeigen müsse. Nach alle dem wird es

nicht befremden, daß die Gnostiker vom Martertkum für Christum und seine Lehre nichts wissen wollten; der Erlöser blieb, was er war, auch ohne ihr Bekenntniß; als Gott verehrten sie ihn ohnedieß nicht, was gerade beim Bekenntniß des Namens Christi vor Juden und Heiden dem Christen die Hauptsache war; und sie selbst, die Gnostiker, blieben ohne alles Bekenntniß, welches ihnen Unannehmlichkeiten zuziehen konnte, gleichfalls, was sie waren, jene vortrefflichen Naturen, die weit über alle Andern erhaben vom Himmel kamen und zum Himmel zurückkehrten; da konnte kein Bekenntniß irgend etwas ändern, noch irgend etwas hinzuthun; nur glauben mußten sie dieses, bekennen nicht. — Frägt man sich erstaunt, wie die Gnostiker es wagen konnten, so abenteuerliche, phantastische Gebilde für christliche Wahrheit auszugeben, so finden wir, daß sie hiezu verschiedene Wege einschlugen. Die Einen beriefen sich auf eine geheime Ueberlieferung, welche die Apostel einzelnen Vertrauten hinterlassen und welche sich bis auf sie im Stillen fortvererbt habe, wo diese höhere Weisheit als Geheimlehre eines auserwählten Kreises aufbewahrt worden. Andere bezogen sich auf die hl. Schrift, wo sie jedoch den alten Bund als Werk des Demiurg betrachteten und danach entweder ganz verwarfen oder doch bis zur Ungebühr gering schätzten. In den Schriften des neuen Bundes, bei deren kritischen Behandlung sie mit schrankenloser Willkür verfuhren, unterschieden sie manchmal, was aus dem Erlöser der himmlische Aeon und was der irdische Mensch gesprochen, behaupteten, die Apostel hätten Manches nicht recht verstanden und sich den Vorstellungen ihrer Zeit accommodirt (Iren. lib. III. c. 12. n. 12. 13.), und deuteten nicht ohne Scharfsinn das Wenige, was nach diesem Läuterungsproceß als reine Christuslehre übrig blieb, zu Gunsten ihres Systems. Besonders willkommen waren ihnen die Parabeln des Herrn, weil eine willkürliche Auslegung, wenn einmal der wahre Vergleichungspunct außer Acht gelassen war, hier den freiesten Spielraum hatte. So ließ sich natürlich Alles beweisen, was man nur wollte. Und wer gerne glaubt, dem ist leicht zu beweisen. Viele huldigten aber bereitwillig dem Gnosticismus, weil sie so an dem liebgewonnenen Alten (an ihrer alten Volksreligion) bequem festhalten konnten und das neu aufgeputzte System dem angebornen Stolz und (wenigstens bei der Einen Richtung der syrischen Gnosis) der Sinnlichkeit, diesen beiden alten Kupplern jedes häretischen Irrthums, so sehr schmeichelte. Uebrigens gab es außer den im Verlauf bereits mehrfach angedeuteten Quellen des Gnosticismus, wohin hauptsächlich die orientalische Philosophie und die mit ihr enge verwandten Volksreligionen des Orients (ich meine die ägyptische, phönizische, parsische und buddhaistische Religion), dann aber auch das alexandrinische Judenthum, wie es sich unter dem Einfluß der platonischen Philosophie besonders durch Philo gestaltet hatte, gehörten, auch noch beachtenswerthe Anknüpfungspuncte für gnostische Ideen im Christenthum selbst. Die feindselige Stellung der damaligen Welt gegen die christliche Kirche und die tiefe sittliche Versunkenheit des größten Theiles der Menschheit, verbunden mit der Lehre des Christenthums, daß es zwei Reiche gebe, ein Reich Gottes und ein Reich des Bösen, zwischen welchen ein unablässiger Kampf bestehe, daß der Christ Bürger einer höhern Welt sei, daß „der Fürst dieser Welt" zu besiegen sei u. dgl., konnte wohl gnostischen Ideen hie und da bei einzelnen gutgesinnten, aber weniger einsichtsvollen Christen Eingang verschaffen. — Der Gnosticismus, in seinen heidnischen Quellen älter als das Christenthum, erhob sich fast gleichzeitig mit dem ersten Erscheinen des Christenthums als mächtiger Gegner desselben; er blühte hauptsächlich im zweiten Jahrhundert in den mannigfachsten Gestaltungen, zumeist in Syrien und Aegypten, neigte sich aber schon im dritten Jahrhundert stark seinem Verfalle zu, besonders seitdem der dem syrischen Gnosticismus sehr nahe verwandte Manichäismus empor tauchte, und durch den Reiz der Neuheit, wie durch die Abrundung des Systems viele Anhänger gewann. Von da an erhielt sich der gnostisch-manichäische Kreis von Irrthümern unter mannigfachem Wechsel der Namen und

Gestalten (Priscillianisten, Paulicianer, Bogomilen, Albigenser u. s. w. siehe diese Artikel) bis in die neuere Zeit herab, wo derselbe noch immer unter neuen täuschenden Scheingestalten umgeht und mit dem alten Gesang die Menschen lockt, mit dem alten Köder sie fängt. Der Gnosticismus fand seit der Zeit der Apostel besonders im zweiten und dritten Jahrhundert viele kraftvolle und geistreiche Gegner, deren Schriften uns zum Theil noch erhalten sind und die reiche Quelle bilden, aus der wir die gnostischen Irrthümer selbst und im Gegensatz derselben die uralte katholische Wahrheit schöpfen. Auch die ältesten Regeln und Grundsätze, nach welchen bei der Kritik und Exegese der hl. Schriften zu verfahren sei, welche sodann später zusammengestellt der Anfang der biblischen Hermeneutik geworden sind, finden wir in den gegen die Gnostiker und ihre Irrthümer gerichteten Schriften der Kirchenväter und kirchlichen Schriftsteller. Diese Kämpfer gegen den Gnosticismus waren: Johannes, der Apostel, welcher sein Evangelium zum Theil gegen die gnostischen Irrthümer geschrieben hat (Iren. lib. III. c. 11. n. 1. Hieronym. de viris illustr. c. 9.); Ignatius von Antiochia, der Apostelschüler an verschiedenen Stellen seiner Briefe; der hl. Irenäus, Bischof von Lyon, in seinem berühmten Werk: Contra haereses, gegen die gnostischen Irrlehren; Clemens von Alexandria in seinen Büchern, genannt Stromata; Tertullian in mehrern Werken, als z. B. in dem Buch: Adversus Valentinianos, in dem berühmten Werk: Contra Marcionem, in der Schrift: Contra Hermogenem, (die Lehre von der Schöpfung), in der Schrift betitelt: Scorpiacum contra Gnosticos (vom Marterthum) u. s. w.; der gelehrte Origenes an verschiedenen Stellen seiner Werke. Andere Quellen für den Lehrbegriff des Gnosticismus sind noch besonders: Dialogus de recta fide contra Marcionitas (dem Origenes fälschlich beigelegt und unter seinen Werken zu finden); S. Epiphanii opus adversus haereses in ejus opp. ed. Petavius, Paris 1622 (auch Coloniae 1682) T. I. u. Theodoreti haereticarum fabularum compendium (Opp. ed. Schulze Halae 1769. T. IV. P. I.), beide unter dem Namen der verschiedenen gnostischen Secten oder Sectenhäupter. Besonders wichtig hiefür sind die gesammelten Stellen aus den Werken der alten Gnostiker, so viel deren noch aufzufinden sind, bei S. Irenaei opera ed. Massuet, Venetiis 1734. T. I. p. 349—376. — Ueber den Gnosticismus vgl. Massuet. Dissert. I. in libros Irenaei in seiner Ausgabe des Irenäus (ed. Venet. T. II.); A. Neander, genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme, Berlin 1818 (auch in seiner Kirchengeschichte, Hamburg 1826. I. Bd. S. 627—812); Matter, histoire critique du Gnosticisme, Paris 1828. 2te Aufl. 1843. teutsch übers. von Dörner, Heilbronn 1833; Hilgers kritische Darstellung der Häresien, Bonn 1837. I. Bd. I. Abtheil.; Katerkamp, Kirchengeschichte I. Bd. § 17 u. 18. Ueber die Quellen des Gnosticismus ist viel hin und her gestritten worden; wer die verschiedenen, sehr von einander abweichenden Ansichten kurz beisammen finden will, sehe Döllingers Handbuch der Kirchengeschichte, Landshut 1833. I. Bd. S. 207—9. Eine besondere, bisher zu wenig beachtete Seite der Sache, wie nämlich für Manche im Christenthum selbst das erste Moment der Entstehung des Gnosticismus gelegen sei, hat Möhler geistvoll und scharfsinnig hervorgehoben, s. Möhler, Versuch über den Ursprung des Gnosticismus, Tübingen 1831 (wieder abgedruckt in Möhlers gesammelten Schriften und Aufsätzen, herausgegeben von Döllinger, Regensburg 1839. I. Bd. S. 403—435.). — Gnostiker. Die ältesten Gnostiker, welche noch mit den Aposteln selbst in Berührung kamen, sind Simon der Magyer (s. den Artikel) u. Menander, beide aus Samaria (Iren. lib. I. c. 23.), dann Cerinthus (s. d. Art.) und die schon in der Offenbarung des Johannes (Apocalyps. 2, 14—15.) erwähnten Nicolaiten. Die spätern Gnostiker lassen sich zur leichtern Uebersicht in die Häupter der alexandrinischen und der syrischen Gnosis theilen. Die Häupter der alexandrinischen Gnosis waren: Basilides (mit seinem Sohn Isidorus) und Valentinus, welcher letztere das kunstreichste gnostische System

aufgebaut hat; aus seiner Schule gingen mehrere Sectenhäupter von geringerer Bedeutung hervor, welche einige Modificationen an seinem System vornahmen und nun auf eigene Faust Anhänger warben; solche sind: Heracleon, bemerkbar durch größere wissenschaftliche Besonnenheit, Ptolemäus, dessen Partei Irenäus vorzüglich bekämpft, Marcus, welcher in der Darstellung seiner Lehre besonders das Poetische und Symbolische liebte, Colorbasus, Secundus, welcher den Urgrund des Bösen in Gott selbst setzte und die Lebensentwicklung Gottes in Gegensätzen von Gut und Bös vor sich gehen ließ, weiter Bardesanes, berühmt durch seine ausgebreitete Gelehrsamkeit und dichterische Gabe, und dessen Sohn Harmonius, endlich die beiden römischen Priester Florinus und Blastus u. A. (s. Theodoret. haeret. fabul. lib. I. c. 8.). Der Africaner Hermogenes hat nur die gnostische Vorstellung von der Weltbildung und dem Ursprung des Bösen getheilt, im Uebrigen den Gnosticismus bekämpft. — Zur syrischen Gnosis gehören: Saturninus, Tatian, der Vater der Encratiten (auch Hydroparastaten oder Aquarier genannt), mit welchen die Apotactiker verwandt sind, die nebst der Ehe auch noch allen eigenthümlichen Besitz verwarfen, so wie die Severianer (deren Stifter Severus war) und Julius Cassianus, der vorzüglichste Lehrer des Doketismus (nach Clemens Alex. Strom. lib. III. c. 13.); sodann Cerdo und Marcion (ein „ächter Protestant", wie A. Neander sagt, Kirchengesch. I. Bd. S. 782.), dessen Secte sich bis in's fünfte Jahrhundert erhielt; unter seinen Schülern (Marcioniten) änderten einige seine Lehre so bedeutend, daß sie als eigene Sectenstifter gelten können, so der ältere Lucianus, Apelles und einige Andere (s. Theodoret. haeret. fabul. lib. I. c. 25.); endlich die Ophiten (oder wie L. Mosheim dieses Wort nicht unpassend übersetzt: die Schlangenbrüder), die Sethianer (Sethiten) und Archontiker. Die entschieden antinomistische Richtung der Gnostiker vertrat hauptsächlich Carpocrates und sein Sohn Epiphanes, der uralte Communist, da er ausgehend von der All-Eins-Lehre (γνῶσις μοναδική) die Gemeinschaft aller Güter und der Weiber lehrte; verwandte ethische Lehren, die nicht selten zur gröbsten Unsittlichkeit führten, hatten auch die Nicolaiten (wenigstens in ihrer spätern Ausartung), die Antitacten, die Prodicianer (von ihrem Stifter Prodicus) oder Adamiten, Barbelioten oder Borborianer (verschiedene andere Namen, unter welchen diese Secte sonst noch vorkömmt, s. bei Epiphanius adv. haeres. lib. I. tom. II. Indic. praevius n. 6. et ibid. haeres. 26.), Kainiten und selbst ein Zweig der Ophiten. Noch ein paar andere wenig bekannte, übrigens unbedeutende gnostische Secten s. bei Theodoret. haeret. fabul. lib. I. c. 10 u. 17. Siehe über alle diese, wovon hier nur eine kurze Uebersicht gegeben werden sollte, die betreffenden Artikel. [Feßler.]

Goa, Erzbisthum. Das Erzbisthum Goa an der Mitte der westlichen Küste von Vorderindien gelegen, wurde als solches 1557 durch Paul IV. errichtet, und umfaßt jetzt das Gebiet von Goa, Guzerate, Nagpour und einen Theil von Dekan, während es früher seine Metropolitangewalt über die portugiesischen Besitzungen, ehe diese zum größten Theil den Holländern und dann den Engländern in die Hände fielen, ausdehnte. Die erzbischöfliche Residenz ist San Pedro bei Villa-Nova-da-Goa, seit die alte Stadt verlassen ist. Als Albuquerque Goa eroberte, errichtete er daselbst die Kirche zu U. L. Frauen, welche als Ausgangspunct des Christenthums in Vorderindien betrachtet werden kann, und in welcher er auch begraben liegt. Doch die Verbreitung des Christenthums erlitt durch das Betragen der Portugiesen selbst einen starken Stoß, da sie der Geldgierde und Wollust sich ergaben, und dadurch den Heiden nur zum Aergerniß gereichten. Als der heilige Franciscus Xaverius (s. d. A.) nach Goa kam, hatte er bereits mit den größten Schwierigkeiten zu kämpfen, und mußte mehrmals an den portugiesischen Hof berichten, um die Widersacher des kirchlichen Lebens zum Schwei-

gen zu bringen. Er und seine Gefährten errichteten Spitäler und Schulen, namentlich das große Seminar a S. Fide, worin eingeborene Priester, oft an 600, erzogen wurden. Je mehr indeß der Glanz des Christenthums in Indien sich ausbreitete, desto weniger gewann dasselbe in Goa selbst an innerer Kraft. Stolz und Ueppigkeit nahmen auch unter dem Clerus überhand, und Zwietracht erwachte, namentlich verfolgten sich die Dominicaner und Franciscaner mit großer Heftigkeit mittelst der Inquisition. Doch gelang es unter anderm dem Erzbischof Alexis Menesses auf einer Provincialsynode zu Odiamper die indischen Thomaschristen mit der Kirche zu vereinigen, obwohl später hier ein Theil derselben wieder abfiel. Als die Holländer eines großen Theils der portugiesischen Besitzungen sich bemächtigten, wollten sie keinem portugiesischen Bischof daselbst Duldung gewähren, und der heilige Stuhl sah sich genöthigt, Geistliche von andern Nationen, und namentlich italienische unbeschuhte Carmeliter dorthin zu schicken und einigen aus ihnen den Titel und die Macht apostolischer Vicare zu verleihen. Die annoch in Goa, Cranganor 2c. vorhandenen portugiesischen Bischöfe stellten sich aber mit diesen Religiosen in kein gutes Vernehmen und widersetzten sich häufig den päpstlichen Anordnungen, so daß, als auch die portugiesische Regierung selbst zu Hause und in den Colonien die Rechte des heiligen Stuhles mit Füßen trat, ein offenes Schisma sich ausbilden mußte. Daß die Kirche in Indien darunter gewaltig litt, daß die treu gebliebenen Katholiken allen möglichen Quälereien ausgesetzt waren, kann man namentlich aus den Missionsannalen näher ersehen. Leider dauerte dieser Zustand bis in die neueste Zeit, wo endlich eine Versöhnung Portugals mit Rom eintrat, und auch in Goa ein rechtmäßiger Hirte, da Silva Torres aus dem Benedictinerorden, wieder den erzbischöflichen Stuhl bestieg. [Merz.]

Goar, der heilige, gehört zu den ältesten Missionären am Mittelrhein, und zwei alte Biographen haben uns Nachrichten über ihn hinterlassen. Der eine davon ist der Mönch Wandelbert von Prüm, um's Jahr 839, der aber selber wieder aus einer ältern Quelle geschöpft haben will. Diese ältere Quelle glaubten die Bollandisten in der zweiten noch vorhandenen und von ihnen edirten Lebensbeschreibung Goars von einem Anonymus entdeckt zu haben (Acta ss. T. II. Julii p. 333); aber der Schreibart nach ist diese zweite Biographie nicht so alt, sondern gehört ebenfalls in's neunte Jahrhundert. Uebrigens enthält die eine wie die andere Vita manches Sagenhafte und offenbar Unrichtige. Nach ihnen stammte Goar aus einer angesehenen Familie Aquitaniens und kam unter der Regierung Childebert's I. (511—558), eines Sohnes Chlodwigs, an den Rhein. Er baute am Ufer des Flusses, in dem Gebiete des Trierer Bisthums, mit Erlaubniß des Bischofs Fibicius oder Felicius eine Zelle und ein Kirchlein, predigte den noch vielfach heidnischen Landleuten, übte viele Werke der Gastfreundschaft und beschäftigte sich mit Gebet und Ascese. Nachdem er mehrere Jahre hier zugebracht, und bereits große Verehrung erworben hatte, wurde sein Wirken (namentlich seine Gastfreundschaft) dem Bischofe Rusticus von Trier verdächtigt, und dieser schickte zwei Cleriker ab, um die Sache zu prüfen und den hl. Goar nach Trier zu führen. Sie wurden von ihm mit üblicher Gastfreundschaft aufgenommen, verschmähten aber bei ihm etwas zu genießen, und wären nun auf der Reise vor Hunger erlegen, wenn nicht Goar drei Hirschkühe herbeigerufen, und mit deren Milch die beiden Priester erquickt hätte. In Trier ward er vom Bischof sehr unfreundlich empfangen, ja er forderte ihn nicht einmal auf, seinen Mantel (Cappa) abzulegen; Goar aber that dieß jetzt von freien Stücken und hing seinen Mantel an einem Sonnenstrahl auf, den er für ein Seil oder etwas ähnliches hielt. In dem Augenblicke ward dem Bischofe ein Findelkind gebracht, das in der Kirche gefunden worden war. Es stand nämlich in der Kirche zu Trier eine besondere Marmorschüssel zur Aufnahme ausgesetzter Kinder. Rusticus forderte nun böslich, Goar solle, daß er ungerecht beim Bischof verklagt worden sei, dadurch beweisen, daß

er die unbekannten Eltern des Kindes nenne, also ein Wunderwerk übe. Und in der That fing jetzt das dreitägige Kind zu sprechen an und nannte gerade den Bischof Rusticus und eine gewisse Afflaia oder Flavia als seine Eltern. Entsetzt fiel Rusticus vor dem Heiligen nieder, und König Siegbert, der jetzt über Australien regierte, wollte nun den Mann Gottes auf den Stuhl von Trier erheben. Allein Goar schlug dieß aus, und wollte lieber sieben Jahre lang zugleich mit Rusticus Buße thun, damit Gott diesem um so leichter verzeihe. Unterdessen blieb das Bisthum Trier erledigt, und nach Verfluß der sieben Jahre bot es Siegbert dem Goar zum zweiten Mal an. Aber dieser schlug es abermals aus und starb bald darauf in seiner Zelle (angeblich den 6. Juli 575), an deren Stelle sich nachmals ein ansehnliches Stift und das liebliche Städtchen St. Goar (zwischen Coblenz und Mainz) erhoben. Das Stift (Collegiatstift) ward in der Reformationszeit, als es an den Landgrafen von Hessen fiel, aufgehoben und selbst der Leichnam des hl. Goar, der früher in der Crypta der jetzigen lutherischen Kirche lag, verloren gegangen. Nur die St. Castorkirche in Coblenz besitzt davon noch eine Reliquie. — Was in der angegebenen Geschichte am meisten Bedenken erregt, ist der Name des Bischofs Rusticus. Wir haben nämlich ganz vollständige Cataloge der Trierer Bischöfe jener Zeit, und gerade in den alten Exemplaren derselben kommt kein Rusticus vor. Er kann auch damals durchaus nicht Bischof gewesen sein, denn von Anfang des sechsten Jahrhunderts an bis wenigstens 587, also über Goars Tod hinaus, saßen Abrunculus, Nicetius und Magnericus auf dem Stuhle von Trier. Um die Angaben der alten Biographen einigermaßen zu retten, griff man zur Hypothese, Goar und Rusticus hätten vielleicht unter Sigibert II. oder III. gelebt. Allein Sigibert II. regierte nur ein paar Monate, konnte also den Stuhl von Trier nicht sieben Jahre lang unbesetzt lassen; Sigibert III. aber ist um ein Jahrhundert zu spät, und hätte Goar noch unter ihm gelebt (656), so hätte er nicht schon unter Gildebert I. († 558) an den Rhein kommen können. So sehr also Goar's Geschichte an chronologischen Schwierigkeiten leidet, so können wir doch den Gordischen Knoten nicht wie Rettberg (Kirchengeschichte Teutschlands, Bd. 1. S. 465. 481. ff.) durch die Behauptung zerhauen, Rusticus sei nur eine fingirte Persönlichkeit, um die clericalische Rohheit gegenüber der Gutmüthigkeit Goars zu personificiren, oder: „die ganze Erzählung könne nur als ein Legendenstück des 9. Jahrh. gelten, mit der offenen Absicht, heitere Tafelfreuden gegen böswillige Ascetik zu vertreten." [Hefele.]

Gobelinus, Persona. Er erblickte im Jahre 1358 in Westphalen das Licht der Welt, empfing hier auch seine erste Erziehung und Bildung. Später begab er sich nach Italien und hier war es vorzüglich Rom, wo er sich während eines mehrjährigen Aufenthaltes und unter günstigen Verhältnissen sehr schöne Kenntnisse namentlich im canonischen Recht und auf dem historischen Gebiete erwarb. Im Jahr 1386 wurde er Priester und drei Jahre darauf Pfarrer an der hl. Dreifaltigkeitskirche in Paderborn. Als er einige Jahre später in schwierige Verhältnisse zu dem Magistrate dieser Stadt gekommen war, vertauschte er diese Stelle mit der eines Officials bei dem Bischofe zu Paderborn. Aber eine gewisse Abneigung, die einmal gegen ihn vorhanden war, und von den Benedictinern, die seiner strengen Aufsicht gerne ledig gewesen wären, gewährt wurde, brachte in ihm den Entschluß zur Reife, sich nach Bielefeld zu begeben; hier wurde er Decan an der Hauptkirche, zog sich jedoch bald auch aus diesem für ihn mit Schwierigkeiten verbundenen Wirkungskreise zurück in das Kloster Bodekem, in dem er auch um das Jahr 1420 starb, nachdem er zuvor noch als Schriftsteller aufgetreten. Er verfaßte nämlich eine Art Weltgeschichte. Der Inhalt dieser ist genommen aus alten Büchern und Chroniken, im Ganzen kurz, obwohl zurückkehrend auf den Anfang der Welt; sobald der Verfasser auf seine Zeit und Erlebnisse zu sprechen kommt bis zum Jahr 1418, wird er weit ausführlicher und

behandelt insbesondere mit großer Vorliebe die Geschichte der Teutschen und der Päpste seiner Zeit. Heinrich Meibom der ältere zog dieses Geschichtswerk, Cosmodromium betitelt, gegen Ende das 16. Jahrhunderts zuerst an's Tageslicht, und sein Enkel gleichen Namens hat es seiner bekannten Sammlung rerum Germanicar T. I. p. 61—346 einverleibt. Auch soll Gobelinus der Verfasser der Biographie des hl. Meinulph sein. Vergl. Du Pin, nouvelle bibliotheque, Tom. XII. Schröckh, K.G. 30. Thl. [Fritz.]

Goch, Johann von, ursprünglich Johann Pupper, ward geboren in dem Städtchen Goch im Clevischen zu Anfang des 15ten Jahrhunderts, und nahm von seinem Geburtsorte nach Sitte jener Zeit seinen Beinamen an. Goch gehört zu den Reformern des 15ten Jahrhunderts, d. i. zu jenen mystisch angeregten inwendigen Männern, welche, unzufrieden mit dem Formalismus scholastischer Wissenschaft und mit den ausgearteten Kirchenzuständen, namentlich unbefriedigt von einem unfruchtbaren, dem Aeußerlichen hingegebenen Kirchenthume, sich in das Heiligthum ihres Gemüthes zurückzogen, und, auf sittliche Freiheit dringend, einem lebendigeren Christenthume zustrebten. Ein charakteristischer Zug dieser neuauflebenden Schule oder vielmehr Geistesrichtung war es, daß man auf den freien Gebrauch der heiligen Schrift drang, und Alles auf die christliche Freiheit hielt. Diese Richtung, hervorgerufen von dem ausgearteten, vertrocknenden Wissen und Leben in den letzteren Zeiten des Mittelalters, barg in sich neben vielen kostbaren Elementen (Zeuge davon ist Thomas von Kempen) auch die Keime eines über die bestehende kirchliche Ordnung sich hinwegsetzenden, dem Privatgeiste allzusehr schmeichelnden Subjectivismus. Die neue Richtung ward vorherrschend in den über ganz Niederteutschland verbreiteten Schulen der Brüder vom gemeinsamen Leben (Fraterherrn), die nach St. Augustins Regel lebten (siehe den Artikel Clerici et fratres vitae communis). Bei diesen Fraterherrn legte ohne Zweifel auch Goch, wie viele seiner Zeitgenossen, den Grund zu seiner gelehrten Bildung, von deren hohem Grade seine Schriften Zeugniß geben. Wir sprechen übrigens hiemit nur eine große Wahrscheinlichkeit aus, da über Gochs Jugendbildung uns verläßliche Nachrichten abgehen. Goch selbst gedenkt des genannten Instituts mit Verehrung, und soll mit einem berühmt gewordenen Zöglinge desselben, mit Johann Wessel, befreundet gewesen sein. Welche Hochschule Goch besucht habe, ist ebenfalls unbestimmt; das Wahrscheinlichste ist, daß er nach dem Beispiele aller strebenden Jünglinge seiner Zeit die in der Theologie blühende Hochschule Paris besuchte, mit Umgehung der näher gelegenen Universitäten Cöln und Löwen. Da Goch auch sein Mannesalter der stillen Betrachtung und dem theologischen Studium widmete, so nehmen die historischen Nachrichten über sein Wirken erst mit dem Jahre 1451 ihren Anfang, zu welcher Zeit Goch, beiläufig 50 Jahre alt, ein Priorat von Canonissinnen in Mecheln (Thabor genannt) gründete. Wahrscheinlich ist es auch der nämliche Goch, der als Vorsteher des um 1448 gegründeten Hauses der „Brüder vom gemeinsamen Leben" zu Harderwyk genannt wird. Beiläufig um diese Zeit wurde Goch zum Priester geweiht und begann seine literarische Wirksamkeit. Goch, der in dem mit Klöstern aller Art so reich ausgestatteten Mecheln lebte, richtete vor Allem sein Augenmerk auf das damalige Klosterwesen. Daß er diesem an sich nicht abhold war, beweist das Kloster Thabor, welches seine Stiftung gewesen. Auf der andern Seite aber genügte ihm der seitherige Geist der klösterlichen Institute nicht, er wünschte denselben eine höhere Stufe freierer lebendiger Frömmigkeit. In seinem eigenen Institute bekleidete er das Amt eines Beichtvaters vierundzwanzig Jahre lang und starb am 28. März 1475, vierzehn Jahre vor Johann Wessel. Gochs Schriften zeigen das Bild eines Mannes von religiöser Innigkeit, und zugleich von dialectischer Freiheit. Zu dem mystischen und dialectischen Elemente gesellt sich bei

Goch auch das biblische Element, d. i. die Neigung, die hl. Schrift als die einzige untrügliche Glaubens- und Sittenregel dem Geiste und Gemüthe einzuprägen. Die hl. Schrift allein gibt nach Goch dem Menschen eine zuverläßige Belehrung über die göttlichen Dinge; jede andere Belehrung, woher sie immer komme, hat nur dann Werth, wenn sie mit der hl. Schrift übereinstimmt. Bei Goch gilt nicht die Wissenschaft des Redens, sondern die Wissenschaft des Thuns ist ihm die höchste Philosophie. In sofern erklärt sich Goch öfter polemisch gegen die Philosophie, was darin seinen Grund hatte, daß Goch (gleichwie andere reformatorisch wirkenden Männer seiner Zeit) der entarteten aristotelischen Philosophie auf die Entwicklung christlicher Wissenschaft und Gesinnung einen nachtheiligen Einfluß zuschrieb, wie auch in der That nicht zu läugnen ist, daß die gegen vier Jahrhunderte lang herrschende Scholastik ihr ursprünglich Wohlthätiges, das Geistvolle und so zu sagen Gothische im kühnen Gedankenbaue, was sie in ihrem Beginne unter Anselm von Canterbury gehabt hatte, in ihrer letzten Zeit gegen traurige Auswüchse und Künsteleien vertauschte. Der Ekel an der vertrockneten Scholastik hatte dem practisch-christlichen Elemente bei den reformatorisch gestimmten Männern des 15ten Jahrhunderts mehr und mehr Bahn gebrochen, und man fing an, die bisher bestandene Ehe zwischen der Theologie und dem Aristotelismus für ein Unding zu halten. Goch beklagt sehr den verderblichen Einfluß dieser Philosophie auf die religiös-moralische Bildung der damaligen Zöglinge der Universität Paris. Hier lehrte man unverholen, es gebe eine doppelte Wahrheit, eine philosophische und eine theologische; in der Philosophie könne etwas wahr sein, was in der Theologie unwahr sei, und umgekehrt. Daß bei solchen Theorien es ein Leichtes war, die ersten Wahrheiten des Christenthums fallen zu machen oder zu ignoriren, ja selbst die größten Unsittlichkeiten zu vertheidigen, liegt sehr nahe (s. Gochs Schrift de libertate christiana l. I.). Statt der philosophirenden Theologie wollten daher die Reformer eine wahre fruchtbare Theologie, in welcher zwar auch noch Speculation, aber nur die wahre biblisch-mystische sein sollte. — Das Höchste im Menschen ist unserm Goch nicht das Erkennen, wie Thomas von Aquin wollte, sondern der Wille; dieser aber ist ein Ausfluß der Liebe, die Liebe aber verschafft uns die Freiheit der Kinder Gottes. Das Gesetz des Evangeliums ist das Gesetz der Liebe. Freiheit und Liebe sind unzertrennlich: es gibt nur eine Freiheit durch Liebe. Die Liebe ist in Gochs Theologie das Realprincip, gleichwie die in der „kanonischen" Schrift enthaltene Offenbarung Gottes ihr Formalprincip ist. Wie Joh. v. Goch einerseits antiphilosophisch im erwähnten Sinne ist; so ist er andererseits antipelagianisch. Denn der Mensch kann nach ihm aus sich nichts Gutes thun, das Christenthum ist ihm wesentlich Gnade und Erlösung, nicht bloß moralisches Gesetz. Hierin lehrt Goch augustinisch, und der katholischen Lehre gemäß. Seine Lehren stützt Goch am liebsten mit Stellen aus den Briefen Pauli. Einige der wesentlichen Sätze aus Gochs Theologie sind: Aus Gott durch Gott zu Gott. Gott ist die Eine Quelle nicht nur alles Seins, sondern auch alles Gutseins; des Menschen höchste Bestimmung ist Gemeinschaft mit Gott durch freie Liebe. Alles am Menschen ist entweder Natur oder Gnade. Die Natur ist dasjenige, was dem Menschen von Gott gegeben ist, damit er sei; die Gnade ist dasjenige, was ihm über die Natur hinaus gegeben ist, damit er gut und gottgefällig sei. Bei der Erbsünde nimmt Goch gegen die katholische Lehre außer der leiblichen Fortpflanzung auch die Nachahmung von Adams Sünde als causa an, in der Weise nämlich, daß der durch die Fortpflanzung in jedem Menschen fortwirkende Sündenreiz in Jedem auf ähnliche Weise, wie im Stammvater, die wirkliche Sünde hervorrufe. Die Aufgabe des menschlichen Willens ist nach Goch diese, daß er in freiester Unterwerfung unter den göttlichen Willen, gleichsam durch ein Aufgehen in diesen, das Gute vollbringe; so werde die Abhängigkeit von Gott zur höchsten Freiheit,

und die höchste Freiheit offenbart sich als vollkommene Abhängigkeit von Gott. Gewiß sind diese letztern Sätze das Fundament jeder christlichen Ascese; aber nach Gochs Tendenz tritt dabei die menschliche Subjectivität gegen das Objective allzustark in den Vordergrund; nur das Gute, was jene freiwillig vollbringt, hat einen Werth; werthlos dagegen, ja selbst hinderlich für die christliche Vollkommenheit ist dasjenige, was die äußere Gesetzlichkeit an guten Werken, kirchlichen Pflichten, Gelübden u. dgl. dem Menschen vorschreibt. So kam Goch durch einseitiges Vorschieben des vermeinten Heilmittels allerdings in eine schiefe Stellung zur katholischen Lehre. Die beiden Hauptschriften Gochs, welche als Maßstab für seine Grundsätze können betrachtet werden, sind das Buch „von der christlichen Freiheit" (edid. Grapheus, Antv. 1521) und der Tractat „über die vier Irrthümer in Betreff des evangelischen Gesetzes." Erstere Schrift ist eine Darlegung der positiven Goch'schen Lehren, die zweite dagegen ist polemisch gerichtet gegen die falschen Anschauungen seiner Zeitgenossen. — In Betreff der Bibel läßt Goch noch den bekannten vierfachen Sinn zu, obwohl er nur dem buchstäblichen Sinne eine beweisende Kraft beilegt; ebenso hält er noch fest an der Autorität der Kirchenväter im Allgemeinen; jedoch räumt er derselben nur eine relative, keine entscheidende Wirkung ein. Zuvörderst zeigt er sich darin als neu und reformatorisch vorbauend dem 16ten Jahrhunderte, daß er die Schrift vorzugsweise aus sich selber erklärt wissen will. Dafür ist ihm aber auch die „kanonische" Schrift — wie er sich im Gegensatze zur natürlichen Schrift (Philosophie) ausdrückt — das Höchste und Letzte, was von keinem Vernunftbeweise betastet werden sollte. Es gibt bei ihm nur Eine Wahrheit, „die kanonische, geoffenbarte, was ihr widerstreitet, ist für fremdartig und häretisch zu achten." Auf die Einwendung, daß ja auch die Philosophie, weil aus der Vernunft stammend, zuletzt aus Gott stamme, antwortet Goch, daß es die Philosophie nie zur Gesundheit der Vernunft gebracht habe. Von den philosophischen Geistern, welche das Uebernatürliche natürlich begreifen und erklären wollten, wie ein Arius, ein Nestorius u. A., seien alle Ketzereien gekommen. In Betreff des polemischen Theils der Schriften Gochs ist erwähnenswerth, daß Goch das Ganze des ihm im damaligen Kirchenthume als defectiv oder beziehungsweise überschwenglich Scheinenden bespricht, nicht bloß mehrere Partien, wie dieses Wicleff, Huß, Johann Wessel u. A. gethan haben. Der stets auf Innerlichkeit dringende Goch tadelt an seinen Zeitgenossen als falsche Geistesrichtung alle bloß äußerliche Gesetzlichkeit im Christen- und Kirchenthume als ein vererbtes alttestamentliches Element; ferner verwirft er das Selbstvertrauen und die Selbstgerechtigkeit, die selbstgemachte äußere Frömmigkeit, den Mangel an der wahren christlichen Freiheit, bei welchem Mangel der Christ seinen Sinn nicht ändere, sondern nur sein äußeres Thun und Lassen. Es ist einleuchtend, daß bei der Durchführung der erwähnten Grundsätze eine große Zartheit erforderlich war, um die von der katholischen Kirchen-Lehre und Praxis gezogene Grenzlinie nicht zu überschreiten, und selbst ein Mann von weniger Eingenommenheit gegen die damaligen Zustände, als es bei Goch der Fall war, konnte diese Linie leicht überschreiten. Gochs Schriften, namentlich seine Ansichten über den Geist des Mönchslebens und der Mönchsgelübde, erweckten ihm bald Gegner, unter diesen einen unbekannten Dominicaner-Mönch. Gegen diesen richtete Goch ein „apologetisches Sendschreiben" (abgedruckt in Walchii moniment. med. aev.), worin er wieder der evangelischen Freiheit das Wort redend behauptet, das evangelische Gesetz der Freiheit sei ein Gesetz der Liebe, zur Liebe aber könne Niemand gezwungen werden, wohl aber zur Enthaltsamkeit, zur Entsagung des Eigenthums, zum Gehorsam. Es sei aber nur so viel Verdienst oder Schuld an den menschlichen Handlungen, als sie Freies an sich haben. Möge sich Einer durch tausend Gelübde zum Guten verpflichten, aus der Verpflichtung selbst gehe kein Verdienst hervor, wenn er

nicht das Gute, wozu er sich verpflichte, in der Freiheit des Geistes wirke. Die Vertheidiger der Verdienstlichkeit der Mönchsgelübde beschuldigt Goch einer pelagianischen Denkweise, und bekämpft die Auffassung des hl. Thomas von Aquin vom Gelübde. In Beziehung auf diese Gelübde erschien ihm die Kirche mehr als eine gütige (der menschlichen Schwäche nachhelfende), denn als eine verständige Mutter; und hiemit war Goch auch in Opposition gegen die Kirche gerathen. Goch kennt, wie nur ein freies Christenthum, so nur eine freie Kirche. Als hinderlich dieser Freiheit erscheint ihm der bischöfliche Stand mit seiner hierarchischen Erhebung über den priesterlichen; der priesterliche Stand ist ihm der höchste in der Kirche. — Eine ausführliche Würdigung des reformatorischen Wirkens Gochs ist zu finden bei C. Ullmann in seinen „Reformatoren vor der Reformation" (I. Th.). Die Schriften Gochs finden sich in Walchii moniment. med. aev. [Dür.]

Godeau, Bischof zu Grasse und nachher zu Vence in der Provence, Dichter, Redner und Geschichtschreiber, geboren 1605 zu Dreux in der Diöcese Chartres, zeigte frühzeitig Neigung und Talent zur Dichtkunst und veranlaßte seinen Verwandten zu Paris, M. Conraet, in seinem Hause zu literarischen und poetischen Zwecken Versammlungen zu halten, wodurch die Stiftung der französischen Academie veranlaßt wurde. Godeau wollte sich in seiner Vaterstadt verheirathen, erhielt aber, da er klein und häßlich war, eine abschlägige Antwort. Nach einiger Zeit trat er in den Clerical-Stand und widmete seine Muse nur heiligen Gegenständen. Das erste Product der Art war seine poetische Paraphrase des Psalmes Benedicite omnia opera Domini Domino und wurde mit großem Beifall aufgenommen; als er sie dem Cardinale Richelieu präsentirte, soll dieser nach Durchlesung derselben gesagt haben: „Vous me donnes le Benedicite et moi je vous donne Grasse." Zum Bischof von Grasse wurde er im Dec. 1636 consecrirt und zeigte in Verwaltung des Bisthums durch Abhaltung von Synoden, durch Erlassung mehrerer Pastoralschreiben an den Clerus, durch Predigten und Verbesserung der Kirchenzucht vielen Eifer. Obgleich aber durch eine Bulle des Papstes Innocenz X. zur Union des Bisthums Vence mit dem Bisthum Grasse für seine Person berechtigt, stand er doch davon ab, als er den Clerus und das Volk der Diöcese Vence unzufrieden darüber wußte und begnügte sich mit Vence. In den Jahren 1645 und 1655 wohnte er den General-Assembleen des französischen Clerus zu Paris bei. Ein Schlag machte am 21. April 1672 seinem Leben ein Ende. Da sowohl das Bisthum Grasse wie das Bisthum Vence sehr klein war, so blieb dem außerordentlich thätigen Manne Zeit, zahlreiche Schriften zu verfassen. Darunter verdienen folgende eine namentliche Erwähnung: a) Histoire de l'Eglise, depuis le commencement du monde jusqu'à la fin du 9. siècle, in fol. 3 vol., in ansprechender Erzählung, aber an Gründlichkeit von Fleury weit übertroffen, ins Italienische übersetzt von Speroni, ins Teutsche von B. Hyper und J. L. Groote, Augsb. 1768—1796. b) Paraphrases des Epîtres de S. Paul et des Epîtres Canoniques. c) Vies de S. Paul, Augustin, Charles Borromée. d) Les Eloges des Evêques, qui dans tous les siècles de l'eglise ont fleuri en doctrine et en sainteté. e) Morale chrétienne, zur Unterweisung für seinen Clerus, worin der Laxismus mehrerer Casuisten bekämpft wird. f) Les Pseaumes de David, traduits en vers françois. g) Le Nouveau Testament traduit et expliqué. h) Verschiedene Gedichte, wie Fastes de l'Eglise mit mehr als 15,000 Versen, Poëme de l'Assomption, de S. Paul, de la Madelaine, de S. Eustache etc. S. Nouv. Biblioth. des Auteurs Eccl. von Du Pin, tom. 17. p. 286; Feller's Dictionnaire historique, Augsburg 1782, Bd. 3. Titel Godeau. [Schrödl.]

Godefried, s. Gottfried.

Godehard (Gotthard), der vierzehnte Bischof von Hildesheim, bildet mit seinem Vorgänger Bernward (s. d. Art.) das heilige Doppelgestirn der Hildes-

heim'schen Diöcese. Letzterer vermittelte durch seine Pflege der Wissenschaft und Kunst die alte und mittelalterliche Zeit und eine geistige Verbindung zwischen Byzanz, Italien und Teutschland. Ersterer schlang durch sein schöpferisches und reformatorisches Wirken im Klosterwesen, welches vorzugsweise das Bildungswesen jener Zeit war, durch gesegnete hirtenamtliche Wirksamkeit und ein leuchtendes Vorbild heiligen Wandels ein Band der Liebe um zwei teutsche Bruderstämme, die Sachsen und die Bayern, die ihn beide als den ihrigen verehren, und sein Name ist gefeiert auch weit hinaus über die Gränzen dieser beiden Länder. Auf der Höhe des Gotthardspasses, der von ihm den Namen trägt, betete vor Zeiten der teutsche Kaufmann und Pilger an der ihm von bayerischen Herzögen geweihten Capelle; in der Cathedrale Mailands hörte er an Godehard's Namensfeste sogar in einer eigenen Präfation seine Tugenden und Thaten preisen, fand im Dome zu Genua eine Capelle und eine Bruderschaft, die älteste der Stadt, zu Ehren des heiligen Bischofs, und auch nach einer andern Seite hin, in der Hauptstadt der Piasten und Jagellonen wurde seiner mit ausgezeichneten kirchlichen Ehren gedacht. Und doch war Godehard kein Heiliger mit besonders glänzender Wirksamkeit nach außen oder von besonders auffallenden und darum etwa volksthümlich gewordenen Zügen in seinem Leben und seinem Tode wie ein Anachoret, ein Missionär und Martyrer; er war von der Vorsehung nicht auf einen so sehr in die Augen springenden Leuchter seiner Kirche gestellt; die Legende läßt in einer stillen, bescheidenen, anscheinend engbegränzten Thätigkeit ihn eher hinter ihren glänzenderen Gestalten zurück-, als daraus hervortreten. Wir müssen also, um jene hohe Feier und weite Verbreitung seines Namens im Mittelalter erklärlich zu finden, seine stille Thätigkeit doch von weitgreifenden, nachhaltig bemerkbaren, segensreichen Folgen denken, wie der Thau nicht mit der Majestät eines Gewitterregens zur Erde fällt, und doch weit und breit das dürstende Land erfrischt und erquickt. Godehard wurde in der Passauer Diöcese, im heutigen Niederbayern, nahe dem alten Benedictinerkloster Altaich (monasterium Altahense inferius), welches, durch die Stürme der Zeit um den größten Theil seiner Güter gekommen, in ein Canonikerstift verwandelt war, um das Jahr 960 geboren. Sein Vater war Dienstmann von Altaich und Godehard genoß daselbst seine erste wissenschaftliche Bildung. Als Jüngling wegen seiner vielversprechenden Eigenschaften dem Erzbischof Friedrich von Salzburg, der jenes Stift vom Bayernherzog zum Lehen trug, empfohlen, begleitete er diesen auf seinen Reisen, wurde von ihm zum Subdiacon geweiht und nach dreijährigem Aufenthalt auf seine und der Stiftsbrüder Bitten nach Altaich zurückgesandt, und erhielt schon, so groß war die Liebe und das Vertrauen zu ihm, nachdem ihn Bischof Pilgrim von Passau zum Diacon geweiht, die Vorstandschaft in diesem Münster. Als dann gegen das Jahr 990 Altaich durch die Bemühungen Herzog Heinrichs von Bayern seiner ursprünglichen Bestimmung wiedergegeben und in ein Benedictinerkloster verwandelt wurde, nahm auch Godehard das Ordenskleid. Der erste Abt Erchanbert zog sich indeß nach wenigen Jahren in die Einsamkeit zurück; und nun wollte der neue Herzog Heinrich, der spätere Kaiser, der schon Godehard's Vortrefflichkeit erkannte, diesen zum Abt einsetzen. Godehard indeß, der den Sitz nicht erledigt glaubte, weigerte sich zwei Jahre lang, bis er endlich, da Erchanbert die Rückkehr entschieden ablehnte, den allgemeinen Bitten nachgab und 997 vom passauischen Bischof Christian zum Abt des Klosters geweiht wurde. Unter ihm begann nun in Altaich ein eigentliches fruchtbares Klosterleben, und solch ein Segen wahrhaft geistlicher Bildung wurde sichtbar, daß der Herzog und spätere Kaiser Heinrich II. in Verein mit den Bischöfen ihm nach einander mehrere Klöster, Tegernsee, Hersfeld und Kremsmünster, zur Reform übertrug. In diesen Bemühungen, die einem verweltlichten und verkommenen Clerus gegenüber zum Theil harte Kämpfe waren, wie in dem Bestreben, sein Mutterkloster Altaich,

wohin er stets wieder zurückkehrte, zu einer immer blühenderen Pflanzschule christlicher und geistlicher Bildung und Gesittung zu erheben, verlebte Godehard 24 Jahre, bis ihn die Vorsehung auf einen höhern Posten berief. Es war um das Jahr 1022, da hatte Godehard, so erzählt die Legende, ein wunderbares Gesicht. Er sah sich unter einem großen Oelbaume im eifrigen Lesen sitzen; fremde, würdige Männer kommen im Namen des Königs, den stattlichen Baum zu verpflanzen; je tiefer sie aber graben, desto tiefer und verzweigter finden sie die Wurzeln, da hauen sie die Wurzeln endlich ab, und urplötzlich erwächst aus jeder Wurzelfaser, die geblieben, ein junger Schößling, daß ein Oelwald den ganzen Raum erfüllt und von nah und fern die Leute kommen und Pflanzreiser für ihre Gärten holen. In dieser Vision, die der Heilige selbst oft erzählte, spiegelt sich die Wirklichkeit aufs Getreueste wieder. Der schon 60jährige Godehard wurde aus der Ruhe seines Klosters, an dem er mit unendlicher Liebe hing, noch einmal in ein neues Feld verpflanzt, doch sein Nachwuchs trieb üppig und freudig und seine Schüler trugen die Keime, die Godehard gepflegt, und mit ihnen den Namen ihres geliebten Vaters und Lehrers in weiten Kreisen umher. Der hildesheimische Bischof Bernward war nämlich im November des erwähnten Jahres gestorben. Die Kunde davon wurde an den kaiserlichen Hof gebracht, als Heinrich II. gerade in seiner sächsischen Pfalz Grona weilte und seinen Liebling, den Abt Godehard, bei sich hatte. Der Kaiser warf sofort seine Augen auf Godehard für den erledigten Sitz, und obwohl dieser anfangs gegen eine so späte Versetzung in ein fremdes Land und einen so neuen Wirkungskreis sich sträubte, ließ er sich doch endlich durch die Bitten des Kaisers und die Vorstellungen der anwesenden Bischöfe bewegen, die kaiserliche Präsentation und die unmittelbar darauf erfolgte Wahl durch den Hildesheim'schen Clerus, die er auch nach seiner Vision als göttliche Vorherbestimmung zu betrachten anfing, anzunehmen. So erfolgte seine Weihe durch den Mainzer Metropoliten Aribo noch im Advent 1022. In dieser Stellung verblieb Godehard bis zu seinem Tode (5. Mai 1038), vertrat das Recht seiner Diöcese nach außen in der Gandersheim'schen Sache (siehe Gandersheim) nachdrücklich und erfolgreich wie sein Vorgänger Bernward gegen die erneuten Uebergriffe des Metropoliten; nach innen aber entfaltete er eine unermüdliche Thätigkeit in Stiftung von Kirchen, Klöstern, geübter und überwachter Pflege des göttlichen Worts und jeglicher Bildung, im Wohlthun und der Vorbildlichkeit eines strengen und hohen christlichen Wandels. Schon bei seinen Lebzeiten und insonderheit nach seinem Tode durch die Gabe der Wunder von Gott ausgezeichnet und in hohem Ansehen beim Volke, welches von nah und fern zu seinem Grabe im Hildesheimer Dome wallfahrtete, wurde Godehard fast hundert Jahr nach seinem Tode (1131) durch Innocenz II. unter die Zahl der Heiligen aufgenommen. Ihm zu Ehren erhob sich bald nach seiner Heiligsprechung im Süden der Stadt eine Benedictinerabtei mit herrlicher byzantinischer Kirche, die mit der Bernward'schen Michaelskirche im Norden die Stadt Hildesheim einschließt, wie zum schönen sinnlichen Ausdruck dafür, daß die beiden heiligen Bischöfe Bernward und Godehard der Stadt und des Stiftes Hauptpatrone sind. Vita S. Godehardi edit. Browerius; Bollandisten ad diem IV. Maj. Kratz, der Dom zu Hild. 3. Thl. [J. G. Müller.]

Godescalcus, s. Gottschalk.

Godolia oder **Gedalja** (גְּדַלְיָה, LXX. *Γοδολία*, Vulg. Godolia), ein Sohn Achicams, wurde nach Jerusalems Zerstörung von Nebucadnezar als Statthalter über das beinahe entvölkerte jüdische Land aufgestellt. Er zeigte sich aber gegen die im Lande zurückgelassenen Juden sehr nachsichtig und freundlich und war eifrigst bemüht, ihr Unglück möglichst zu erleichtern und ihre traurige Lage zu verbessern, so daß er bald auch ihr Zutrauen gewann. Namentlich begab sich der Prophet

Jeremias nach Mizpa, wo sich Godolia aufhielt, und kam mit ihm bald in freundliche Verhältnisse, und seinem Beispiele folgten viele andere Juden, namentlich auch solche, die schon früher sich ins moabitische und ammonitische Gebiet geflüchtet hatten. Da schon Nebusaradan den Zurückgelassenen Aecker und Weinberge angewiesen hatte (Jerem. 39, 10.) und Godolia sie zur Bebauung derselben ermunterte und ihnen tröstliche Versprechungen gab, wenn sie sich ruhig verhalten würden, so wurde ihre Lage bald eine erträgliche. Der Landbau begann wieder und man dachte sogar an Wiedererneuerung des Opferdienstes, so weit er unter den obwaltenden Umständen möglich war (Jerem. 41, 5.). Allein bald wurden die guten Hoffnungen, zu denen all' dieses berechtigte, wieder vereitelt. Ein gewisser Ismael, vom königlichen Geschlechte, der selbst die Herrschaft über die Israeliten zu erlangen wünschte (Jos. Antt. X. 9, 3.), begab sich im Einverständniß mit dem ammonitischen König Baalis nach Mizpa, um den Godolia meuchlings zu ermorden. Dieser, obwohl wiederholt gewarnt und von dem Vorhaben Ismaels in Kenntniß gesetzt, traute doch demselben eine solche That nicht zu, sondern nahm ihn zuvorkommend auf und bewirthete ihn nebst seiner Begleitung gastfreundlich, wurde aber dafür am Ende des Gastmahls plötzlich von ihm überfallen und sammt den Seinigen ermordet. Jetzt getrauten sich die Juden nicht mehr, in Palästina zu bleiben, selbst die Bessergesinnten, welche den Godolia auf die drohende Gefahr aufmerksam gemacht hatten, entschlossen sich zur Flucht nach Aegypten, und nöthigten selbst den Propheten Jeremias, der ihnen davon abrieth, mitzugehen (Jerem. 40—43. 2 Kön. 25, 22—26.).

Goffine, Leonard, geboren 1648 zu Cöln, wurde 1669 in die Prämonstratenserabtei Steinfeld im ehemaligen Herzogthum Jülich aufgenommen und versah zu Oberstein und Kösfeld im Bisthum Münster viele Jahre hindurch mit ruhmvollem Eifer die Seelsorge. Wegen seines heiligen Wandels und seines glühenden Seeleneifers stand er in allgemein hoher Achtung, welche ihm selbst die Gegner der Kirche nicht versagen konnten. Ungemeinen Beifall und wunderbare Verbreitung fand sein in unzähligen Auflagen erschienenes „Christkatholisches Unterrichts- und Erbauungsbuch", welches für jeden Sonn- und Festtag des ganzen Kirchenjahres die Evangelien- und Epistolarpericope kurz auslegt und eine allgemein faßliche Erklärung der in jeder heiligen Zeit vorkommenden kirchlichen Ceremonien nebst den treffenden Kirchengebeten enthält. Goffine starb gottselig den 11. August 1719 im 71sten Jahre seines Alters. Neueste Ausgabe seines „Unterrichts- und Erbauungsbuches" von Fr. Xav. Steck. Tübingen bei Laupp.

Goffredus Tranensis, s. Glossen und Glossatoren.

Golan, s. Gaulon.

Goldene Hochzeit, s. Hochzeit, goldene.

Goldene Zahl, s. Cyclus.

Goldener Leuchter, s. Stiftshütte und Tempel.

Goldhagen, s. Bibelausgaben.

Golgatha, s. Calvarienberg.

Goliath (גָּלְיָת, *Γολιάθ*) hieß der bekannte Riese aus Gath, einer der fünf philistäischen Hauptstädte, welchen David noch als Hirtenknabe im Zweikampf erlegte. Als nämlich zur Zeit Sauls die Philister zwischen Socho und Aseka den Israeliten, die sich im Terebinthenthale gelagert hatten, gegenüber stunden, trat Goliath täglich aus dem philistäischen Lager hervor und forderte unter Spott und Hohn die Israeliten zum Zweikampf heraus. Niemand jedoch wagte es, der Herausforderung zu folgen; denn Goliath war sechs Ellen und eine Spanne hoch, sein eherner Schuppenpanzer war fünftausend Schekel schwer, der Schaft seines Speeres wie ein Weberbaum und die eiserne Spitze derselben wog sechshundert

Schekel (1 Sam. 17, 4—7). Endlich wurde David, der sich damals bei seinem Vater zu Betlehem aufhielt, in's israelitische Lager gesendet, um seinen Brüdern, die sich in demselben befanden, Nahrungsmittel zu bringen. Hier vernahm er die lästernde Herausforderung des Riesen und entschloß sich sogleich, den Zweikampf mit demselben zu wagen, was jedoch der König anfangs nicht gestatten wollte und erst auf Davids dringende Vorstellungen, und wie er bereits einen Löwen und einen Bären erlegt habe, geschehen ließ. Ohne Waffenrüstung, mit Hirtenstab, Hirtentasche und Schleuder ging jetzt David dem Riesen entgegen, schleuderte einen Stein gegen ihn, der in seine Stirne eindrang, so daß er auf sein Angesicht zur Erde fiel, und hieb ihm mit seinem eigenen Schwerte den Kopf ab. Die Philister ergriffen alsbald die Flucht, die Israeliten waren Sieger, verfolgten dieselben, plünderten ihr Lager und verherrlichten dann Davids Heldenthat in Gesängen. Saul aber faßte gegen David bösen Argwohn, der bald in Haß und förmliche Feindschaft überging und jenes langwierige Flüchtlingsleben Davids zur Folge hatte, wo er in seinem Vaterlande überall von Saul sein Leben bedroht sah (1 Sam. 17, 1—18, 12). — Sonderbarer Weise glaubt noch Winer (Realw. I. 513), die Körpergröße Goliaths und die Schwere seiner Rüstung sei wohl in's Wunderbare übertrieben, wie dieß in dergleichen Sagen zu geschehen pflege. Allein selbst Otto Thenius, der sonst nicht gerade darauf ausgeht, die historischen Angaben der Bücher Samuels zu rechtfertigen, bemerkt mit Recht (die Bücher Samuels. Erklärt ꝛc. S. 66), daß die Reducirung der sechs Ellen auf vier bei den LXX gar leicht auf einer „Verwechselung des Zahlzeichens ו mit ד beruhen könne; da die riesenhafte Statur des Goliath (9 Fuß 1 Zoll Paris.) von der Länge des Skelettes des angeblichen Orestes (Herod. I. 68) um neun, von der der Skelette des Pusio und der Secundilla (Plin. H. N. 7, 16.) um ein Z. (Paris.) übertroffen werde, und nur zwei Z. über der Länge eines in der Nähe der Himalayaberge aufgefundenen Skelettes stehe (s. Asiat. Journ. Nov. 1838. Ausland 1839. Nr. 19.)." Auch wird ja schon im Pentateuch das Bettgestell des Königs Og von Basan zu **neun Ellen** Länge angegeben (Deut. 3, 11.). Ist aber die angegebene Körpergröße Goliaths nicht unglaublich, dann auch dasjenige nicht, was über seine Waffenrüstung gesagt wird. — Wenn es 2 Sam. 21, 19 heißt: Elchanan habe den Goliath erlegt, so ist entweder ein anderer Goliath gemeint als der von David besiegte, oder es verdient vielmehr die Parallelstelle in der Chronik den Vorzug, wonach Elchanan den Bruder Goliaths, Namens Lachmi, erlegt hat (1 Chron. 20, 5.). — Ueber die angeblichen Widersprüche und fragmentarische Compilation des Berichtes über Goliath und seinen Zweikampf mit David 1 Sam. 17, 1—18, 5. vergl. Herbsts Einleitung in's A. T. Thl. II. Abthlg. I. S. 158 ff. [Welte.]

Golius, Jacob, Professor der Mathematik und der arabischen Sprache zu Leyden, wurde im J. 1596 zu Haag in einer angesehenen Familie geboren. Da er schon frühzeitig ungewöhnliche Geistesgaben und Neigung zu wissenschaftlichen Studien zeigte, so ließen seine Eltern, die sehr wohlhabend waren, es an nichts mangeln, was zur gehörigen Pflege und Ausbildung derselben dienen konnte. Zuerst machte er sich mit den alten Sprachen und namentlich mit der griechischen und römischen Geschichte und Literatur bekannt, studirte dann Philosophie, Theologie, Medecin und mit besonderer Vorliebe Mathematik. In seinem zwanzigsten Jahre verließ er Leyden, nachdem er dort seine Studien vollendet und besonders an den Vorlesungen des bekannten Erpenius Gefallen gefunden hatte, um sich auf einem Landhause seines Vaters ungestört den Wissenschaften widmen zu können. Bald jedoch wurde dieser Plan zunächst durch eine Krankheit gestört, die er sich durch zu große Anstrengungen zugezogen hatte, und als er wieder genesen war, wollte er die sich darbietende Gelegenheit, die Herzogin von Trimouille nach Frankreich zu begleiten, nicht unbenützt lassen, und wurde in Folge davon Lehrer

der griechischen Sprache zu La Rochelle. Dieß jedoch nur auf kurze Zeit, denn die Religionskriege, die damals Frankreich verheerten, bestimmten ihn bald wieder zur Rückkehr in sein Vaterland. Im Jahr 1622 treffen wir ihn an der Seite des niederländischen Gesandten beim König von Marokko, wo er sich viele Kenntnisse in der arabischen Sprache erwarb und mit den Wissenschaften und Sitten der Araber sich vertraut machte. Bei dieser Gelegenheit wußte er sich auch mehrere den Europäern bis dahin unbekannte Werke zu verschaffen, darunter namentlich sehr wichtige Annalen des alten Königreichs von Fez und Marokko. Bald nach seiner Rückkehr in die Heimath starb Erpenius (im J. 1624) und Golius wurde sein Nachfolger auf dem Lehrstuhle der arabischen Sprache und Literatur zu Leyden. Nach Kurzem gewann er jedoch die Ueberzeugung, daß es ihm für eine solche Stelle noch an den erforderlichen Kenntnissen fehle und er bat seine Vorgesetzten um Urlaub zu einer Reise in den Orient, den er unterm 30. Nov. 1625 auch erhielt. Anderthalb Jahre brachte er in Aleppo zu, bereiste dann auch einige Gegenden von Arabien und Mesopatamien und begab sich zu Lande nach Constantinopel zurück. Ueberall wußte er durch seine Kenntnisse und sein kluges Betragen für sich einzunehmen, so daß selbst die Türken ihm gestatteten, ihre wichtigsten Bibliotheken zu durchsuchen und zu benützen. Während er noch auf dieser Reise begriffen war, starb zu Leyden Willibrord Snellius, Professor der Mathematik, und Golius wurde zu seinem Nachfolger ernannt, so daß er nach seiner Zurückkunft (im J. 1629) zwei Lehrstellen, seine frühere und die der Mathematik, zu versehen hatte. Nahezu vierzig Jahre lang stund er beiden Stellen auf's Rühmlichste vor, und obgleich die dadurch verursachten Geschäfte alle Kräfte eines Mannes in Anspruch nehmen konnten, so fand er doch noch Zeit zur Herausgabe wichtiger literarischer Werke. Darunter gehören namentlich: 1) Proverbia quaedam Alis imperatoris muslemici, et carmen Tograï poetae doctissimi, necnon dissertatio quaedam Aben-Synae. Lugd. Bat. 1629. Golius gab dieses Buch bloß arabisch und anonym heraus; später erschien es mit einer noch von ihm herrührenden lateinischen Uebersetzung zu Utrecht 1707 und endlich in einer neuen von van der Slooz besorgten Auflage zu Franecker 1769. 2) Ahmedis Arabsiad. vitae et rerum gestarum Timuri, qui vulgo Tamerlanes dicitur, historia. Lugd. Bat. 1636. Auch diese Geschichte erschien bloß arabisch und ziemlich uncorrect, und die lateinische Uebersetzung, mit Anmerkungen begleitet, die Golius in einem zweiten Bande nachzuliefern versprach, ist nie erschienen, jedoch versichert Gronovius in seiner Leichenrede auf Golius, daß sie beinahe druckfertig gewesen sei, als der Verfasser vom Tode ereilt wurde. 3) Lexicon arabico-latinum, contextum ex probatioribus Orientis lexicographis: accedit index copiosissimus, qui lexici latino-arabici vicem explere possit. Lugduni Batav. 1653. Dieß ist das wichtigste Werk des Golius, das auch am meisten zu seiner Berühmtheit beigetragen hat: non parvae molis, sed immensae atque infinitae curae et industriae, wie sich Gronovius in der Leichenrede ausdrückt. Obwohl es noch gar viele Mängel, Ungenauigkeiten und Unrichtigkeiten hat (vergl. die Vorrede zu Freytags arabischem Lexicon p. VIII.), so übertrifft es doch die frühern arabischen Lexica um Vieles an Brauchbarkeit und Zuverläßigkeit. Vom Jahr 1654 an war Golius mit Vorbereitung einer neuen Ausgabe beschäftigt, welche jedoch nicht erschienen ist. 4) Im Jahr 1656 veröffentlichte Golius eine neue Ausgabe der arabischen Grammatik des Erpenius mit folgenden Zugaben: a) Adagiorum arab. centuriae III. b) Poetarum sententiae LIX. c) Consessus I. Haririi. d) Carmen Abul-Olae. e) Patriarchae Antioch. Eliae III., qui floruit circa A. Chr. 1180, homilia de nativit. Christi. 5) Muhammedis fil. Ketiri Ferganensis, qui vulgo Alfraganus dicitur, elementa astronomica, arabice et latine, cum notis ad res exoticas sive orientales, quae in iis occurrunt. Amst. 1669. Golius starb, ehe er die Arbeit ganz vollendet hatte; daher hören seine Anmerkungen mit dem neunten Capitel auf. 6) Dictionarium persico-latinum.

Dieses fand sich unter den hinterlassenen Manuscripten des Golius und wurde von Edm. Castellus vermehrt und in sein Lexicon heptaglotton aufgenommen. Außerdem besorgte Golius eine Ausgabe des neuen Testamentes im Grundtexte und in neugriechischer Sprache; auch übersetzte er die Confession, den Catechismus und die Liturgie der Reformirten in's Arabische, was jedoch nicht gedruckt wurde. — Am 28. September 1667 starb Golius, obwohl seine sonst feste Gesundheit und kräftiger Körperbau ein längeres Leben erwarten ließen. Vgl. Gronovius, oratio funebris Jacobi Golii. — Bayle, Dictionnaire etc. s. v. — Biographie universelle. Paris, 1817. Tom. 18. p. 27 sqq. [Welte.]

Gomarus und die Gomaristen. Gomarus, Franz, wurde geboren zu Brügge den 30. Januar 1563. Seine Eltern, welche protestantisch geworden waren, zogen in die Pfalz — 1578. Ihren Sohn ließen sie zu Straßburg studiren unter dem bekannten Johannes Sturmius, unter dessen Aufsicht der junge Gomarus drei Jahre stand. Seine Studien setzte er zu Neustadt fort, wohin sich die Professoren aus Heidelberg zurückgezogen hatten. Gegen Ende des J. 1582 machte Gomarus eine Reise nach England, hörte in Oxford theologische Vorlesungen bei Johann Rainold, in Cambridge bei Wilhelm Witaker. Hier wurde er Baccalaureus im Juni 1584. Die zwei folgenden Jahre lebte er in Heidelberg, wohin die (reformirten) Professoren zurückgekehrt waren. Die flämische Kirche in Frankfurt verlangte ihn zu ihrem Geistlichen im J. 1587. Er folgte der Einladung, und blieb in dieser Stelle bis zum J. 1593, wo jene Gemeinde zerstreut wurde. — Im folgenden Jahre 1594, erhielt Gomarus einen Ruf als Professor der Theologie nach Leyden. Vor seinem Abgange dahin ließ er sich in Heidelberg das Doctorat ertheilen. Bis zum Jahre 1603 blieb er ruhig im Besitze und in der Verwaltung seines Lehramtes. Als aber Arminius (s. d. A.) sein Amtsgenosse wurde, so brachen bald die Kämpfe über die Gnadenlehre aus, in welchen Gomarus das Haupt der strengern Partei wurde. Den Arminius bekämpfte er auf jedem Wege. Beide Gegner bestritten sich in der Versammlung der Generalstaaten im J. 1608, und im nächsten Jahre fünf gegen fünf. In demselben Jahre starb Arminius. Die Anhänger des letztern gaben ihm den Vorstius zum Nachfolger. Gomarus, um nicht einen solchen Amtsgenossen zu haben, legte seine Stelle nieder, und zog sich nach Middelburg zurück im J. 1611, wo er Prediger wurde, und auch öffentliche Vorlesungen hielt. In dieser Stellung blieb er, bis ihn die Universität in Saumur als Professor der Theologie berief im J. 1614. Vier Jahre bekleidete er dieses academische Amt. Hierauf siedelte er nach Gröningen über, wo er erster Professor der Theologie und der hebräischen Sprache wurde. Bis an seinen Tod, welcher den 11. Januar 1641, seines Alters im 78. Jahre erfolgte, blieb er in diesem letzten Amte. — Nur zweimal war er in Geschäften abwesend, das eine Mal auf der Synode zu Dortrecht, das andere Mal in Leyden. Gomarus war dreimal verheirathet; sein einziger Sohn starb vor ihm. — Gomarus war besonders bewandert in den morgenländischen Sprachen. Seine Schriften: Anti-Costerus 1599. 1600. Exhortalio belgica, Specimen doctrinae Arminianae, Judicium de primo articulo Remonstrantium de electione et reprobatione, Lyra Davidis, ein Versuch, das Versmaß der Psalmen darzustellen, wurden gesammelt herausgegeben zu Amsterdam 1645, in Folio. Die strengen Anhänger der calvinischen Gnadenlehre hießen nach ihm als ihrem Haupte **Gomaristen**. Zugleich schieden sie sich in Infralapsarier und Supralapsarier. Später trat der Name der Gomaristen vor dem der Contraremonstranten zurück. Das Weitere findet sich unter den Artikeln „Arminianer", „Dortrechter Synode" und Barneveld. [Gams.]

Gomer גֹּמֶר, erscheint in der Völkertafel Gen. 10, 2—3. als das erste Urvolk unter den Japhetiden, als Stammhaupt von Ascenez (Aschkenas), Riphath und Thogorma; Gomer's gedenkt das A. T. nur noch an einer Stelle, Ezech.

38, 6., mit Thogorma ist er in den Heeren des Gog. Die Exegeten und Geographen erklären den Namen Gomer gewöhnlich von den Kimmeriern (*Κιμμέριοι*) der Griechen, bereits von Homer erwähnt (Odys. XI. 14.): Diese wohnten am Pontus Euxinus und dem Lacus Mäotis von wo aus sie sich zu verschiedenen Zeiten über verschiedene Länder verbreiteten, je nachdem sie gedrängt Wohnsitze suchen mußten; in solchen Zügen verschwinden sie endlich. Herodot (IV. 11.) findet als Spuren ihrer Existenz im scytischen Gebiete die *κιμμέρια τείχεα* und die *πορθμήϊα κιμμ.*, die Landschaft *κιμμερία* (heutige Krimm) und den *Βόσπορος κιμμέριος*. Josephus wollte in גמר die *Γάλαται* finden, da diese früher *Γομαρεῖς* geheißen haben (Antt. 1, 6. 1.) s. d. A. Galatien. Die von Gomer abstammenden Völker (Ascenez wird Jerem. 51, 27 mit den nördlich wohnenden Ararat und Minni zusammengestellt; Riphath ist in der Bibel nicht mehr genannt, die *Ῥιπαια ὄρη* begrenzen den Nordrand der Erde; Thogorma weist nach bibl. Andeutungen, Ez. 38, 6. 27, 14. und der übereinstimmenden Tradition, Moses Choren. 12. Strabo XI. 558. Herod. 1, 194. auf Armenien hin) sowie die Stellung in welcher Gomer Ezech. 38, 6. auftritt, weisen mit Sicherheit auf den fernen Norden (oder Westen) hin und gestatten so allerdings, den Namen mit den Kimmeriern der Griechen in Beziehung zu bringen. Ob in der Zusammensetzung des Namens גמר noch andere Völkernamen wie Kimbern oder Cimbri, Germen oder Germanen, Chermanen, Hermanen, Heermannen, Wehrmannen, Garmanyen und gar Allemannen enthalten seien, lassen wir hier dahin gestellt sein; man findet dergleichen Etymologieen bei Feldhoff, die Völkertafel der Genesis in ihrer universalhistorischen Bedeutung. Elberfeld, 1837. [König.]

Gomorrha, s. Sodoma.

Gonzaga, s. Aloysius von Gonzaga.

Gonzalo Berceo, erster namhafter Dichter der Spanier, lebte zwischen den Jahren 1198—1268, wurde zu Berceo geboren und zu St. Millan erzogen und war wahrscheinlich nicht Benedictiner zu St. Millan, sondern Weltpriester. Bouterwek weiß (in seiner Geschichte der Poesie und Beredtsamkeit seit dem Ende des 13. Jahrh., Göttingen 1803, Bd. 3. S. 31) von diesem Dichter nichts zu berichten, als daß er Gebete, Ordensregeln und Legenden in castilianischen Alexandrinern verfaßt, daß er selbst seine Reime Prosa genannt, und daß man seine Reimzeilen wieder bekannt gemacht habe; indeß weiß man auch (ein Kenner der Literatur urtheilt so, L. Tiek), daß in Bouterweks viel gebrauchtem und citirtem Werke bedeutende Irrthümer, Widersprüche, falsche Notizen, Vergeßlichkeiten und sonderbare Ansichten und Urtheile vorkommen, welche der Kenner, der Dichter und Schriftsteller wohl nur selten unterschreiben wird. Die kritische und historische Versündigung Bouterweks an Gonzalo hat in neuester Zeit Ludwig Clarus in seiner „Darstellung der spanischen Literatur im Mittelalter", Mainz 1846, Bd. I. S. 229 —273 wieder gut gemacht. Dichterische Einfalt und anmuthsvolle Frömmigkeit, bemerkt Clarus, sind die Seele von Gonzalo's Dichtungen; es verlautbaren darin die ersten Regungen jenes religiösen Geistes, welcher nachher die spanische Poesie zur Poesie des Katholicismus erhob. Seine Werke hat Sanchez im 2. Band seiner Coleccion herausgegeben, sie bestehen in folgenden neun Dichtungen. 1) Leben des hl. Dominicus von Silos. 2) Leben des hl. Aemilian. 3) Leben der hl. Aurea. 4) Gedicht über das Meßopfer. 5) Gedicht von den Zeichen des jüngsten Gerichtes. 6) Lobrede auf die sel. Jgf. Maria. 7) Beschreibung ihrer Wunder. 8) Schilderung ihres Schmerzes am Tage der Kreuzigung. 9) Martyrium des hl. Laurentius. Von den meisten dieser Gedichte liefert Clarus Auszüge, welche beweisen, daß Gonzalo nach Empfindung, Darstellung, Schilderung, Ausdruck und reiner Jovialität kein gemeiner Poet war. Das Gedicht vom Meßopfer ist auch für die kirchliche Archäologie nicht unwichtig, beurkundet die Belesenheit des Verfassers in der hl. Schrift und Theologie und

zeigt, wie er Aug und Ohr für die poetische Seite seines Gegenstandes hatte. Die Lobpreisungen auf die jungfr. Gottesmutter sind, wenn auch oft überschwänglich, doch immer schöne Ergüsse einer unverdorbenen Begeisterung und naiven Frömmigkeit; so gehören die Wunder der Jgf. Maria, die einen Cyclus von theilweise allerdings mährchenhaften Legenden bilden, zu den besten Erzeugnissen gläubiger und poetisch erregter Phantasie. Im Gedichte von den Zeichen des jüngsten Gerichtes tritt der göttliche Richter in so erhabener Richtermajestät auf, wie in dem spätern Dies irae, dies illa etc. Aehnliches gilt von den andern Dichtungen Gonzalo's. [Schrödl.]

Gorgias (Γοργίας), einer der drei Feldherren, welche Lysias als Statthalter des syrischen Königs Antiochus Epiphanes vom Strome Euphrat bis zu den Grenzen Aegyptens, mit großer Heeresmacht gegen die Juden sandte, um sie völlig zu vertilgen (1 Macc. 3, 32. 38 f.). Durch einen unvermutheten nächtlichen Angriff glaubte Gorgias allein den Judas Maccabäus, der sich in der Nähe von Emmaus gelagert hatte, sammt seiner ganzen Macht vernichten zu können. Judas erhielt jedoch noch früh genug Kunde davon, nahm eine andere Stellung ein, griff einen Theil des gegen ihn ziehenden Gorgias'schen Heeres an, und schlug es gänzlich, und eben so darauf auch den andern Theil des Heeres (1 Macc. 4, 1—25). Zwei Jahre später jedoch, als Gorgias Präfect von Jamnia war, und die jüdischen Häuptlinge Joseph und Azarias einen Angriff auf die Stadt machten, schlug er dieselben und verfolgte sie bis an die Grenzen von Juda, so daß gegen 2000 Israeliten umkamen (1 Macc. 5, 55—60.). Uebrigens galt Gorgias als ein erfahrener und gewandter Feldherr (2 Macc. 8, 9.), der darum auch wiederholt gegen Judas Maccabäus und dessen Bruder kämpfen mußte, jedoch nie glücklich gegen sie war (2 Macc. 10, 14 ff. 12, 32 ff.). Ueber seinen Tod wird nichts berichtet. — Auffallender Weise wiederholt noch Winer (Realw. I. 514) die schon von Grotius, Wernsdorf u. A. vorgetragene Meinung, daß der auf Gorgias bezügliche Bericht 2 Macc. 12, 32. dasselbe Factum zum Gegenstand habe, wie 1 Macc. 5, 55 ff. Was Gottl. Wernsdorf (Commentatio historico-critica de fide historica libror. Maccab. p. 114), auf den sich Winer beruft, für diese Meinung vorbringt, ist einer Widerlegung kaum werth. Der Zusammenhang, auf den sich Wernsdorf stützen will, ist gegen ihn; denn im Vorherigen ist von den Kriegen und Siegen des Judas Maccabäus die Rede und wird noch seine Ankunft zu Jerusalem bei bevorstehendem Wochenfest (d. h. Pfingstfest) gemeldet (12, 31), dann aber V. 32 sogleich fortgefahren: „Nach dem sogenannten Pfingstfest aber zogen sie gegen Gorgias los (*ὥρμησαν*)", so daß es nicht bloß willkürlich, sondern gewaltthätig erscheint, bei *ὥρμησαν* mit Grotius (Annotatt. ad h. l.) ein anderes Subject anzunehmen, als wovon vorher die Rede war. Nun handelt es sich aber 1 Macc. 5, 55 ff. nicht um einen Kampf des Judas Maccabäus, sondern des Joseph und Azarias gegen Gorgias, wobei letzterer Sieger ist, während er von Judas (2 Macc. 12, 35.) in die Flucht geschlagen wurde. Die beiden Stellen beziehen sich also auf verschiedene Vorfälle, und damit fällt auch der Grund weg, aus dem man *τὸν τῆς Ἰδυμαίας στρατηγόν* in *τὸν τῆς Ἰαμνείας στρατηγόν* hat ändern wollen (Grot. l. c. Winer l. c.). [Welte.]

Goriun, ein Zeitgenosse Esnigs (s. d. A.) und gleich ihm ein Schüler des Patriarchen Isaak und des hl. Mesrop, war einer der eifrigsten Mitarbeiter des letztern in Verbreitung und Befestigung des Christenthums in Armenien und Georgien, und gelangte, seiner eigenen Angabe zufolge, auf einen bischöflichen Sitz in Georgien. Nach Erfindung der armenischen Schriftzeichen ging er mit dem Priester Leontes nach Constantinopel, um griechische Schriften in's Armenische zu übersetzen. Dort trafen sie vier andere Armenier, die zu gleichem Zwecke hingekommen waren, nämlich Johann und Arzan, Joseph und Esnig, an die sie sich anschlossen und nach Beendigung der ephesinischen Synode gegen Nestorius mit

den Acten dieser Synode, sowie auch mit den nicenischen Synodalacten, einem alten correcten Exemplare der alexandrinischen Bibelübersetzung und einer Menge von Schriften griechischer Kirchenväter in ihre Heimath zurückkehrten. Goriun ist also ebenfalls einer jener sechs Targmanitschk (Uebersetzer) im fünften Jahrhundert (s. Esnig) und zwar ohne Zweifel der angesehenste und ausgezeichnetste derselben, denn er erhielt wegen seiner ausnehmenden Gewandtheit im Uebersetzen den Beinamen Skantscheli (der Bewunderungswürdige). Die einzige von ihm bekannt gewordene Schrift ist eine Lebensbeschreibung des hl. Mesrop unter dem Titel: „Des Wardapet Goriun Erzählung des Lebens und Todes des heiligen Mesrop", in welcher zugleich wichtige Nachrichten über den Patriarchen Isaak, über seine und Mesrops Schüler, über Goriun selbst, nnd namentlich über die Erfindung der armenischen Schriftzeichen vorkommen. Sowohl wegen der Reinheit und Schönheit seines Styles, als wegen der Zuverläßigkeit seiner Berichte wird er den besten classischen Schriftstellern der Armenier beigezählt. Seine Zuverlässigkeit namentlich ist auf's Schönste bezeugt durch Lazarus von Pharb (oder Pharbai), seinen jüngeren Zeitgenossen, der den Patriarchen Isaak und den hl. Mesrop noch persönlich kannte, und in seiner armenischen Geschichte bei den Nachrichten über die genannten Männer der Kürze wegen auf Goriuns Biographie verweist und sie als eine durchaus wahre und zuverläßige Schrift bezeichnet (s. Lazars von Pharb Geschichtsaufzeichnung von der Theilung des Reiches der Arschagunier bis zum Supremat des Mamigoniers Wahan. Venedig 1793 S. 25). Die von Usgan in's Lateinische übersetzte Lebensbeschreibung Mesrops auf der königlichen Bibliothek zu Paris, auf die Richard Simon aufmerksam machte (Hist. crit. des Versions du N. T. p. 203), ist allem nach eine andere erheblich später entstandene Schrift als die fragliche von Goriun. Vergl. Welte, Goriuns Lebensbeschreibung des hl. Mesrop, aus dem armenischen Urtexte zum ersten Mal übersetzt und aus armenischen Schriftstellern erläutert. Tübingen 1841 (Programm). Quadro della storia letteraria di Armenia estesa da Mons. Placido Sukias Somal. Venez. 1829 p. 23. — Neumann, Versuch einer Geschichte der armenischen Literatur, nach den Werken der Mechitaristen frei bearbeitet. Leipzig, 1836. S. 44. [Welte.]

Görres, Johann Joseph. Unter den Männern, auf welche an der Scheide des 18. Jahrhunderts beim Untergang des teutschen Reiches und Aufgang der Napoleonischen Gewaltherrschaft in der Geschichte der teutschen Nation vorzüglich gerechnet war, ist Görres entschieden einer der hervorragendsten. Geboren zu Coblenz am Tage der Bekehrung Pauli 1776 erblickte er fast gleichzeitig mit Metternich, der später durch seine Staatskunst Napoleon stürzte und mit Clemens Brentano, der als Dichter so mächtig auf die Hebung und Belebung des teutschen Nationalgeistes einwirkte, in derselben Vaterstadt das Licht der Welt. Unter sechs Geschwistern, die seinem Vater, einem schlichten Kaufmanne von der Mutter (geb. Mazza) im Hause „zum Riesen" dicht am Rheine geboren wurden, war er der drittälteste, aber der einzige, der unter einem höheren Sterne zu stehen schien. Schon als Knabe gab er seinen Lehrern seine hervorragende Geisteskraft zu erkennen, so daß sie ihn mehr bei sich selber in die Schule gehen ließen. Während des gewöhnlichen Curses durch die Vorschulen hatte er bereits die philosophischen Fächer, Logik, Physik, Botanik, Anatomie und Astronomie zu seinem Studium erwählt, und sich theoretisch und practisch diese Wissenschaften zu eigen gemacht, so daß er sich selbst Mondcarten entwarf und in phisikalischen Experimenten aller Art sich versuchte. Nur was alltäglich war, der Pedantismus in Erziehung und Schule, sagte ihm nicht zu; was aber Geist, Witz, Herzensadel und sittlichen Anstand betrifft, kam ihm keiner seiner Jugendgenossen gleich. Eine Hochschule hat er nicht, außer als Lehrer, besucht, denn nachdem er eben der Arzneikunde sich widmen wollte, that der Sturm der politischen Ereignisse der rein wissen-

schaftlichen Thätigkeit Einhalt. Mit dem Einrücken der Franzosen im October 1794 waren die Rheinlande wie umgewandelt, die ganze Bevölkerung wurde in den Strudel der politischen Bewegung hineingerissen, fast alle jungen hoffnungsvollen Köpfe schlossen sich der neuen Zeitrichtung an, und hofften darin gleichsam wie nach einer langen Winternacht den Völkerfrühling anbrechen zu sehen. Frankreich galt damals als das gelobte Land der Freiheit, der Rhein als der Jordan, rechts und links die Grenzländer der Teutschen als Land der Philister, und im Rücken sah man ägyptische Finsterniß. Alles sehnte sich, aus den alten Zuständen herauszukommen, und aller Augen waren auf Paris, das Jerusalem der neuen Zeit, gerichtet. Auch Görres war keiner der letzten unter den teutschen Jünglingen, welche den hergebrachten Schlendrian des Reiches durch die gewaltige Crise der Revolution beendigt, und die Morgenröthe des Völkerglückes im Anbruche glaubten. Noch kaum zwanzig Jahr alt, gab er sich mit jugendlicher Schwärmerei dem Freiheitstaumel hin. Auf offenem Marktplatze wurden in seiner Vaterstadt Freiheitsbäume aufgepflanzt, die Aula des Gymnasiums in einen Decadentempel zur Begehung der neuen republicanischen Feste umgeschaffen, Festzüge veranstaltet und Freiheitstänze abgehalten. Görres selbst glänzte als der erste Redner in den Clubs, hielt sich aber kraft der ihm einwohnenden besseren Natur ferne von den Verirrungen anderer Genossen, welche in treuer Nachahmung des französischen Vorbilds bald auch die Göttin Vernunft in Person in der Schloßcapelle auf den Altar stellten. Er selber hat später über die Zeit, wo er und die Hälfte des Volkes vom politischen Revolutionsschwindel sich hinreißen ließen, bis es nach schweren Leiden von der ersten Täuschung zurückkam, geurtheilt: „Meine Jugend hat manche Irrthümer getheilt, der stärkste, der mich jetzt noch nicht ganz verlassen, war immer der, daß ich meinen Zeitgenossen mehr zugetraut habe, als sie zu leisten im Stande waren. Wenn ich mich in dieser Weise bisweilen betrogen, so habe ich wenigstens das Glück gehabt, durch keine schlechte Handlung mein Leben zu beflecken.“ Seine aufregende Thätigkeit, aber auch seinen unbestechlichen Charakter entwickelte er zuerst in der Herausgabe des s. g. „Rothen Blattes,“ eines freisinnigen Journales, worin er die Gebrechen und Mißstände von damals, die Uebergriffe der Beamten, des Adels Uebermuth wie die Erschlaffung des Clerus mit scharfer Geißel züchtigte, indem er stets die Parole im Auge hielt: „Unabläßiger Krieg den Schlechtigkeiten aller Art, die Hand dem tugendhaften Manne.“ Sein Freimuth wider alle Hochgestellten, welche nicht mit Mäßigung und Selbstbeherrschung auch die Freiheiten des Volkes zu achten gedachten, veranlaßte, daß auf Ordre der Landesdirection sein Blatt niedergeschlagen wurde; aber es lebte bald darauf wieder auf unter dem Namen „Rübezahl“. Wegen seines Auftretens namentlich gegen die französischen Commissäre, welche im Namen der Freiheit und Gleichheit in den Rheinprovinzen sich schändliche Erpressungen und Mißhandlungen erlaubten, wurde er sofort durch den französischen Commandanten, General Leval, aufgehoben und gefangen gesetzt, ohne daß jedoch seine erste glühende Liebe für die Freiheit und Republik dadurch gekühlt worden wäre. Bald nämlich erschien seine erste Schrift: „Der allgemeine Friede,“ ein Ideal. Coblenz 1798, worin sein Enthusiasmus ihm noch die Möglichkeit der Durchführung einer Art platonischen Weltstaates vorspiegelte. Erst als er im November 1799 aus persönlichem Antrieb an der Spitze einiger Mitbürger eine Mission nach Paris unternahm, um statt der drückenden Occupation lieber die gänzliche Gleichstellung der für Teutschland damals verlorenen Grenzlande mit Frankreich von dem ersten Consul zu wirken; erst als er Bonapart, dem er bald als das gewaltigste Schwert der Nation, als Vorkämpfer in der großen Geisterschlacht sich fühlbar machen sollte, persönlich gegenüber trat, und in dem hochfahrenden unruhigen Corsen sogleich den Attilla der neuen Zeit und den herannahenden Völkerunterdrücker erkannte, fing er an, von seiner Be-

geisterung für die Freiheit als das Kind der Revolution zurückzukommen, und er schrieb in prophetischem Geiste schon von Paris aus seinen Mitbürgern zurück: „Nehmt euch bei Zeiten den Suetonius zur Hand, denn der neue Augustus ist fertig." Unverrichteter Dinge kehrte er aus der französischen Hauptstadt zurück, rechtfertigte sich jedoch noch in einer Schrift: „Resultate einer Sendung nach Paris im Brumaire VIII." Andernach 1800, zog sich aber zugleich damit, in der Ueberzeugung von der Unfruchtbarkeit aller Freiheitstheorien und mit Ekel das politische Treiben betrachtend, vom öffentlichen Leben zurück. Es ist gewiß der schlagendste Beweis für den Adel seines ganzen Lebens und Wirkens, daß seine spätern Gegner ihm keine andere Schwäche, als diese erste jugendliche Affection für Ideen, welche damals die ganze Zeit bewegten, zum Vorwurfe zu machen wußten — als sei es sträflich, mit Ueberwindung des Irrthums aus sich selbst und so bald schon zur rechten und eigentlichen Erkenntniß zu kommen; er aber hat seine Anfeinder gründlich mit den Worten zurückgewiesen: „Die Sünden meiner Jugend sind die Tugenden eures Alters." Unzugänglich jeder Corruption, unbewandert zudem in der eigentlichen Kunst der staatsmännischen Politik: in der Handhabung der Intrigue, stets offen und ehrlich und ohne Verdacht gegen die verborgene Schlechtigkeit vieler menschlichen Herzen schien er auch nicht dazu geschaffen, sich zu höhern Aemtern emporzuschwingen und so im Dienste des Staates dem Vaterlande zu nützen. So schließt denn die erste Periode seines Lebens mit seiner politischen Bekehrung zu Anfang des neuen Jahrhunderts. Von nun an zog er sich für ein Jahrzehnt ganz auf das Feld der Wissenschaft zurück, und erließ in der bescheidenen Stellung eines Professors der Secondärschule in seiner Vaterstadt nach einander seine Schriften: „Aphorismen über die Kunst." Coblenz 1802. „Aphorismen über die Organonomie." Coblenz 1803. „Exposition der Physiologie." Coblenz 1805, „Aphorismen über die Organologie." Bd. I. Frankf. 1805, sowie sein Buch über „Glaube und Wissen". München 1806, worin er die Religionsunterschiede einfach auf das vorwiegende Gemüths- oder Verstandsleben der Völker zurückzuführen beflissen war. Ueberhaupt tragen diese Schriften noch vielfach den Stempel der Unreife, des unsystematischen, durch die Zeitunruhe zu viel unterbrochenen Studiums an sich, und leiden nebstdem an einer gewissen Ueberschwenglichkeit der Ideen und Gedankenbilder, wodurch er mit der ganz ideenlosen und begriffsverworrenen Zeit zu kämpfen sich berufen fand, auch machten dieselben Eigenschaften es ihm bei seiner Uebersiedlung nach Heidelberg 1806 in den öffentlichen Vorträgen noch einige Zeit schwierig, bei seinen Zuhörern Anklang zu finden. Dafür wirkte er hier an der Seite seiner Freunde Achim von Arnim und Clemens Brentano, der Mitbegründer der neuen romantischen Richtung in der teutschen Poesie, mächtig für den Aufschwung des Nationallebens und vaterländischen Strebens, indem er aus den Schachten und Quellbrunnen der Vergangenheit vor allem die Gebiete des teutschen Geistes zu erfrischen und zu bereichern bestrebt war, um bald auch im Gebiete der christlichen Wissenschaften aufzutreten. Die „Einsiedlerzeitung", ganz im mittelalterlichen Geiste geschrieben, war das letzte, was mit von ihm ausgehend, nur erst mit vorübergehendem Interesse aufgenommen wurde. Schon seine „Teutschen Volksbücher", Heidelberg 1807, waren von entscheidender Wirkung auf die Wiedererweckung der mit dem teutschen Volksthum seit Jahrhunderten zu Grabe gegangenen Erkenntniß der alten Nationalliteratur, wodurch er anfing, der Nation das Bewußtsein ihrer früheren geistigen und historischen Größe zurückzurufen und die Reaction der Geister gegen die ausländische Zwingherrschaft anzubahnen. Noch ungleich wichtiger erwies sich die Herausgabe seiner „Mythengeschichte der asiatischen Welt." II Bde. Heidelberg 1810, worin er zuvörderst sich selbst und allen redlich strebenden Geistern bei der religiösen Verkommenheit der damaligen Zeit, die aus Verzweiflung an Gott und sich selbst

überall nur Lug und Trug und Priestererfindung witterte, Aufschluß gab über die anfänglichen Lehrer und Veredler der Menschheit und die ursprüngliche Offenbarung der höhern Ideen, in deren Kraft die Völker allein zur Cultur und Civilisation sich erhoben und auf ihrer Höhe geistiger und socialer Bildung sich zu behaupten vermochten. Görres entsiegelte dabei auch den Born der Edda, eine Anzahl Fragmente zu den Nibelungen ward erst durch ihn gesammelt, und in der Einleitung zu seiner Ausgabe des „Lohengrin". Heidelb. 1813, hat er seine Zeitgenossen auch zuerst in die Tiefe der Ideen der gelischen Mythen und den ganzen Sagenkreis des Graals versetzt. Aber er hatte zu viel Herz für sein Vaterland, als daß er bei den hereinbrechenden Stürmen, etwa wie Göthe, theilnahmlos bleiben, oder gar wie Joh. Müller in die Dienste der Feinde des Vaterlandes hätte treten können. Bald lieh er wieder der politischen Erhebung der Nation seine ganze Kraft, und mit der Herausgabe des „Rheinischen Merkurs" 1814, steht Görres als politischer Agitator auf der Höhe seiner Laufbahn. Er redete darin wie einer, der Gewalt hat, und nicht wie die gewöhnlichen Schriftsteller und Volksmänner. Wie ein Löwe die schlafenden Jungen durch sein Gebrüll zum Leben erweckt, so erschütterte Görres durch sein Wort mit electrischer Kraft das teutsche Volk, und schwerlich hat ein anderes Volk und eine Zeit ein ähnliches Organ aufzuweisen. All' die obersten Helden des Befreiungskrieges: Stein, Blücher, Gneisenau, Scharnhorst, Stägemann waren seine persönlichen Verehrer, und sein Haus in Coblenz war zum Wallfahrtsorte für Tausende geworden, die den großen Mann kennen lernen wollten. Napoleon selbst aber, der die Rückwirkung fühlte, nannte ihn „die fünfte Macht" la cinquième puissance, die in der Allianz der Völker gegen ihn in die Schranken getreten. Unsterblich ist das Verdienst, welches sich der Edle dadurch nicht bloß um die Befreiung der Nation, sondern auch um den Bau der Sprache erwarb, so zwar, daß man seinen Styl den „architectonischen" benannt hat. Vieles von ihm durchlief augenblicklich in englischen und französischen Uebersetzungen den europäischen Leserkreis. Noch jetzt ist „Napoleons Abschiedsrede beim Abgang nach St. Helena" aus Görres Feder nach der Meinung der Franzosen das Beste, was Napoleon je geredet und geschrieben, und im Teutschen ein wahres Muster und Meisterstück von Sprache und Beredtsamkeit. Als aber nun nach dem Ablaufe der Napoleonischen Sündfluth Görres seine Stimme ebenso gegen die Könige Europa's wendete, daß sie mit Hinwegsetzung über alle Verpflichtung gegen die Völker, die in schweren Kämpfen und Leiden ein ganzes Menschenalter hindurch mit ihrem Blute die Throne wieder festgekittet hatten, ganz in die alten Bahnen des schrankenlosen Absolutismus einzulenken trachteten, daß sie ihre Versprechen von constitutionellen Verfassungen und freieren ständischen Institutionen vergessend, wieder die engherzigste Bureaucratie zum Regierungsprincipe der Zukunft erwählten, als er namentlich gegen Preußens König, der das alte Regiment mit der Verfolgung des Tugendbundes und der Entlassung der Männer begann, an deren Verdienste man sich ungern erinnerte, in die Schranken trat, und auf eine berüchtigte Schrift von Schmalz, welche geradezu auf Herabsetzung der Helden des Tages und Confiscation der Volksrechte ausging, mit einem geharnischten Artikel „Rückwirkung in Berlin" hervortrat, und die Ertheilung der Decoration an den obigen Verfasser eine der Majestät unwürdige Handlung nannte: da sollte der Mund des lästigen Mahners mit Gewalt geschlossen werden, und durch dreifachen Cabinetsbefehl von Berlin wurde das großartigste Organ des teutschen Volkes im Februar 1816 unterdrückt, Görres selbst seines mittlerweile verwalteten Amtes als Director der öffentlichen Unterrichtsanstalten in den wieder eroberten Rheinlanden entsetzt, und auf 1800 fl. Wartgelder angewiesen, wenn er sich nur ruhig verhalten wolle, bald jedoch auch diese trotz aller Reclamationen ihm auszuzahlen verweigert. Als aber sofort Görres im letzten Momente, wenn

noch etwas für die Einheit, Macht und Freiheit geschehen sollte, mit der Broschüre „Teutschlands künftige Verfassung.“ Frankfurt 1816, hervortrat, und darin den Entwurf auf Wiederherstellung des Reiches unter Fortsetzung der Kaiserwürde im Hause Oestreich durchführte, und der Anmaßung Preußens entgegentrat, das damals, wie jetzt, mit möglichster Ausschließung Oestreichs ein neues protestantisches Reich, eine Art freimaurerischen Musterstaates auf Kosten der teutschen Nachbarn aufzurichten sich bemühte, und als er vollends in dem Buche „Teutschland und die Revolution.“ Coblenz 1819, den Fürsten den Spiegel der Geschichte vor Augen hielt, und daß eine Restauration ohne Gott und Kirche der nächste Weg zu einer neuen Revolution sei, brach das lange grollende Ungewitter der Verfolgung gegen ihn persönlich los, mit Noth entging er den Netzen der Verfolgung und entfloh nach Straßburg, während man in Frankfurt, wohin er sich bereits früher zurückgezogen, und als Zwischenarbeit die „Altteutschen Volks- und Meisterlieder.“ Frankf. 1817, herausgegeben hatte, Straßen und Thor absperrte, um ihn zu erhaschen und zeitlebens auf die Festung zu setzen. — Eine herrliche Episode seiner Thätigkeit in Straßburg bildet das „Heldenbuch von Iran“ aus dem Schach Nameh des Firdussi, II. Bde. Berlin 1820, mit der Widmung an den um Teutschlands Erlösung hochverdienten Minister Stein, welcher auch längst einem Hardenberg seine Stelle im Cabinet hatte abtreten müssen. Gewiß ist dieses unerreichte Epos das schwunghafteste, was wir von orientalischen Dichtern in selbstständiger Bearbeitung besitzen. Umsonst hoffte Görres ein Ende der Cabinetsjustiz zu erleben, umsonst bat seine Gattin (geb. Catharina von Lassaulx), ihrem Manne doch die Rückkehr in's Vaterland unter der Bedingung zu gestatten, sich vor einem ordentlichen Gerichtshofe verantworten zu dürfen; es wurde ihm verweigert, den heimathlichen Boden zu betreten, und seine Familie sah sich gezwungen, mit dem Vater die Verbannung zu theilen. Da indeß die Verwicklung im Vaterlande sich verschlimmerte, erließ Görres von der Schweiz aus seine zweite Schrift „Europa und die Revolution.“ Stuttgart 1821, mit der Untergliederung: „Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft“, und redete darin die Ursachen des Verfalles der Länder den Königen und Völkern in's Gewissen. Zu seiner eigenen Rechtfertigung aber deckte er in der Schrift: „In Sachen der Rheinprovinzen und eigener Angelegenheit.“ Stuttgart 1822, das ganze Verfahren des Berliner Cabinetes gegen ihn auf, das er nur durch schnelle Flucht verhindert hatte, noch ärger gegen ihn zu verfahren. So lohnte das Vaterland einem der edelsten Männer seiner Zeit, während er ihm fortwährend als der treue Eckhart mit seinem Rathe helfend zur Seite stand. In seiner weitern Broschüre „Die heilige Allianz und die Völker auf dem Congreß zu Verona.“ Stuttgart 1822, gab er endlich die Hoffnung auf, daß von der Politik der Höfe ein Heil für die Völker zu erwarten stehe, und mit diesem Zeitpunct schließt die zweite Periode seines Lebens. Mit Recht schrieb damals W. Menzel: „wie Dante einst von den Guelfen zur Gibellinenpartei übergetreten, so habe sich Görres jetzt zum entgegengesetzten Schritte entschieden, in der Ueberzeugung, daß der Staat sich ausgelebt und nur von der Kirche noch Freiheit, Trost und Rettung für die Nationen zu hoffen sei.“ Er sah klar voraus, daß die große Bluttaufe der Völker nichts gefrommt, wenn nicht eine neue Geistestaufe dazukomme, und vor allem eine christliche Völkererziehung durch die Kirche der Rückkehr der jüngst erlebten Uebel und der neu hereinbrechenden Barbarei steuere und eine Restauration der Reiche auf die Dauer ermögliche. Nur durch den Einfluß der Kirche könne wieder ein Gemeinbewußtsein der Nationen erzielt werden, alle Staatskünstelei werde außerdem zu nichts führen, sondern nur immer neue Revolutionen heraufbeschwören. Fortan befaßte er sich mit dem tiefsten und ausgebreitetsten Studium der Geschichte, die Männer, mit welchen er in Straßburg darauf einige Zeit die Zeitschrift „Der Katholik“ herausgab, hatten großen

Einfluß auf seine damalige Geistesthätigkeit und einzelne wunderherrliche Partien, wie z. B. „Franciscus als Trouvadour" sind die Frucht jener Tage. Kleinere Schriften, wie „Emanuel Swedenborg", Straßburg 1827, und seine Vorrede zu „Heinrich Suso" 1829, gaben zugleich den ersten Anstoß zu dem, was er später noch über die dunklen Gebiete im Natur- und Geistesleben, über welche unerklärliche Räthsel die Beschränktheit der Gelehrten sonst mit dreistem Absprechen und hoffärtigem Lächeln hinwegzugehen pflegt, in philosophischer Forschung erheben sollte. Seine „Standrede an König Ludwig von Bayern" bei dessen Thronbesteigung und die unvertilgbare Achtung, welche dieser vor dem Verfasser des „Rheinischen Merkurs" hatte, gaben 1827 den Anlaß zu Görres' Berufung nach München, einem erfolgreichen Acte für Bayerns nächste Zukunft. So bestieg er denn nach zwanzigjähriger Unterbrechung in der letzten Periode seines Lebens noch einmal den Lehrstuhl — sein Hörsaal im Großen war und blieb die Welt, wie denn auch Briefe aus America einfach unter der Adresse: „An Professor Görres in Europa" ihm zugesendet wurden. In seiner nun folgenden Schrift „Ueber die Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte." Breslau 1830, beurkundet er eine Totalanschauung, von welcher die gewöhnlichen Historiker keine Ahnung haben, und verfolgt die durchgreifende Idee, die schon dem Mittelalter vorschwebte, daß der Verlauf der Geschichte im Typus der Schöpfung begründet sei. Seine „Christliche Mystik." Regensburg 1836—42, eröffnete nicht bloß der Anthropologie, Psychologie und Physiologie neue Bahnen, sondern ist zugleich eine fortwährende Herausforderung gegen die Ohnmacht des Zeitgeistes, sich auf die historisch gegebenen Thatsachen im Licht- und Nachtleben der Natur und der Menschenseele einzulassen. Während man aber den alten Löwen am Faden von Ammenmährchen gebunden und eingeschlafen wähnte, und Preußen, wo die Staatsomnipotenz wieder vollkommen war, auf Unterdrückung der gläubigen Richtung in der lutherischen, wie katholischen Kirche ausging, um auf den Trümmern derselben ein modernes Staatskirchenthum unter policeilicher Hoheit zu erbauen, und auch in den Rheinlanden die s. g. Union mittels der gemischten Ehen durchzusetzen, und den Erzbischof von Cöln wegen seines festen Widerstandes straks auf die Festung abführen ließ, da erhob Görres in seinem „Athanasius". Regensburg 1837, seine Donnerstimme noch einmal für die Freiheit seiner Landsleute, indem er das ganze Verfahren der preußischen Cabinetsherrschaft in seiner wahren Gestalt aufdeckte; und als er in den „Triariern". Regensburg 1838, den Schlag gegen seine wissenschaftlichen Gegner: H. Leo, Marheinecke und Bruno wiederholte, da mußten selbst seine Feinde gestehen, daß in der ganzen protestantischen Welt ihm keiner gewachsen sei; — denn Recht und Wahrheit standen ihm zur Seite. Auch die sofortige Gründung der „Histor. politischen Blätter", dieses wichtigen Organes der Katholiken in Teutschland, ist wesentlich sein Werk. An dem gleichzeitig sich entspinnenden religiösen Kampfe über das Leben Jesu von Strauß betheiligte sich Görres durch die Einleitung zu dem Werke eines seiner Schüler, dem „Leben Christi von Sepp", VII. Bd. Regensburg 1843—46. Er hatte zuerst die Idee nach dem Befreiungskampfe angeregt, den Cölner Dom als Nationalheiligthum und Denkmal der wiedererstehenden teutschen Einheit auszubauen; als dieses geschah, steuerte er mit seiner Schrift „Der Cölner Dom und der Straßburger Münster" dazu bei, und setzte damit seinem architectonischen Geiste selber ein Denkmal. Ebenso griff er in der „Wallfahrt nach Trier". Regensburg 1845, mit kräftiger Hand in die Zeitbewegung ein. Die Academie der Wissenschaften verdankt ihm als ihrem Mitgliede die Abhandlungen: „Die Japhetiden und ihre gemeinsame Heimath Armenien" und „Die drei Grundwurzeln des celtischen Stammes in Gallien und ihre Einwanderung." Münch. 1844 und 45, die eigentlich nur ein Paar Capitel aus seinem großen in Erwartung ge-

standenen Werke der Welt und Menschengeschichte bilden, welches er aber bis auf einen Theil der Genesis, leider durch den Tod unterbrochen, uns schuldig geblieben ist. — So griff er als ein Universalgenie, noch großartiger als Leibnitz, in alle Fächer der Erkenntniß, in die Natur- und Religionswissenschaften, wie in Poesie, Politik und Theosophie fördernd ein, und war ein Napoleon im Reiche der Geister. Sein Tod war das Siegel und die Beglaubigung seines großen, thatenreichen und wahrhaft christlichen Lebens. Er starb, niedergebeugt durch die Ereignisse des Jahres 1847, in Bayerns Hauptstadt, und tief innerlich erschüttert, daß so etwas unter dem Könige geschehen konnte, auf den er so große Hoffnungen gesetzt hatte. Während seine nächsten Freunde unter den Blitzen, die vom Throne ausgingen, rings um ihn sanken, stand Görres wie ein Thurm mitten unter Ruinen allein, selber unangetastet, weil die Ehrfurcht es dem Mächtigen verbot. Aber sein Muth und seine Kraft waren gebrochen; die Stützen des Thrones, die sittlichen Fundamente des Staates waren von oben herab selbst ausgerissen und untergraben. „Die Revolution kann keine fünf Jahre mehr ausbleiben," so äußerte Görres, noch ehe er sein Haupt in Grabesruhe legte. Auf seinem Sterbebette ging noch einmal sein tiefes prophetisches Auge auf. Die Nationen und ihre Geschichte schwebten der Reihe nach seinem Geiste vor, jedes Wort in den letzten Tagen war inhaltsschwer und weissagend. Namentlich sprach er in Bezug auf Ungarn die denkwürdigen Worte aus: „Ich sehe vor mir ein großes Leichenfeld" — die jetzt auf so schreckliche Weise sich bewahrheitet haben. Endlich rief er aus: „Es ist zum Abschlusse gekommen, der Staat regiert, die Kirche protestirt. Betet für die Völker, die nichts mehr sind!" und nachdem er noch sterbend Zeugniß von der Unsterblichkeit der Seele abgelegt, verschied er den 27. Januar 1848. — Görres stand wie ein Höhenmesser am Uebergange der alten in eine neue Zeit in geistiger Kraft und sittlicher Größe da, so daß sein Leben das des bessern Theils der ganzen Nation abspiegelt; aber nach dem Danke, der ihm geworden, wird man einst seine Zeitgenossen richten, die ihn, weil er nicht das Kind seines Jahrhunderts, sondern durch die Erfahrungen vielbewegter Tage belehrt, seiner Zeit weit voraus war, in seiner letzten Periode nicht gleichmäßig zu würdigen verstanden. — Am Nachmittage des 29. Januars bewegte sich unter dem Gefolge vieler Tausende ein Leichenzug durch die Straßen Münchens, die Verehrer des Hingeschiedenen spannten die Pferde aus, und trugen den Sarkophag auf ihren Schultern zu Grabe — es war Görres' Leiche. Aber selbst dieser Act der Pietät sollte noch geahndet werden, das Grab des großen Todten wurde umstellt und bewacht, damit seine Verehrer es nicht besuchen, und sein Geist nicht etwa wieder erstehen möchte. Damit war jedoch die Spannung in der Hauptstadt auf's Höchste gestiegen, und als in Folge dieser und weiterer Conflicte die Hochschule sollte geschlossen werden, da trat die Reaction ein, es zeigte sich, daß sein Geist noch nach dem Tode fortwirkte, und schon acht Tage darnach war Bayern von der neuen Pompadour befreit. Aber in der vierten Woche brach auch die von ihm so sicher vorausgesagte dritte Revolution aus, wälzte sich von Frankreich über Teutschland, und erschütterte die Throne der Fürsten. Das erste teutsche Parlament, auf dessen Berufung Görres schon ein Menschenalter früher unter allen Teutschen zuerst gedrungen, kam in Frankfurt zusammen, aber das Vaterland bedauert jetzt in seiner Zerrüttung, daß es keinen zweiten Görres hat. [J. N. Sepp.]

Gortyna, *Γόρτυναι*, *Γόρτυνα*, erwähnt 1 Maccab. 15, 23. eine uralte Stadt in Creta, Plin. 4, 10, 20. 12, 5. in einer Ebene auf beiden Seiten des Lethäus, Hauptsitz des Cultus der Europa, nächst Gnossus die zweite der Insel, in den römischen Zeiten Metropolis. Paus. 8, 53. Strabo 10, 478.

Görz, Erzbisthum, s. Aquileja.

Gosan, s. Gozan.

Gosen, s. Gessen.

Gothen. (Ihre Geschichte mit Beziehung auf Christenthum und Kirche.) Seitdem Jacob Grimm die Identität der Gothen und Geten, die enge Verwandtschaft beider mit den Dakern, den Zusammenhang zwischen ihnen und den Thrakern und Scythen in seinen scharfsinnigen Untersuchungen theils nachgewiesen, theils höchst wahrscheinlich gemacht, und die gewiß richtige Ansicht aufgestellt hat, daß die Gothones und Dani an der Ostsee und in Scandinavien nur ein Arm des großen Volksstammes seien, dessen anderer Arm nach der Trennung auf der großen westlichen Wanderung als Gothen, Geten und Daken an der Donau lagerte, wird die Untersuchung über die Urgeschichte der Gothen bedeutend erweitert und in ältere Zeiten zurückgeführt (Grimm, Gesch. d. teutschen Sprache, Leipz. 1848. Bd. I. S. 435 ff. Bd. II. S. 804 ff.). Wir sehen dann die Gothen in den Donauländern Dacien, Mösien, Thracien, als gewaltigen Bund verwandter Stämme vom dritten Jahrhunderte an mit den römischen Imperatoren Caracalla, Decius, Gallienus, Claudius und Aurelian erbitterte Kriege führen und verheerende Land- und Seezüge in die römischen Provinzen, besonders Kleinasien und Griechenland, machen. Nachdem die römisch-gothischen Kriege gegen ein halbes Jahrhundert geruht, sehen wir Constantin siegreich gegen sie, und sie aus Thracien und Mösien verdrängen, sehen große Schaaren gothischer Söldner in dem Heere des Kaisers, mit dem dieser über die heidnische Partei unter Licinius den Sieg gewann und das Schicksal der Welt entschied, und gewiß hat von dieser Zeit an, wie auch die Quellen theilweise berichten, die massenhafte Christianisirung der Gothen begonnen, die schon durch die christlichen Kriegsgefangenen von den frühern Zügen der Gothen in die griechischen Provinzen vorbereitet worden war (vgl. Philostorgii hist. eccl. 2, 5. im Auszuge bei Photius). (Vgl. hier und für das Folgende d. Art. Fridigern.) Damals schon bestand im Gothenvolke die Scheidung in Ost- und Westgothen, die gewiß noch in viel ältere Zeiten hinaufgeht, und die Jacob Grimm mit Recht „eine Bezeichnung des uralten Triebes in dem großen Völkerzuge" nennt. Die Ostgothen, nach dem Hauptstamm auch Greuthungen unter Königen aus dem Hause der Amaler, waren mächtiger als die Westgothen oder Thervingen unter den Balthen, ihre Könige werden daher auch als Oberkönige, die der Westgothen (besonders seit Athanarich) als Richter bezeichnet (Jornand. cap. 16. 17.). Die Ersteren saßen vom schwarzen bis zum baltischen Meere, und von der Weichsel bis an den Don; die Letzteren in der heutigen Moldau, Wallachei und in Podolien. So volkreich war der Gothenstamm, daß nach den zwei gewaltigen Ausströmungen der Ost- und Westgothen nach Italien und Spanien, wovon unten weiter die Rede ist, ein dritter, schon christlicher, von den Hunnen abgerissener Stamm, die Tetraviten, tief im Osten, am Möotis, sitzen blieb (Procop. 4, 4. u. 5.), dessen spätere Geschichte indeß bis auf die dürftigsten Spuren erloschen ist. — Zur größten Macht gelangte dieses gothische verbündete Doppelreich unter Ermanarich, dem Ostgothenkönige, welchem Athanarich, der ebenfalls noch heidnische Richter der Westgothen, gleichzeitig war. Unter Letzterem fand eine Glaubensverfolgung Statt, in Folge deren die Christen, die sich in katholisches und arianisches Bekenntniß schieden, zum Theil den Martyrtod starben, zum Theil unter dem arianischen Bischof Ulphilas, dem berühmten Uebersetzer der Bibel (s. Bibelübersetzungen), auf's römische Gebiet wanderten und dort vom glaubensverwandten Kaiser Sitze empfingen. Gegen 370 trennte sich dann ein Theil der Westgothen unter Fridigern von dem bisherigen Richter Athanarich und wurde in Folge dessen, wahrscheinlich durch Vermittlung des Ulphilas, ganz dem (arianischen) Christenthume gewonnen. Bald darauf kam der Sturm der Hunnen 376. Er traf zuerst die Ostgothen und brach ihr Reich; der über hundert Jahre alte Ermanarich stürzte sich verzweifelt in sein Schwert, sein noch größtentheils heidnisches Volk mußte sich den Hunnen verbünden. Athanarich mit seinem Volke zog sich in's sarmatische Gebirge zurück;

nur Fridigern und Alav erhoben sich mit den christlichen Gothen gegen den Andrang, aber unglücklich; sie fliehen der Donau zu und werden auf Unterhandlung mit dem arianischen Kaiser Valens (wobei vielleicht wieder Ulphilas vermittelte) auf's römische Gebiet gelassen, wohin ihnen bald noch andere Gothenschaaren folgten. Bald aber wurde Valens wegen der Menge der Zuflucht Suchenden mißtrauisch, es kam zum Kampfe, in dem Valens fiel (378); Raubzüge der Gothen folgten; auch Athanarich mit seinen Westgothen kommt bald darauf nach Fridigerns Tode ins römische Gebiet, und endlich kommt es zwischen ihm und dem Kaiser Theodosius zum Frieden, der den Gothen eine Stätte am rechten Donauufer gab, sie zu foederati der Römer machte, aber nicht zu katholischen Christen, obgleich Theodosius das nicänische Bekenntniß von allen seinen Völkern verlangte, sondern sie vereinten sich, wahrscheinlich aus Gegensatz zu den Römern, in dem Arianismus, der ja auch bereits am meisten Wurzel bei ihnen gefaßt hatte, und den sie nun allmählig auf die unter hunnischer Oberherrschaft zurückgebliebenen Ostgothen übertrugen. — Nach Theodosius des Großen Tode (395) beginnt der Aufbruch der Westgothen, gewissermaßen das Signal der im engern Sinne sogenannten Völkerwanderung. Alarich tritt an die Spitze des Volks, nachdem Athanarich gestorben, dringt verheerend zuerst in Griechenland ein, wendet sich, nachdem er mit dem byzantinischen Kaiser Arcadius sich abgefunden, nach dem beutereichen Italien, welches bei seinem ersten Andrange 403 durch des Honorius Feldherrn, Stilicho, gerettet wird. Aber nach Stilicho's Tode kommt Alarich wieder (408), durchstürmt Italien, setzt in Rom einen Gegenkaiser ein, und da dieser sich gegen ihn wendet, erobert und plündert er die Stadt und stirbt endlich auf seinem Zuge nach Unteritalien bei Cosenza (410). Die Westgothen erwählten nun seinen Schwager Ataulf zum Führer, und dieser, durch die Heirath mit der Placidia, der Schwester des Honorius, dem letztern verwandt und befreundet geworden, führte das Volk aus Italien fort nach Gallien, und von da, als neue Reibungen und Kämpfe mit den Römern eintraten, von diesen gedrängt nach Spanien, wo schon vor ihm Vandalen, Alanen und Sueven verheerend eingebrochen waren. Hier starb Ataulf (415), und nach einer kurzen Usurpation des Sigerich wurde Wallia König, der für die Wiedereroberung Spaniens von Honorius in Aquitanien Sitze bekam, und so das tolosanische Reich der Westgothen (mit der Hauptstadt Toulouse) gründete, aber bald nach Erfüllung seines Vertrages starb (419). Theoderich I., der auf ihn folgte, kämpfte mit den Römern unter Aëtius gegen den gemeinsamen Feind Attila (s. d. A.) in der großen Schlacht auf den catalaunischen Feldern (451), die dem Vordringen der Hunnen nach Westen ein Ziel setzte, in der aber der tapfere Gothenkönig selber fiel. Sein Sohn Theoderich II. schwang sich, nachdem er seinen von den Gothen auf dem Schlachtfelde von Chalons zum König ausgerufenen Bruder Thorismund ermordet hatte, auf den Thron. Dieser, von den Römern in Spanien gegen die sie bedrängenden Sueven zu Hilfe gerufen, besiegte die letztern, warf aber, da das abendländische Kaiserreich immer schneller seinem Verfall entgegenging, und die aquitanischen Sitze seinem Volke zu eng wurden, seine Augen selbst auf die pyrenäische Halbinsel, die in Ermangelung der Hilfe von Rom zunächst auf seinen Schutz angewiesen war. Er bereicherte sich zunächst mit den Trümmern des zerfallenden Römerreichs in Gallien, der Suevenkönig Remismund in Spanien ward sein Schwager und fiel in Folge dieser Verbindung, besonders durch die Bemühungen des eifrigen Arianers Ajax aus Gallien, mit seinem ganzen Volke vom Katholicismus ab (Idatius ad ann. 465 und Isid. Hisp. 90), den die Sueven früher von den Römern der Provinz angenommen hatten. Theoderichs Nachfolger, Eurich (466), erweiterte seinen Besitz in Gallien bis zur Loire und Rhone, und gewährte dem als Friedensunterhändler vom Kaiser Nepos an ihn gesandten hl. Epiphanius (s. d. A.) nur gegen Zusicherung voller Unab-

hängigkeit seiner Herrschaft nach dieser Seite Frieden, eroberte aber nach Westen sodann, gerade um die Zeit des Falls des abendländischen Kaiserthums, die pyrenäische Halbinsel bis auf ein kleines Suevenreich in Gallicien und Lusitanien, und erweiterte endlich das Westgothenreich auch nach Osten bis an die ligurischen Alpen. Dieß war die größte Ausdehnung, die das tolosanische Reich gewann. Die schriftliche Aufzeichnung der gothischen Rechtsgebräuche fällt in diese Zeit seiner höchsten Blüthe. Aber der Wunsch, der nun in Eurich aufstieg, durch religiöse Vereinigung die Einheit seines Reiches fester zu gründen, brachte gerade die Auflösung desselben. Bis dahin waren die arianischen Gothen duldsam gegen das katholische Bekenntniß der ihnen unterworfenen Römer gewesen. Bei Eurich selbst hatte der weise Leo, der katholisch war, in hoher Würde und Ansehen gestanden. Nun aber begann der herrschsüchtige König eine hartnäckige, blutige Katholikenverfolgung (Gregor. Turon. 2, 25; Sidon. Apollin 7. 6.), die, weit entfernt indeß, ihren Zweck zu erreichen, die Katholiken zu dem Wunsche entflammte, unter dem Scepter eines rechtgläubigen Königs zu stehen. — Aus dieser Zeit unterbrochenen Verkehrs mit Rom schreibt sich die Einrichtung apostolischer Vicariate in Spanien, mit welcher Würde zuerst der Metropolit Zeno von Sevilla vom Papst Simplicius bekleidet wurde (Simplicii ep. ad Zenon bei Aguirre III. p. 120). — Obwohl nun Eurichs Sohn Alarich II. (seit 483), die Gefahr dieser Unzufriedenheit ahnend, dem katholischen Cult kein Hinderniß mehr in den Weg legte und die Wahlen und Concilien der Bischöfe nicht ferner beeinträchtigte, so warfen doch die Katholiken, ängstlich und mißtrauisch gemacht, wie sie durch die Verfolgung es waren, ihre Augen auf den eben bekehrten Chlodwig (s. d. A.), der denn auch, von der Vorsehung berufen, das erste große Reich des wahren Glaubens im Abendlande zu gründen, den Krieg mit Alarich begann und in der Schlacht bei Vouglé, nahe bei Poitiers, demselben Krone und Leben nahm (507). Noch eine Zeit lang hielt sich indeß die westgothische Macht in Gallien, da Theoderich, der Ostgothe, von Italien aus seine Tochter und Alarichs minderjährigen Sohn unterstützte und fünfzehn Jahre lang bis zu seinem Tode die westgothischen Besitzungen in Gallien und Spanien mitregierte, indem er die Franken in ungestörter Herrschaft über Aquitanien und Toulouse ließ. Als aber nach seinem Tode (526) seine beiden Enkel diese westlichen Besitzungen theilten und Amalrich, der in Narbonne herrschte, als eifriger Arianer wieder auftrat, und selbst seine katholische Gemahlin Chlotilde, Chlodwigs Tochter, mißhandelte, erhob deren Bruder Childebert den Rachekrieg, und mit Amalrichs Sturz und Tod war die westgothische Macht dießseits der Pyrenäen für immer gebrochen, nur einige Provinzen daselbst blieben ihr für die Folge noch unterthan. Von nun an haben die westgothischen Könige beständig ihren Sitz zu Toledo in Spanien. Hier behauptete sich der König Theudes (von Geburt Ostgothe) gegen die nachdringenden Franken; durch nunmehr ausschließlich geübtes Wahlrecht der Reichsfürsten kam Theudegisel und nach ihm Agila zur Regierung, gegen den sich ein Gegenkönig Athanagild erhob, welcher Zwist die unter Justinian wieder im Abendlande vordringenden Griechen nach Spanien brachte, wo sie sich, auch nachdem die Gothen sich unter Athanagild 554 endlich vereint gegen sie wandten, noch lange an den Küstenpuncten behaupteten. Unter Athanagild machte der Katholicismus schon bedeutendere Fortschritte unter den Eroberern Spaniens; der König des kleinen Suevenreichs (s. oben) trat mit seinem Volke zu ihm über (Greg. Tur. de mirac. S. Martini 1, 11.), Athanagilds Töchter, worunter die unglückliche Brunhilde, verheiratheten sich an Frankenkönige und wurden katholisch, er selbst soll schon geheim dem wahren Glauben zugethan gewesen sein (Lucas Tudens. Hispan. illustr. 4. 49.). Unter seinem Nachfolger Leuwigild, der seinen Sohn Hermenegild mit einer katholischen Prinzessin aus Spanien verheirathete, trat Letzterer zur katholischen Kirche über, verband sich mit den Griechen gegen den Zorn seines Vaters, und

es kam zum Kriege, in dem er durch die Treulosigkeit der Griechen unterlag, worauf er später, da er seinen Glauben nicht verläugnen wollte, durch seinen Vater, der in seinem Grimm eine wilde Verfolgung der Katholiken erhob (Isid. Hisp. 50), des Martyrertodes starb (Brev. Rom. 13. April. nach Gregor. dial. 3, 31). Doch dieses Blut war nicht ohne Frucht. Der von Reue ergriffene Vater empfahl noch auf dem Sterbebette seinen Sohn und Nachfolger Reccared dem Bischof Leander von Sevilla, der auch an Hermenegilds Bekehrung den größten Antheil gehabt, und starb (586), der letzte arianische König der Westgothen, ein zweiter Diocletian, glänzend und gewaltig in seiner weltlichen Herrschaft, aber besiegt, wie es gleich nach seinem Tode sich auswies, durch den Glauben, den er scheinbar siegreich verfolgte. Unter ihm beugte sich nach Unterwerfung des Suevenreiches (585) die ganze Halbinsel bis auf einige griechische Küstenstriche dem gothischen Scepter. — Reccared schloß Frieden mit den seit Hermenegilds Tode feindlichen Franken, berief noch im Todesjahre seines Vaters ein Concil der katholischen und arianischen Bischöfe zur gegenseitigen Darlegung der Gründe ihres Glaubens und trat offen und feierlich zur katholischen Kirche über (Greg. Tur. 9, 15; Isid. Hisp. 52). Die Bischöfe und das Volk, mit Ausnahme Weniger, folgten dem Uebertritte ihres Königs zu dem durch Gründe und Wunder siegreich vertretenen Glauben. Ohne äußern Kampf, ohne Riß, ohne Gewalt geschah diese Massenbekehrung der spanischen Gothen, in der Gott das Blut seiner Martyrer und den Geisteskampf seiner Bekenner mit einem überreichen Erguß seiner Gnade krönte. Die Historiker, welche diese Factoren in der Weltgeschichte nicht anerkennen, sprechen von Reccareds Politik, der Gleichgültigkeit der arianischen Gothen gegen jede Glaubensform, dem einmal vorhandenen Uebergewicht der alten römischen Katholiken in Spanien; es muß sie nur wundern, daß, wenn einmal solch' äußere Gründe die vorzugsweise bestimmenden sind, deren Gewicht ganz zu läugnen wir allerdings keine Veranlassung sehen, die ähnlichen Ursachen nicht ähnliche Wirkungen bei den Ostgothen Italiens hervorgebracht haben. — Auf der großen Synode zu Toledo, der Hauptstadt des Reichs, wohin der König alle Bischöfe und Metropoliten seiner Staaten berufen hatte, um durch Herstellung der Kirchenzucht der erweiterten Kirche eine feste Grundlage zu geben (Conc. Tolet. III, 589), hielt der Metropolit Leander, der wackere Glaubensheld aus der Zeit der Verfolgung, die Siegesrede des wahren Glaubens, und Gregor d. Gr. begrüßte mit hoher Freude die herrlichste aller Erwerbungen, die unter seinem Pontificate die Kirche gemacht (Greg. M. epp. VII, 128; I, 41; IV, 46; VII, 127.). Reccared sorgte fortan als ächt christlicher Herrscher für das leibliche und geistige Wohl seines nun geeinten Volkes durch Kirchen- und Klösterstiftungen, durch ein beiden Volkstheilen gemeinsames Gesetzbuch, und starb, sein Reich in reicher Blüthe verlassend, von den Segnungen seiner Unterthanen begleitet, nach fünfzehnjähriger Regierung (601). Seine nächsten Nachfolger Liuva, Witerich, Gundemar regieren nur kurze Zeit und ohne besondere Auszeichnung; Sisebut aber (seit 612) beschränkt die Oströmer an der Südküste in einem glücklichen Kriege auf einen kleinen Landstrich, hebt Kirchen, Klöster, Wissenschaft und Kirchenzucht; seine Regierung ist durch die leuchtende Wirksamkeit großer Bischöfe, des Helladius von Toledo und Isidor von Sevilla, verherrlicht, und ihr Ruhm nur durch eine äußerst harte Judenverfolgung, deren Gründe wir übrigens nicht kennen und gewiß nicht in einem fanatischen Charakterzuge des sonst menschenfreundlichen Sisebut suchen dürfen, in etwa getrübt (Leg. Visig. 12. t. 3, 3. und 12, t. 2. 13 u. 14.). Der zweite König nach ihm, Suintila (denn Reccared II. hatte nur wenige Monate regiert), warf endlich die Oströmer gänzlich aus der Halbinsel, erwarb sich aber noch höhern Ruhm durch die friedlichen Herrschertugenden der guten und gerechten Staatsverwaltung, und schöner als der Titel eines Besiegers der Griechen und Basken klingt der Name

womit sein Volk ihn ehrte: „Vater der Armen" (Isid. Hisp. 64). Nur daß er das von den Bischöfen und Großen des Reichs in Anspruch genommene und lang geübte Wahlrecht durch Erhebung seines Sohnes schmälern wollte, rief einen Aufstand hervor, durch den Sisenand mit Hilfe der Franken auf den Thron erhoben wurde. Dieser berief sogleich das vierte Concil nach Toledo, unter Vorsitz des Metropoliten Isidor von Sevilla; und nichts beweist so sehr die Macht, in welcher damals die Kirche stand, als die hier zur Verhütung aller Streitigkeiten geschehene Gesetzgebung über die Thronfolge. Den Großen und den Bischöfen des Reichs ist das Recht der Wahl durch das Anathem gesichert, das einzige geistliche Mittel, die Quelle des Aufruhrs und ehrgeiziger Herrschsucht, die nach dem Wegfall des Rechtes der Erblichkeit so leicht hervorbricht, zu verstopfen. Die Concilien von Toledo vom dritten an bis zum zehnten sind Zeugnisse und geschichtliche Documente einer Gesetzgebung, wo das Interesse der Religion und des Staats auf das engste verwoben ist und ineinander greift, und Chintila, der milde, für das rauhe Volk indeß zu schwache Tulga, der kräftige, allen innern Aufruhr mit eiserner Hand niederhaltende, aber dabei streng gerechte Chindaswinth, sein Sohn Receswinth, der nach hergestellter Ruhe und Sicherheit wieder die Milde walten lassen konnte, durch Pflege der Bildung und der Wissenschaften sich auszeichnete und unter den Segenssprüchen seines Volkes starb (672), sind die Königsnamen einer glücklichen Zeit, arm freilich an den so zweideutigen Thaten des Krieges, aber reich durch schöne friedliche Entwickelung alles Edlen und Guten im Innern, vermittelt durch harmonisches Zusammenwirken der kirchlichen und staatlichen Gewalten. Mit Receswinths Nachfolger, Wamba, begann dieses schöne Verhältniß sich zu trüben. Gegen seine Wahl erhob sich der getäuschte Ehrgeiz des Herzogs in Septimanien. Der gegen ihn von Wamba gesandte Feldherr Paulus übt selbst Verrath, verbindet sich mit andern unzufriedenen Großen und wirft sich zum Könige auf. Wamba, gerade auf einem Zuge gegen die unruhigen Basken beschäftigt, vollendet erst in raschem Kampfe deren Unterwerfung, und bewältigt sodann in unaufhaltsamem Siegeszuge die abgefallenen spanischen und gallischen Provinzen wie den Usurpator Paulus. Da er indeß, durch diese Gefahr bedenklich gemacht, den alten kriegerischen Geist wieder zu heben suchte, gab er ein Gesetz über die Heeresfolge, welches auch die gesammte Geistlichkeit mitumfaßte, und so durch deren Verweltlichung der Kirchenzucht eine tiefe Wunde schlug. Nach achtjähriger Regierung verdrängte ihn durch List und Gewalt ein Verwandter seines Hauses, Erwich, beeinträchtigte durch seine Thronbesteigung das alte Recht der Wahl, die er nur nachträglich einholte, suchte sich durch die zweideutige Milde einer allgemeinen Amnestie und eines Steuererlasses auf seinem nicht auf gerechtem Wege bestiegenen Throne zu sichern und benützte schon die Macht der Kirche zu selbstsüchtigen Herrscherzwecken. Im Ganzen aber war er schon König einer Partei, und der von ihm aus Furcht kurz vor seinem Tode und einseitig zum Nachfolger erhobene Egica, ein naher Verwandter Wamba's, wurde, um sich beliebt zu machen, der Mann der früher unterdrückten Partei. Neben dem oben erwähnten Sittenverfall wurde nun auch die Zwietracht im Reiche erblich, eine Verschwörung vieler Großen, und an ihrer Spitze der Erzbischof von Toledo, die wegen des geschmälerten Wahlrechts zürnten und in den Parteien leichten Anhang fanden, brach aus, wurde aber besiegt. Die Juden, so lange hart bedrückt, knüpften mit den Saracenen jenseits der Meerenge, von denen sie ihre Glaubensgenossen milde behandelt sahen, Einverständniß an, und Egica begann eine heftige Judenverfolgung, die aber nur zur Folge hatte, daß die Unterdrückten um so geheimer, aber tiefer haßten und später um so treuere Bundesgenossen der arabischen Eroberer wurden. Endlich erhob Egica noch bei Lebzeiten seinen Sohn Witiza zum Mitregenten und das Wahlrecht war von Neuem umgangen. Witiza scheint sich, dadurch

möchte sich der Widerspruch der Quellennachrichten über ihn am leichtesten lösen, in seiner ersten Regierungszeit wahrer Regententugend befleißigt zu haben, in seinen spätern Jahren aber in Laster, Grausamkeit und Unterdrückungslust versunken zu sein; jedenfalls näherte sich unter ihm der Zustand des Reiches in sittlicher und staatlicher Beziehung sehr seiner Auflösung, und diese erfolgte unter seinem Nachfolger Roderich, als der Saracenensturm von Africa über Spanien hereinbrach, und am 26. Juli 711 bei Xeres de la Frontera der letzte Westgothenkönig dem Araberführer Tarek in blutiger Schlacht erlag. Von nun an gibt es ein doppeltes Spanien, das arabische, erst unter Statthaltern der Kaliphen von Damascus, dann unter unabhängigen Kaliphen von Cordova, und das christliche Königreich Asturien, wo sich ein Rest der geschlagenen Westgothen gegen die Araber behauptete. — Auch für diese letzte Zeit von Wamba bis wenige Jahre vor Vernichtung des Reichs sind die Acten der Conce. Toledd. (vom XI. bis XVII.) hinsichtlich der innern Entwicklung und der kirchlichen Zustände eine der bedeutendsten Quellen. — Nachdem wir so den Strom der Geschichte der Westgothen von Alarich bis Roderich in seinem mehr als vierhundertjährigen Laufe verfolgt, kehren wir zu den Ostgothen zurück, die den Hunnen untergeordnet in ihren alten Sitzen geblieben waren. Von den Hunnen mit fortgezogen, kämpfen sie mit bei Chalons gegen Aëtius und Theoderich, machen sich aber in Verbindung mit den Gepiden nach Attila's Tode von ihrem Joche durch einen glücklichen Kampf frei. Durch eine nun eintretende neue Lagerung der Völkerstämme kamen die Ostgothen nach Pannonien, welches sie vom Kaiser Marcian zu ihrer Niederlassung erhielten, und saßen nun von Sirmium bis Wien unter mehreren verbündeten Fürsten als bezahlte Bundesgenossen der Oströmer. Bald wurden ihnen indeß ihre Sitze in Pannonien zu eng, sie zogen nach Illyrien und Thessalien, bald der Schrecken, bald das Werkzeug byzantinischer Hofpolitik, bis endlich fast ein Jahrhundert nach Aufbruch der Westgothen ihr König Theoderich aus diesem unstäten und treulosen Verhältniß loszukommen suchte und nach Italien, das nach dem Falle Roms eine Beute der Barbarenvölker geworden war, zu ziehen beschloß (488). Hier schlug er den Odoaker in mehreren Schlachten, gewann Ravenna, die Hauptstadt Odoakers (493), zog in Rom ein, neunzig Jahre nach der Eroberung durch Alarich, und wurde vom oströmischen Kaiser Anastasius als König Italiens anerkannt (500). Das ostgothische Reich in Italien war gegründet, seine Hauptstadt war Ravenna, die Theoderich indeß oft mit dem ihm lieb gewordenen Verona vertauschte, was ihm in der teutschen Heldensage den Namen Dietrichs von Bern verschaffte. — Die Ostgothen wie ihr König hingen dem arianischen Bekenntniß an, welches von den Westgothen auf sie übergegangen war. Indeß scheint es nicht, als ob sie, die Männer der Waffen, sich viel um die Form, noch weniger um die Ausbreitung ihres Bekenntnisses bekümmert hätten. Man hört fast nichts von ihren Bischöfen und Priestern, und Theoderich bewies bis zu den zwei letzten Jahren seiner Regierung eine von allen katholischen Quellen anerkannte Milde und Mäßigung gegen den Glauben seiner römischen Unterthanen. Er bediente sich katholischer Bischöfe, z. B. des hl. Epiphanius, zu seinen Verhandlungen mit auswärtigen Fürsten, und der Päpste als Vermittler in seinen Beziehungen mit Constantinopel; die St. Peterskirche zu Rom und andere katholische Cathedralen erfreuten sich seiner Geschenke, und selbst dem Uebertritt vom Arianismus zum Katholicismus ward kein Hinderniß in den Weg gelegt (vgl. Auct. anonym. edd. Valesius und Procop. de bello Gothico 2, 6.). Bei der zwiespältigen Wahl des Symmachus und Laurentius zum Pontificate mißbrauchte er in keiner Art die Staatsgewalt zum Schaden der Kirche; er berief das Concil nach Rom, welches den Zwist frei zu Gunsten des Symmachus entschied, und Theoderichs Briefe an das Concil (mitgetheilt bei Baronius Annal. eccles. ad ann. 502) beweisen, wie richtig er seine Stellung zur katholischen Kirche erkannte. Ja er

verhinderte nicht, daß ein Beschluß der Bischöfe das Gesetz des Basilius, des Präfecten des Odoaker, abrogirte, wonach die Consecration des Papstes nicht ohne vorherige Einwilligung des Herrschers vor sich gehen sollte. Er achtete die geistliche Gerichtsbarkeit und Immunität (Cassiod. Var. I. 9; II, 18; III, 7, 14; IV, 18, 44), und der Einfluß, den er bei Wahlen in der Kirche und in sonstigen geistlichen Angelegenheiten übte, war, so erscheint es überall, mehr etwas Ueberkommenes, als von ihm Usurpirtes. So finden wohl durch Theoderich Designationen zur Papstwahl Statt, aber weder unter ihm, noch unter seinen Nachfolgern Beispiele in Anspruch genommener oder geübter Bestätigung vor oder nach der Wahl. Unläugbar haben auf dieß sein Verhalten seine katholische Mutter und sein weiser Kanzler Cassiodor (s. d. A.) bedeutenden Einfluß gehabt. Leider wird das Ende seiner Regierung durch ein von dem frühern verschiedenes Verfahren getrübt. Der oströmische Kaiser Justin, der sich wieder mit der römischen Kirche versöhnte (vgl. Alzog, K.G. § 121), erließ ein Edict gegen die Häretiker und ließ in seinem Reiche die arianischen Kirchen schließen. Wahrscheinlich aufmerksam gemacht und in Verdacht gesetzt, daß die neue religiöse Sympathie Griechenlands und Italiens auch verhängnißvolle politische Folgen für die Gothen haben könne, fing Theoderich an, sich für Aufrechterhaltung des Arianismus zu interessiren, wollte den Papst Johannes zur Durchsetzung seines Zweckes am byzantinischen Hofe gebrauchen, und da dieser natürlich nicht in die Absicht des arianischen Königs eingehen konnte und den Kaiser nur bewog, von jedem Gewaltact und dem Uebermaß bei seinem Verfahren gegen die Arianer abzustehen, muthmaßte Theoderich Verschwörung; der zurückgekehrte Johannes mußte in den Kerker wandern, die Senatoren Symmachus, Albinus und der berühmte Boethius, der damals im Kerker sein Buch de consolatione philosophica schrieb, wurden hingerichtet, die katholischen Römer entwaffnet. Nach Theoderichs bald darauf erfolgtem Tode (526) trat größere Abhängigkeit der Ostgothen von den Byzantinern ein, und von Verfolgungen und Beeinträchtigungen der Katholiken ist nicht mehr die Rede, selbst nicht während des letzten Krieges, in welchem doch eben so sehr religiöse als politische Gründe den Sturz des ostgothischen Reiches herbeiführten. Und dieser Sturz kam bald. Theoderich hatte es verschmäht, die Religion des Theils seiner Unterthanen anzunehmen, der an Bildung und Zahl der weit überwiegende, durch religiöse Sympathien von fränkischer und griechischer Seite her getragene und im Bewußtsein gehobene war. Als nach Theoderich sein Enkel Athalarich unter Vormundschaft seiner Mutter Amalaswintha den Thron bestieg, suchte diese die durch die Verfolgung aufgebrachten Katholiken durch Restitution und freundliche Maßregeln zu beschwichtigen. Aber die politische Leitung eines Weibes war für das Reich zu schwach; nach Athalarich's frühem Tode (534) setzte sich Theodat durch blutige Gewaltthat in Besitz der Herrschaft; die Verwirrung wird von den Oströmern benützt, die mit den Franken sich gegen die Ostgothen verbinden, und es begann nun der 20jährige Krieg, der mit Vernichtung der letztern endigte. Die Gothenkönige Vitiges, der dem Belisar gegenüberstand, Hildebald, der den kaiserlichen Feldherrn Vitalius schlug, Totilas, der nach schweren Kämpfen mit Belisar eine Zeit lang den frühern Glanz des Reiches erneuerte und die Franken durch Länderabtretung zufrieden stellte, aber endlich im Kampfe gegen den Narses fiel (551); endlich der tapfere Tejas, der in der Entscheidungsschlacht des Heldentodes starb (552), treten in diesen Kämpfen hervor. Noch zwei Jahre dauerte es, bis Narses die letzten Reste der Gothen bezwungen, und auf den Trümmern der gestürzten Herrschaft das Exarchat von Ravenna sich erhob (s. d. Art. Exarchat). — Außer den angeführten Quellen vgl. Aschbach, Gesch. der Westgothen; Manso, Gesch. des ostgoth. Reichs in Italien; Sartorius, essai sur l'état civil et politique des peuples d'Italie sous le gouvernement des Goths. Zeuß, die Teutschen ꝛc. Pfister's, Mascov's, Luden's und Anderer

Geschichte der Teutschen; Lembke, Gesch. v. Spanien, I. Bd. — Stolberg-Kerz, Geschichte der Religion Jesu Christi; — Gratianus, Gesch. der Pflanz. des Christenth. rc. — Döllinger, I. Bd. II. Abth. u. A. [J. G. Müller.]

Gothische Bibelübersetzung, s. Bibelübersetzungen.

Gothland, Insel, s. Schweden.

Gott. 1) Das wirkliche Erkennen des höchsten und erhabensten Gegenstandes für den creaturlichen Geist, der Gottheit, hat eine zweifache Quelle, woraus es ihm fließt. Diese zweifache Quelle ist die zweifache Weise göttlicher Kundgebung, Offenbarung an uns, die auf natürlichem und die auf positivem Wege, mit welch' letzterem Ausdrucke wir überall die außerordentliche, übernatürliche Art des zeitlichen Erscheinens und Sichkundgebens bezeichnen. Wir für uns haben an dem gegenwärtigen Orte aus beiden Quellen zugleich zu schöpfen, womit aber nicht auf factische Weise dargethan sein soll, als ob wir beide Quellen für gleichbedeutend halten. Vielmehr bleibt der große Unterschied derselben, der ist, für jetzt und für alle Zukunft stehen, und zwar nicht etwa nur in Bezug auf Mysterien des göttlichen Reiches, die, wenn sie gewußt werden sollen, als Geheimnisse des göttlichen Willens zuvor geoffenbart werden müssen (Ephes. 1, 9. vgl. 3, 9.), sondern auch in Beziehung auf das göttliche Wesen selber, denn was der Mensch aus positiver Offenbarung von Gott weiß, ist nicht das, was er auf dem Naturwege hinsichtlich seiner erkennt. Hier stellt sich die ewige Geltung der Worte des Evangeliums heraus: Niemand hat Gott je gesehen; der eingeborene Sohn aber, welcher im Schooße des Vaters ist, der hat ihn bekannt gemacht, Joh. 1, 18; vgl. Matth. 11, 27. Joh. 6, 46. 14, 11. 1. Joh. 4, 12. Anders erkennen wir Gott durch das Licht der Natur (lumen naturae), und anders durch das Licht der Gnade (lumen gratiae). Dieses anders will aber keinen Widerspruch zwischen dem ersten und dem zweiten Erkennen bedeuten: wir wollen nicht sagen, nach dem Naturlichte erkenne der Mensch Gott als das Gegentheil von dem, als was er ihn nach dem Lichte der Gnade, d. i. nach dem Lichte positiver Offenbarung erkennt. Vielmehr ist es geradezu eine specifisch katholische Lehre, daß das Licht der außerordentlichen Offenbarung dem Lichte der Vernunft niemals widerspreche und umgekehrt, die Wahrheit der Vernunft enthält keinen Widerspruch gegen die Wahrheit des positiven Glaubens (Thom. Aqu. c. Gent. I. 7: Veritati fidei christianae non contrariatur veritas rationis. Vgl. unsere Dogmat. I. 147 ff.) Es ist ein aus der tiefsten Erkenntniß der Offenbarung sowohl als der Vernunft und insbesondere des Wesens der Wahrheit hervorgegangener Satz, daß das Wahre dem Wahren nicht widerspricht, ein Satz, der als conciliarischer Ausspruch gegen den andern häretischen gerichtet war, der sich dahin ausgesprochen, es könne etwas in der Theologie wahr, und doch in der Philosophie falsch sein, und umgekehrt (Hard. Act. Concil. IX. 1719. 1720. Ueber das Ausführlichere in diesem Betreff vergl. uns. Schrift: Zum religiösen Frieden der Zukunft. I. 229.). Allein mit dem Obigen will nicht gesagt sein, das Erkennen, welches über Gott die positive Offenbarung gebe, sei nicht ein viel tieferes, reineres, höheres und umfassenderes, und enthalte Vieles, wozu die reine Vernunft aus sich selber zu keiner Zeit gelange. Das Christenthum ist ein Licht, das dem Lichte der Vernunft als das viel höhere leuchtet, und darum gibt es über Gott und göttliche Verhältnisse Bestimmungen, welche über die von der Philosophie ausgehenden erhaben sind, welche letzteren aber auch die Superiorität der erstern selbst begreifen und anerkennen müssen, ein Begreifen und Anerkennen, wie es sich etwa in Leibnitz vollzogen, der in dieser Hinsicht in seinen Verhandlungen über positive Offenbarung die Philosophie vielleicht am reinsten vertreten hat. Die Philosophie, wie sie der Aus- und Abdruck der Vernunft ist, kann jene Anerkennung nicht versagen, die Wahrheit der Sache selber zwingt sie dazu: diese begreifend und anerkennend

begreift und anerkennt sie zugleich die Superiorität der positiven Offenbarung. Das Wahre der Philosophie erkennt sich im Wahren der Offenbarung auf höhere Weise wieder. Dieses Sicherkennen nun ist es, was nicht nur jeden Widerspruch der Philosophie mit der Offenbarung ferne hält, sondern zugleich mit der ausgesprochenen Uebereinstimmung auch die Erkenntniß verbindet, daß in der Offenbarung die Wahrheit in einem höhern Maße und Grade wohne, und daß an diesem Offenbarungswahren der philosophirende menschliche Geist sich selber emporrichte und zu Erkenntnissen gelange, die ihm ohne Offenbarung fremd geblieben wären. Wenn aber der kirchliche Ausspruch, daß das Wahre dem Wahren nicht widerspreche (cumque verum vero minime contradicat) auf die Stellung der Philosophie zu der Theologie sich bezieht; so ist klar, daß, wie in der Theologie, ebenso auch in der Philosophie Wahrheit anerkannt werde. Die Wahrheit, die in Beiden ist, ist es eben, die sich nicht widerspricht, sondern sich nur bestätigt. Die eine ist die Zeugin der andern. Daher kommt es, daß sich die Offenbarung so oft auf Vernunft und Natur beruft. Aber damit will nicht ausgesprochen sein, daß die Wahrheit in Theologie und Philosophie in gleichem Grade und Maße wohne, vielmehr tritt hier das schon oben bemerkte Verhältniß ein: das Offenbarungswahre, dem die wirkliche und wahre Vernunft nie widerspricht, ist und bleibt das Höhere, Reinere, Tiefere und Umfassendere, an dem sich die Philosophie selbst erhebt, aufrichtet, stärkt, beruhigt und befriedigt, und da am meisten, wo es sich um das Höchste handelt, und der Mensch sich selber in seinen tiefsten Beziehungen, so wie in seinem innersten und heiligsten Wesen in der Anschauung vor sich hat. — Unsere Betrachtung über Gott wird sich daher wohl an beide Quellen der Erkenntniß halten, vor Allem aber an die positive Offenbarung. Wenn auch die Betrachtung selber nicht eine zweigetheilte sein wird, und wir folglich nicht fragen, was weiß der Mensch über Gott aus der Philosophie und was aus der Theologie; so wird es doch die Natur der Sache und ihr Interesse fordern, wenigstens auf die Stellung beider Quellen zu einander im Verlauf der Betrachtung überall da hinzuweisen, wo es passend oder selbst nothwendig erscheint, und zwar das Eine oder das Andere, sowohl um die Uebereinstimmung als um den Unterschied hervorzuheben. Denn in Beziehung auf Beides herrschen zu verschiedenen Zeiten Irrthümer und Mißverständnisse. Kaum beruft sich Jemand für die innere Wahrheit eines Offenbarungssatzes auf die Vernunft, als schon Viele der Gläubigen den Verdacht haben und in Andern zu erregen suchen, als lehre er, was der Mensch über Gott aus Offenbarung wisse, sei im Grunde ganz dasselbe, was er durch seine Vernunft begreife. Solche sind zum Voraus der irrigen, kirchlich verworfenen Meinung, als müsse die Vernunft der Offenbarung, der Glaube dem Wissen und die Philosophie der Theologie widersprechen, und theologisch wahr sei nur das, was dem natürlichen Verstande widerstrebe, verum, quia absurdum. Da, wo die Kirchenväter einen solchen Ausspruch gebilligt zu haben scheinen, haben sie zuvor einen Unterschied zwischen Vernunft und Vernunft, Philosophie und Philosophie gesetzt, und die wahre Vernunft der falschen, so wie die rechte Philosophie der unrechten entgegengestellt. Ihre Ueberzeugung war gerade die umgekehrte von der, welche man ihnen zuschrieb. Ihre Anschauung war: die wahre Vernunft widerspricht der positiven Offenbarung so wenig, wie die wahre Philosophie der Theologie. Vielmehr besteht eine Uebereinstimmung beider schon deßwegen, weil das Christenthum selbst nur das große, göttliche Institut ist, welches alle Welt auf die wahre und ewige Natur zurückführen will, von welcher sie durch die Sünde abgefallen ist. Ganz in diesem Sinne spricht Tertullian von einem Zeugnisse der Seele, die von Natur eine Christin sei (Apol. 17.: O testimonium animae, naturaliter Christianae!) Was die unbefangene, noch unverkümmerte und durch falsche Weisheit noch nicht verbildete menschliche Seele als Wahrheit erkennt, das erkennt sie als solche auch in Folge ihrer christlichen Bildung. Christenthum und

wahre Natur, Christenthum und wahre Vernunft stimmen, wenn es sich um die Erkenntniß Gottes handelt, zusammen. Das Erkennen der Gottheit aus positiver Offenbarung begleitet stets ein übereinstimmendes Erkennen aus der Vernunft (Tertull. Scapul. 1.: Nos unum Deum colimus, quem omnes naturaliter nostis). Das Erkennen aus Offenbarung ist gleichsam ein Wiedererkennen, aber ein höheres (Tertull. Apol. 17: Haec est summa delicti volentium recognoscere, quem ignorare non possunt), und das natürliche Begreifen muß durch bösen Willen oder sonst durch verkehrtes Wesen niedergehalten worden sein, wenn das höhere da nicht eintritt, wo von Außen durch positiven Unterricht Alles dafür gethan ist. Indem wir nach diesen Vorbemerkungen über die Quellen der Gotteserkenntniß und ihr Verhältniß zu einander zu der Lehre von Gott selbst überzugehen uns anschicken, kann einzig noch der Ausgangspunct in der Betrachtung in Frage kommen. Dieser scheint durch einen ebenso wichtigen als richtigen Ausspruch angedeutet zu sein, der dahin lautet, in der Philosophie offenbare sich das erste Leuchten der ewigen Wahrheit (dieser Ausspruch kommt vom Papst Innocenz IV. im Jahre 1254 in einer an die Prälaten der Königreiche Frankreich, England, Schottland, Spanien und Ungarn ergangenen Verordnung in Betreff des Studiums der Philosophie, vgl. Du Boulay: Hist. de l'Université de Paris, à l'année 1254. Fleury: H. E. l. 83. n. 50. u. m. Schrift: Zum relig. Frieden d. Zukunft I. 227.). Damit ist nicht gesagt, die positive Offenbarung gehe nicht in Allem eben so weit zurück, wie die Natur-Offenbarung, vielmehr will nur dieß ausgesprochen sein, der Anfang werde mit dem Selbstbewußtsein, welches vom Weltbewußtsein stets begleitet ist, gemacht. Es wird sich sodann in Absicht auf diesen Anfang sonst eben so verhalten, wie es sich mit allem Uebrigen verhält: das natürliche Erkennen der Gottheit wird auch in seinen Anfängen vom supernaturalen unterstützt, vergewissert, geleitet und vor Abwegen bewahrt werden. — 2) Das natürliche Erkennen der Gottheit ist schon früher in ein angeborenes und in ein erworbenes (notitia insita et acquisita) und die Ideen von ihr in unmittelbare und vermittelte (ideae immediatae et mediatae) unterschieden worden. Beides steht im Zusammenhang mit einander, ergänzt und vervollständigt sich. Das Angeborene und Unmittelbare sucht seine Erläuterung und Bestätigung im Aeußern. Das Aeußere aber bliebe ewig ein Unvernommenes, Unbegriffenes und Unverstandenes, würde von dem, was es offenbart, nicht eine Idee im Gemüthe des Menschen sein. Die Vermittlung ist darum eine gegenseitige: das Innere vermittelt sich am Aeußern, wie sich das Aeußere durch das Innere und an ihm vermittelt. Wenn Plato von einem Pathos des Philosophen spricht und dieses in die Verwunderung legt (Theaet. 155. D. ed. Steph. *μαλα γαρ φιλοσοφου τουτο το παθος, το θαυμαζειν*), Aristoteles aber mit dieser Verwunderung das Philosophiren seinen Anfang nehmen läßt (Metaph. I. 2. ed. Bekk. *δια γαρ το θαυμαζειν οἱ ἀνθρωποι και νυν και το πρωτον ἠρξαντο φιλοσοφειν*); so vermögen wir uns diesen Ausspruch zwei so ausgezeichneter Philosophen nicht anders als in folgender Weise zu erklären. Sobald der menschliche Geist zum Bewußtsein des in ihm und außer ihm Gegebenen kommt, genügt ihm das vorgefundene reine und bloße Gegeben- oder Vorhandensein nicht. Ist allerdings das in und außer ihm Gegebene von der Art, daß es mit Recht seine Verwunderung erregt; so bleibt doch diese erste, mehr sinnliche Verwunderung nicht bei sich selber stehen, sondern geht in eine andere, geistigere über. Diese zweite Verwunderung verwundert sich darüber, daß das Gegebene in seinem Dasein und in seiner Beschaffenheit ein bloß Vorhandenes, und gleichsam ein durch sich selber einfach Bestehendes, und nicht vielmehr das Ansich desselben nicht zugleich ein Durchsich, sondern ein Sein durch ein Anderes, als es selbst ist, sein soll. Und in der That, so gefaßt, ist die Verwunderung ein weit besserer Anfang, als der Zweifel des Cartesius, der offenbar, wenn er zum Anfang des Philosophi-

rens mitwirken soll, eine frühere Denkthätigkeit voraussetzt, die noch überdieß ihre erste Veranlassung in sich selber trägt. Während der Zweifel nur nach der Berechtigung fragen könnte, welche der menschliche Geist zur Erkenntniß habe, hält sich die Verwunderung schon fest an ein Princip, und zwar an ein solches, das allein auch den Zweifel wissenschaftlich beruhiget, und zu einem philosophischen Erkennen berechtiget. Dieses Princip ist das des **Grundes**. Aristoteles sagt (Met. I. 1.): „Die Verwunderung war es, was die Menschen gleich anfangs, wie jetzt auch zum Philosophiren trieb: sie wunderten sich zuerst über das Befremdliche, gingen dann allmählig weiter und machten die bedeutendern Erscheinungen zum Gegenstand des fragenden Nachdenkens." Schon Plato hat als ein Merkmal des Wissens dem bloßen Meinen und Vorstellen gegenüber, dieß angesehen, den Grund zu erkennen: **das Wissen hat Einsicht in die wahren Gründe** (Tim. 51. E.). Die Vernunft erweist sich als eine philosophirende eben dadurch, daß sie nichts ohne Grund annimmt. Was wir sonst unter die Voraussetzungen zn zählen gewohnt sind, sind an sich nur Uebergänge und Annäherungen (*ἐπιβασεις*) zum wahren Erkennen, so wie Antriebe, zum höchsten Princip aufzusteigen. Der innere Antrieb ist jedoch selbst schon eine Wirkung des Princips des Grundes, dessen erste Aeußerung die Verwunderung war. In der Verwunderung wirkte verborgener Weise das Princip des Grundes: das dem Geiste angeborene Princip des Grundes läßt überall nach einem Grunde fragen. Und zwar hat schon **Aristoteles** den Grund (*το αἰτιον*) in einem zweifachen Sinne und zu einem doppelten Zwecke gefordert: das eine Mal für das **Erkennen**, das andere Mal für das **Object**, das erkannt wird. Daran erkennt man den Weisen, daß er für alles Seiende so wie für jede wahre Thätigkeit irgend ein Gut als Grund anzugeben weiß (*ἀγαθον τι αἰτιαν λεγει*). Nach dem Grunde richtet sich die Beschaffenheit und das Verhalten des Gegenstandes: dieser kann nicht anders sein, als es im Grunde bestimmt ist (*μη ἐνδεχεται ἀλλως ἐχειν*. Anal. post. I. 21.). In logischer Beziehung ist der Grund ein Mittleres, oder ein Mittelbegriff, der in Allem aufgesucht werden muß (ibid. II. 2: *το μεν αἰτιον το μεσον, ἐν ἁπασι δε τουτο ζητειται*). Von der glücklichen Auffindung des Grundes hängt die Wissenschaft und das philosophische Erkennen selbst ab; man hat darum später nicht ermangelt, die Philosophie in die Erkenntniß göttlicher und menschlicher Dinge und der hinsichtlich ihrer bestehenden **Gründe** zu setzen (Phil. Jud. de congressu quaer. erud. grat. p. 435: *ἐστι φιλοσοφια ἐπιτηδευσις σοφιας, σοφια δε ἐπιστημη θειων και ἀνθρωπινων και των τοιουτων αἰτιων*). Hat das Mittelalter, indem es sich an Cicero (de Divin. II.) anlehnte, die Formel: nihil fit sine causa, folglich den Satz vom Grunde zu einem Princip philosophischen Denkens gemacht; so hat in der neuern Zeit **Leibnitz** den Plato und Aristoteles, so wie die Philosophie des Mittelalters dießfalls wiederholt und weiter geführt (Opp. II. 707. cfr. 678. 716. 748.). Die obige Definition von der Philosophie aber ist im Grunde selbst ganz aristotelisch. Denn wie Aristoteles einerseits dafür hält, das Maß des Wissens sei das Maß der Weisheit (Metaph. I. 1.); so sagt er andererseits von der letztern: „Die Weisheit hat es mit den letzten Gründen und Principien zu thun" (ibid.); und bald darauf spricht er sich über die höchste Wissenschaft, die das Gute und den Zweck in sich schließt, ganz allgemein dahin aus: „Diese Wissenschaft sei die Betrachtung der letzten Gründe und Principien (Metaph. I. 2.: *ἐξ ἁπαντων οὐν των εἰρημενων ἐπι την αὐτην ἐπιστημην πιπτει το ζητουμενον ὀνομα· δει γαρ ταυτην των πρωτων ἀρχων και αἰτιων εἰναι θεωρητικην· και γαρ τἀγαθον και το οὑ ἑνεκα ἑν των αἰτιων ἐστι*). Mit einer Philosophie, welche, von der Verwunderung ausgehend, in Allem die letzten Gründe erforscht, weiß sich die christliche Wissenschaft in der vollkommensten Uebereinstimmung. **Clemens von Alexandrien** setzt mit Plato die Verwunderung als das Ursprüngliche in der Philosophie, oder läßt sie den ersten Schritt in der Erkenntniß

vollbringen (Strom. L. II. c. 9. p. 452. 453.: ταυτης (γνωσεως) δε ἀρχη το θαυμασαι τα πραγματα ὡς Πλατων ἐν Θεαιτητῳ λεγει, και Ματθιας ἐν παραδοσεσι παραινων, θαυμασον τα παροντα, βαθμον τουτον πρωτον της ἐπεκεινα γνωσεως ὑποτιθεμενος). Die Richtung aber, die sofort genommen wird, führt zum Grunde hin (Strom. L. I. c. 5. p. 333: ἐστι γαρ ἡ μεν φιλοσοφια ἐπιτηδευσις, ἡ σοφια δε ἐπιστημη θειων και ἀνθρωπινων και των τουτων αἰτιων). Justin setzt bei dem Philosophen eine solche auf den Grund und den Zweck hingehende Thätigkeit und Richtung voraus (Dialog. c. Tryph. 7.: και περι ἀρχων και περι τελους και ὡν χρη εἰδεναι τον φιλοσοφον). Wenn wir oben sahen, daß nach Aristoteles der Grund das Wesen und das Verhalten eines Dinges bestimme; so liegt dieß in dem Verhältniß, in welches dieser selbe Philosoph den Grund (αἰτια) zu dem setzt, was er als το τι ἠν εἰναι bezeichnet. Er setzt aber Beides identisch. Zuerst Met. I. 3., wo es heißt: „Es hat sich also herausgestellt, daß man über die letzten Gründe sich Wissenschaft verschaffen muß: denn dann behaupten wir von Jemand, daß er wisse, wenn wir glauben, er kenne den letzten Grund. Der letzten Ursachen aber gibt es vier. Die eine nennen wir Wesen und Idee (το τι ἠν εἰναι): denn das Warum wird auf die Idee zurückgeführt, Ursache und Princip ist aber in erster Reihe das Warum" (Aristoteles nennt sofort als die zweite Ursache die Materie und das Substrat, als dritte die bewegende Ursache, und als vierte die Zweckursache und das Gute, welches das Ziel aller Erzeugung und Bewegung sei). Sodann Met. VII. 17., wo die betreffende Stelle so lautet: „Offenbar will man hier die Ursache wissen, und diese ist, um es logisch auszudrücken, το τι ἠν εἰναι, d. i. die Idee (Schwegler übersetzt το τι ἠν εἰναι mit Begriff, Hengstenberg mit Was). Fassen wir το τι ἠν εἰναι ganz wörtlich als das, was war zu sein; so ist das, was vor dem Wesen und der Substanz (οὐσια), womit es überall verbunden wird, war, der Begriff des Wesens und der Substanz, und weil dieß, der wesentliche, substanzielle Begriff, in dem Sinne, wie der Begriff Idee ist, die das volle ganze Wesen des Dinges ausdrückt. Το τι ἠν εἰναι ist der vorzeitliche Gedanke von einem Wesen, ein Gedanke, welcher das Wesen des Dinges mit seiner Form denkt und durch das vorzeitliche Denken bestimmt. Nur so aufgefaßt, kann Aristoteles το τι ἠν εἰναι mit dem platonischen Ur- und Musterbilde identisch setzen (Phys. II. 3.: το εἰδος και το παραδειγμα· τουτο δ᾽ ἐστιν ὁ λογος ὁ του τι ἠν εἰναι). Plato ging hierin übrigens dem Aristoteles nur voraus, indem er im Phädon den Begriff der αἰτια nach dem Begriffe der ἰδεα bestimmte, welche letztere die Wahrheit des erstern ist. Und wer mit Aristoteles von irgend einem Wesen sein το τι ἠν εἰναι bestimmt, der hat von ihm die höchste Bestimmung gegeben. Darum fällt bei ihm der λογος ἐσχατος mit ὁρισμος, beide aber mit το τι ἠν εἰναι zusammen (Met. VII. 12.). Die christliche Speculation hat, um die ewige göttliche Idee nicht verkennen zu lassen, aus ὁρισμος ein προορισμος gesetzt (S. über die christl. Ideenlehre meine Dogmatik. III. Bd.). Daß aber die göttlichen Ideen immerhin als die letzten Gründe der Dinge anzusehen seien, geht schon daraus hervor, daß sie bei Augustinus als aeternae rerum rationes erscheinen, womit die christliche Speculation in diesem Puncte nur ihr Einverständniß mit Plato und Aristoteles erklärt. 3) Durch das Bisherige hätte der nach dem höchsten Grunde forschende Geist die Weisung erhalten, die ersten Gründe der Dinge vorerst in den Ideen zu suchen, die vor den Dingen waren. Wir sagen deßwegen vorerst, weil zwar wohl die Wissenschaft sehr Vieles gethan und geleistet hat, wenn sie sich das Zeugniß geben kann, alles Sein auf seine Idee zurückgeführt zu haben, allein das Letzte ist damit noch keineswegs erreicht. Es genügt auch nicht, das letzte Warum, das δια τι ἐσχατον auf den allgemeinen Begriff (το καθολου) mit Aristoteles (Phys. II. 7. 198, a. 16. Anal. post. I., 24. 85, b. 27 sqq.) zurückzuleiten, wie etwa Hegel gethan, der auf diese Weise als Erstes die logische Idee

gesetzt, zu welcher er die Gottheit unphilosophisch genug herabgewürdigt; — vielmehr hat hierin Plato das Richtige wenigstens geahnt, wenn er die Ideenlehre in Verbindung bringen wollte mit der Lehre des Anaxagoras vom *νους παντων αἰτιος*: daß ihm das dunkel Angestrebte nicht gelang, lag nicht an der Sache, sondern an einem Vorurtheil, das wir andern Ortes umständlicher behandelt haben (Philos. des Christenthums, I. Bd., u. Dogmatik III. Bd.). Der hiemit nahe gelegte Fortschritt im philosophischen Denken würde demnach darin bestehen, die Ideen, die man als die letzten Gründe der Dinge gefunden, auf einen absoluten Geist zurückzuführen, dessen Gedanken und dessen freie Willensbestimmungen sie sind. Dahin aber kam das Heidenthum in der Wirklichkeit nicht, und es war nur dem Christenthum, dieses in seinem Zusammenhang mit dem Judenthum genommen, gegeben, diese Wahrheit aufzustellen. Zwar sucht Aristoteles in eigenem Sinn und Verstand ein erstes und vorzüglichstes Princip (*πρωτη και κυριωτατη ἀρχη*), und setzt dieses in dem Seienden identisch mit dem Göttlichen (*θειον*, Met. XI. 7.), wie er denn schon vorher (Met. I. 2.) den Gedanken ausspricht, Gott scheine Allen zu den Principien und Grundursachen zu gehören: zwar liegt ihm sehr daran, um die Ordnung des Seins zu erklären, ein ewiges, vom Sinnlichen getrenntes und bleibendes Wesen anzunehmen (Met. XI. 2. 7. XII. 7. 10.); zwar scheint ihm die in der Natur seiende Vernunft mit einem letzten Zwecke zusammengeordnet zu sein (Met. II. 2.); zwar fordert er für alle Bewegung einen letzten höchsten Beweger, der selbst unbewegt wäre (Phys. VIII. 5. 6.), und er fordert, um die Unvergänglichkeit der Bewegung zu erklären, ein unvergängliches Wesen (Met. XII. 6.), welches eben die ewige und unbewegte Ursache der Bewegung ist (Phys. VIII. 6.): zwar erkennt er in der Einen Welt den bewegenden Grund selbst nur als Einen (Met. XII. 8.) und begreift, daß er ohne Zeitbedingungen (Phys. IV. 2.) ohne alle Materie sein müsse (Met. XI. 2. XII. 6.); allein es war dem größten der heidnischen Philosophen nicht vergönnt, seine Gedankenreihe mit dem Gedanken des wahrhaft absoluten Geistes zu schließen, mit dem Gedanken einer wahrhaft überweltlichen, übernatürlichen und übermenschlichen, persönlichen Gottheit: die Bestimmungen bleiben größtentheils negative und sind weit mehr Bestimmungen eines naturalen als eines supernaturalen Wesens. Der aristotelische Gott ist nicht über die endliche Vernunft hinaus, sondern ist die endliche Vernunft selbst, die zugleich das Wesen ist. So sehr ihm auch immer eine die unsere übertreffende Seligkeit zugelegt und eine höhere Thätigkeit im Denken, so wie ein vollkommneres Leben zugeschrieben wird (Met. XII. 7. 8. Pol. VII. 1. De coelo II. 3.); so ist er doch im Grunde nichts Anderes, als das begriffliche Was der Dinge (Met. XII. 7. 8. 9.). Der Gedanke Gottes ist der Gedanke des Gedankens, und zwar mit der näheren Bestimmung, daß das Denken und der gedachte Gegenstand Eins ist. Das Göttliche ist das in Allem seiende, sich selbst in Allem erkennende und wirkende Vernünftige (Met. XII. 3. 7. 9. Magn. moral. II. 15. De anima III. 4. 7. Phys. VII. 2. VIII. 5.). Dämmert ihm auch der Gedanke auf, es möge über der Vernunft ein Höheres geben, das sie beherrsche (Met. XII. 9.); so schlägt er diesen Gedanken sogleich dadurch wieder nieder, daß er bemerkt, die Vernunft, über welche ein noch Höheres zu sein vermöchte, könnte nur diejenige Vernunft sein, welche nothwendig hätte, aus dem Vermögen heraus zur Energie zu kommen, da hingegen die Vernunft, welche die Gottheit ist, als unbewegt und unveränderlich zu denken sei. Kommt Plato, wenn er das Wesen der Gottheit ohne bildlichen Ausdruck aussprechen soll, nicht über die Vielheit der Ideen hinaus, in der er Gott erkennt, so ist für Aristoteles Gott stets die Vernunft, und zwar ausdrücklich die theoretische, mit Ausschluß der practischen (Ethic. Nic. VII. 1. X. 8. Magn. moral. II. 5. De coelo II. 12.), die deßwegen für Gott ihm nicht zu passen scheint, weil die Vernunft, die Gott ist, in ewiger Energie auftritt. Diese Vernunft, die Gott ist, verlegt Aristoteles sofort in den Umkreis der Welt, weil

so das Bewegende dem am schnellsten zu Bewegenden und Bewegten am nächsten sei (Phys. VIII. 10.). Wenn Aristoteles das begriffliche Was der Dinge, welches im Grunde nichts Anderes als το τι ἠν ειναι ist, für die Gottheit hält; so sehen wir zwar bei Plato ein Streben über die Welt, und zwar auch die ideale, hinauszukommen, wenn das Göttliche bezeichnet werden soll: allein dieß Streben haftet mehr in seinem Gemüthe, denn so wie der kalte philosophirende Verstand hinzutritt, und Bilder und Mythen beseitigt werden, ist ihm Gott das Maß der Dinge (Legg. IV. p. 716.: ὁ δη θεος ἡμιν παντων χρηματων μετρον ἀν εἰη μαλιστα), oder jene höchste Idee, welche alle übrigen Ideen in sich enthält, und es sind im Grunde ganz unbestimmt gehaltene, nicht weiter verfolgte Vorstellungen, wenn hinsichtlich Gottes von einer vernünftigen, weltbildenden Seele, einer königlichen Vernunft des Zeus, welche die Welt bewegt und beherrscht (de leg. X. 896. e. Tim. 28. b. Philol. p. 22. a. 30. d.) die Rede ist. Der Gott des Heidenthums tritt nie in wahrhaft geistiger Gestalt auf. Nie erscheint dem Geiste des Philosophirenden der absolute Geist, die absolute göttliche Persönlichkeit. Die alte Zeit, in der sich überhaupt Nichts vollenden konnte, hat auch die Philosophie auf halbem Wege belassen. Die Gottheit taucht in der Speculation beständig zurück in die Natur, oder sie wird zur leeren, unpersönlichen Vernunft, zur logischen Kategorie, zur Idee der Ideen, zur Weltseele u. s. f. herabgesetzt, — Vorstellungen, die sich in der Philosophie, in der das Heidenthum sich festgehalten, bis auf Hegel herunter nur immer unter Modificationen wiederholt haben, auf die der sich gleichbleibenden Grundvorstellung gegenüber wenig ankommt. Es sind dieß aber zugleich auch Vorstellungen, mit welchen sich der zu einem Bessern, Höhern, Reinern und Tiefern berufene Geist des Menschen nicht befriedigt. Da aber, wo die Befriedigung des Geistes durch die Resultate des Philosophirens nicht eintritt, erzeugt sich im Gemüthe ein Mißtrauen und Ekel an der Philosophie selber. So frisch und kräftig auch immer der Anlauf zu ihr durch die Vorstellung ist, der Mensch werde zu dem Göttlichen durch innere Verwandtschaft mit ihm gezogen (Plat. de leg. X. 899. d.); so sehr läßt der Geist seine Schwingen wieder sinken, wenn die Forschung zu unerquicklichen Resultaten geführt hat, er zweifelt an seiner Gottesverwandtschaft, an der sichern Führung durch die eigene Vernunft, und hält sich für ein Spielwerk der Gottheit (De leg. VII. 803. e.). — Da aber der Zug zum Göttlichen und zu seiner Erkenntniß etwas Urkräftiges im Geiste ist, so erhebt dieser seine Flügel immer auf's Neue wieder: aber es dämmert in ihm der Gedanke auf, um zur Erkenntniß gerade der höchsten Idee, die zugleich den letzten Grund aller Dinge erklärt, d. i. der Idee des Absoluten, zu gelangen, bedürfe es einer höhern Offenbarung (Phileb. 63. e.), die für das Heidenthum noch in der Zukunft lag. 4) Die Frage ist nunmehr, ob das Princip des Grundes, wenn es dem Geiste angeboren ist, nicht etwa in einer Idee hervortrete, welche gleichfalls als angeborne (idea insita) die geistige Thätigkeit dazu antreibt, zur Vermittlung des Gedankens von einem höchsten Wesen, welches der Inhalt jener Idee ist, an die erscheinende Welt hinanzuschreiten, um den angeborenen Begriff (notio insita) zugleich zu einer erworbenen Erkenntniß (notio acquisita) zu gestalten. Damit sind wir an die Beweise für das Dasein Gottes gekommen. In Beziehung auf diese ist allererst zu bemerken, daß die Argumente, die für das Dasein Gottes geführt werden, nicht äußerlich neben einanderstehen, sondern innerlich zu einander gehören, naturgemäß auf einander folgen und organisch mit einander zu Einem Beweise sich verbinden (Siehe m. theol. Encyclopädie I. Thl. S. 161. 162.). Werden diese Beweise gewöhnlich als zur Philosophie gehörig angesehen und hier oftmals für etwas sehr Problematisches erklärt, so ist nur zu bemerken, daß die positive Offenbarung beinahe alle Argumente, wie sie die Philosophie hat, nicht etwa nur kennt und vorausnimmt, sondern den denkenden Geist auch anleitet, sie zu führen und zu vollziehen, wobei sie das Nichtgelingen nicht der Vernunft an

sich und im Allgemeinen, sondern dem verschuldeten Unvermögen des Einzelnen zuschreibt. An die Spitze der Beweise für das Dasein Gottes stellt sich der ontologische, der sich zugleich durch die übrigen hindurchzieht. Er geht aus von einem im Geiste des Menschen ursprünglich gegebenen Gedanken von Gott (notio Dei insita), und schließt von diesem Gedanken (λογος) auf das Sein (εἰναι) Gottes oder auf Gott als den Seienden (ὢν). Das ist das berühmte Argument Anselms, welches viel später Cartesius (philos. princ. P. I. §. 13. 17. medit. de philos. prima. 3. u. sonst) und Mendelssohn in den Morgenstunden nur auf eigenthümliche Art, und nicht sehr glücklich formulirt haben. Hätte dieses Argument nichts Anderes für sich als den schnellen Schluß: Weil ich Gott denke, also ist er, oder die Formen, in welche es geschlagen worden ist, so wäre es leichter zu beseitigen. Es spricht aber für dieses Argument gar vieles Andere: seine Wahrheit liegt überhaupt nicht in der Form, sondern in der Sache. Schon die heidnische Philosophie läßt mit Plato die Seele einen Zug zur Gottheit in sich tragen (de leg. X. 899. c. d. e.). Aristoteles findet unter den Thatsachen des allgemeinen menschlichen Bewußtseins die Vorausnahme oder Voraussetzung (ὑποληψις) der Gottheit (de coelo I. 3: παντες ἀνθροποι περί θεων ἐχουσιν ὑποληψιν. Epikur versteht dasselbe unter προληψις, und Cicero, der beipflichtet, verbindet diesen nämlichen Gedanken von dem angeborenen Gottesbewußtsein mit dem der Allgemeinheit dieses Bewußtseins (De nat. Deor. I. 16. Solus Epicurus vidit, primum esse Deos, quod in omnium animis eorum notionem impressisset ipsa natura. Quae est enim gens, aut quod genus hominum, quod non habeat, sine doctrina, anticipationem quandam Deorum, quam appellat προληψιν Epicurus, i. e. anteceptam animo rei quandam informationem, sine qua non intelligi quidquam, nec quaeri, nec disputari potest. Cfr. de leg. I. 8. Tusc. quaest. I. 13. Div. I. 36. Senec. Epist. 117. Andere Stellen aus classischen Schriftstellern des Alterthums siehe in m. Dogm. II. 22. 23. III. 517. 518.). Ohne daß dieser unmittelbare und ursprüngliche Gottesgedanke vorausgeht, ist weder eine Frage, noch eine Untersuchung, noch eine Erkenntniß über Gott und göttliche Dinge möglich (Cicero in der obigen Stelle). Er ist vor allem bloß verständigen Erweise und liegt über alles kritische Wesen so wie über jede Willkür als das Stärkere hinaus (Jamblich. de myster. I. 3: συνυπαρχει ἡμων αὐτη τη οὐσιᾳ ἡ περι θεων ἐμφυτος γνωσις, κρισεως τε πασης ἐστι κρειττον και προαρεσεως, λογου τε και ἀποδειξεως προυπαρχει.). Damit will der vernünftigen Untersuchung kein Eintrag gethan sein. Die Vorstellung ist allein, jenes Ursprüngliche und Unmittelbare sei von einer solchen innern Kraft und Stärke, daß weder sophistische Kritelei noch vernunftlose Willkür das, was vom Schöpfer in das Wesen des Geistes gelegt ist, beseitigen können. Auf dieselbe Weise erkannten die Kirchenväter eine dem Menschen angeschaffene Idee der Gottheit an, und erblickten in ihr die erste Quelle aller natürlichen Gotteserkenntniß (die zahlreichen Stellen hiezu s. in m. Dogm. II. 57—96). Damit verband man, um die Allgemeinheit dieses Gottesbewußtseins darzuthun, den Hinweis auf die Uebereinstimmung aller Völker (Tertull. testim. anim. 6. Apolog. 17. Clem. Strom. V. 14. Minuc. Fel. Oct. 18. Cypr. de idol. vanit. Max. Tyr. Diss. I. m. Dogm. II. 57—96). Wo wir immer einem richtigen Verständniß des ontologischen Arguments begegnen, da werden wir stets sehen, daß der Nachdruck zuerst darauf gelegt ist, daß, wie in die Natur, so auch und vor Allem in den menschlichen Geist eine Offenbarung Gottes gelegt sei. Wer die unmittelbaren Thatsachen des Bewußtseins erforscht, der findet unter ihnen die, wenn auch zuerst dem Gefühle sich ankündigende Idee der Gottheit. Das Gefühl, die Ahnung der Gottheit ist von Seite des Schöpfers ein Offenbaren im Innern des Geistes, von Seite des Menschen aber ein Vernehmen dieser göttlichen Offenbarung. Aus dieser Idee, die nicht todt, sondern lebendig im Menschen ist, erklärt sich in der Menschheit das Gottsuchen,

dem ein Sehnen und Dürsten nach der Gottheit vorausgeht und stets zur Seite steht (S. m. Dogm. II. 22 ff.). Der Mensch bethätiget sich in der Geschichte überall als ein Gott-suchendes und Gott-setzendes Wesen, und wo wir Völker finden, die kein göttliches Wesen verehren (S. m. Encyclopädie I. 135 ff.), da ist gewiß auch sonst keine ächt menschliche Regung wahrzunehmen, sondern da ist an die Stelle des Menschen das Thier getreten, in dem nichts übrig geblieben, als das rein Potentielle des Menschlichen, das, um actu zu sein, eines glücklichen Zufalls bedarf. Man hat nach Weisheit 13, 6 die Geschichte des Menschen mit Recht ein Suchen Gottes genannt (Riemer's Mittheilungen über Göthe I. 117.). Indem aber der Mensch, von Innen getrieben, ein Wesen sucht, das viel höher und vollkommener ist, als er selber und als die ganze Welt, kann der Gedanke der Gottheit weder ein Abstractum vom Menschen noch ein Reflex der Welt sein. Der Gedanke kann eben nur ein durch innere Offenbarung vermittelter, er kann nur ein durch Gott selbst in uns gesetzter Gedanke sein. Der Mensch setzt Gott, weil sich Gott selber zuvor in ihm setzt, und zwar durch innere Offenbarung. Der größte Gedanke, der Gedanke der Gottheit, des Absoluten, des Uebernatürlichen, den der endliche, relative Mensch nicht selber erzeugen kann, muß von jenem Wesen in den Menschen gelegt sein, von dem er der Gedanke ist. Das im Geiste des Menschen und der Menschheit Ponirte setzt ein es Ponirendes voraus, das denkt, das denkend durch Offenbarung dem creatürlichen Geiste sich aufschließt, und diesen antreibt, dem Gedanken der Gottheit nachzudenken und sofort an der gegenständlichen Welt durch Urtheil und Schluß wissenschaftlich zu vermitteln. Die Idee der Gottheit liegt nach einem Ausspruche Fenelons im Menschen wie die Idee der Zahl, der Linie, des Kreises, der Einheit, des Ganzen und des Theiles (traité de l'existence et des attributs de dieu). Es ist hier der Ort nicht, umständlich darzuthun, daß die Idee der Gottheit, wie sie nicht angeborener fertiger Begriff, sondern lebendige Quelle und tiefste Wurzel des Gottesbewußtseins ist, erster Ausgang, bleibender Anhaltspunct und constantes Princip für das Erkennen des Göttlichen sei (S. hierüber uns. Encyclopädie I. 149—153): wir heben hier im Besondern nur dieß hervor, daß die Gottesidee zugleich der innerste Keim des metaphysischen Princips des zureichenden Grundes sei. Ist es ein Charakteristicon des philosophischen Strebens, bei den Erscheinungen nicht stehen zu bleiben, sondern über sie hinweg überall nach den letzten Gründen des allgemeinen und besondern Lebens zu fragen, so gründet sich dasselbe zugleich auf die angeborne Idee der Gottheit. Weil im Menschen der Gottesgedanke ist, lebt und wirkt, fragt er nach einem letzten und höchsten Grunde. Die Gottesidee macht den Menschen zum Philosophen, zum Metaphysiker: oder das Wesen und die Bestimmung der Philosophie gründet sich auf das Wesen und die Bestimmung der Religion, welche ihren Anfangs- und Zielpunct in der Idee der Gottheit hat (Siehe m. Dogm. III. an mehreren Orten). Eine unausbleibliche Folge dieses Verhältnisses ist es, daß eine Philosophie in dem Maße unphilosophisch ist, in welchem sie sich von der Religion abwendet, — was die Erfahrung aller Zeiten nachweist. Damit verbindet sich eine verwandte Vorstellung, und zwar die von der Wahrheit. Die Verehrer des ontologischen Arguments haben selten vergessen, so zu schließen: Ist es um die Idee der Gottheit, wie sie im Gemüthe lebt, eine Täuschung, so ist es auch eine Täuschung, an Wahrheit überhaupt zu glauben: mit der Idee fällt zugleich die Wahrheit. Diese Anschauung ist vermittelt durch die andere: wenn die Philosophie Wahrheit will, diese aber nur dann gewonnen wird, wenn die Wissenschaft den letzten Grund für alles Sein und Denken gefunden hat, so wird sie so lange in die Irre gehen, bis sie den letzten Grund alles Seins und Denkens in demjenigen Wesen aufgefunden haben wird, welches der dem Geiste angeborenen Idee entspricht. Alle Wahrheiten weisen, wissenschaftlich verfolgt, am Ende nur auf Eine hin, aus der sie alle sind,

diese aber auf Einen absoluten persönlichen Geist. Die Philosophie, die transcendental einen obersten Grund fordert, stellt sich mit eben dieser transcendentalen Forderung nur dann zufrieden, wenn dasjenige Wesen als jener oberste Grund aufgefunden ist, dem die Idee eben so entspricht, wie die Idee dem Grunde. So lange die Idee mit dem Grunde, d. h. mit dem, was als letzter Grund angegeben wird, sich nicht begnügt, wird auch der Grund nicht der rechte und wahre sein. Nur die Idee fordert diesen rechten und wahren Grund, und darin zeigt sich überhaupt die Macht und Kraft der Idee selber. Wenn die hl. Schrift den wichtigen Ausspruch thut, die Menschen seien bei ihrem Gottsuchen nicht wirklich zu Gott gekommen, sondern sie seien bei den Geschöpfen stehen geblieben, die sie fälschlich für die Gottheit genommen (Weish. 12, 24—27. 13, 1—9. Röm. 1, 18—25), so bestätigt dieß nicht nur die rohere Philosophie aller Zeiten und Orte, sondern selbst die reiner und höher gestimmte Wissenschaft eines Plato und Aristoteles geben ein gleiches Zeugniß, weil sie es nach dem obigen Nachweis bei ihren Forschungen nur zur Erkenntniß vom *το τι ἠν ειναι*, d. i. der Weltidee, keineswegs aber zur Erkenntniß des Urhebers dieser Idee, der absolut persönlichen Gottheit fest und sicher, bei allen Ahnungen des Bessern und Wahren, gebracht haben. Blieben Jene bei der materiellen Welt, so blieben Diese bei der Idee derselben stehen. Die verschiedenen Religionen aber, die ohne positive Offenbarung waren, angehend, so haben wir den Weg, den diese bei ihrem Gottsuchen einschlugen, anderwärts (Encyclopädie I. 212—295) als einen solchen beschrieben, wobei der Geist das Göttliche bald in der Natur und ihren Erscheinungen, im Stein, in der Pflanze, im Klotz, bald im Thier, bald im Stern, bald in den sonderbarsten Gebilden der Phantasie, bald in der menschlichen Gestalt, bald in der sinnlichen Schönheit, bald im abstracten Staat suchte. Das Christenthum allein hat aus sich jene Religion und mit der Religion jene Wissenschaft erzeugt, welche die angeborene Idee der Gottheit gründlich kennt und ihr Genüge schafft, und es ist hinwiederum das Christenthum allein, in welchem es der Idee gelingt, sich als wahres und wahrhaft tiefes Princip des Grundes zu erweisen, als Princip, welches in die tiefste Tiefe dringt, und eben dadurch jede Verwechslung Gottes mit der Creatur beseitiget. Während die Philosophie aller Zeiten, den wahrhaft letzten und absoluten Grund verkennend, falschen Systemen wie dem Emanatismus, Pantheismus, Dualismus, Polytheismus, dem Materialismus und Atheismus zum Opfer geworden ist, eben so hat umgekehrt auf dem der Wahrheit geweihten Boden des Christenthums die Idee der Gottheit sich rein erhalten vor jeder Entstellung und Entweihung, sie hat den forschenden Geist in die tiefsten Tiefen hinab und zu den höchsten Höhen hinauf geführt, sie hat ihn in diesen Regionen frei von jenem Schwindel erhalten, dem so mancher Philosoph verfallen ist, in dem sie zwar, die Idee, auch wirkte, der aber nicht im Stande war, ihr das natürliche Recht zu wahren, und durch den, weil sie sich ihm nicht mit Vertrauen hinzugeben vermochte, sie auch ihr letztes und wahrhaft würdiges Ziel nicht erreichte. Zwar ist es die Idee, die den Geist, wenn er sich in falsche Systeme selber eingefangen hat, im Innern stets antreibt, sich von denselben wieder loszureißen und über sie sich siegreich zu erheben —, Etwas, was die Geschichte der Philosophie und die Religionsgeschichte überall aufweist; — allein es ist eben so Thatsache der Geschichte, daß der menschliche Geist schwach und den Irrthümern zugeneigt ist, und daß Irrthümer in der Zeit zu Vorurtheilen werden, über welche sich nur zu oft die größten Geister nicht zu erheben vermögen (Ueber das ontolog. Argum. vgl. m. Encycl. I. 171—175.). Die Idee der Gottheit, die den Menschen über sich selber hinaushebt und ihn nach einem letzten Grund seiner und der Dinge fragen läßt, ist zunächst in ihrer Stellung zur Welt aufzufassen, wobei die Frage aufgeworfen und beantwortet wird, ob sie, — die Welt, — um erklärt werden zu können, als eines absoluten Princips benöthiget und bedürftig erfunden

werde, und zwar in dreifacher Hinsicht, hinsichtlich ihres Seins, ihrer Beschaffenheit und ihrer Bestimmung, bei welch' letzterer es sich vor Allem um den Geist und um ein für denselben geltendes Gesetz handelt. In der Beantwortung dieser Fragen, die überall zugleich auf die Wahrheit im Allgemeinen gehen, kommen wir von selber zu dem kosmologischen, physicotheologischen und moralischen Argument. Und zwar führt zunächst die Frage nach dem einfachen Sein der Welt zu dem kosmologischen Beweise. In Folge des in ihm wirkenden Causalitätsbegriffes, der mit dem Satze des zureichenden Grundes in Eins zusammenfällt, nimmt der vernünftige Geist als gewiß und nothwendig an, daß alles Sein, alles Geschehen und jede Veränderung einen zureichenden Grund habe. Dieser Causalitätsbegriff, der auf dem logischen Gebiete bereits den Charakter eines Gesetzes hat, erscheint, auf die Welt, an und für welche er sich anwendet, als Gesetz, welches überall durch die Natur der Sache selbst bestätigt wird. Das Causalitätsgesetz ist ein allgemeines, ist ein objectives Weltgesetz, das lange schon außer uns in der Natur als solches gewirkt hat, ehe das menschliche Individuum des seiner Vernunft angebornen Causalitätsbegriffes, so wie des Gesetzes, nichts ohne Grund zu denken, sich bewußt wird. Wie der Naturproceß einem Gesetze folgt, das unabhängig von uns besteht, so besteht die Welt selbst auch in derselben Unabhängigkeit von uns: sie ist nicht das Product unseres Vorstellens und Denkens. Unser Vorstellen und Denken trifft sie als schon vorhanden an: sie erhält sich in derselben Selbstständigkeit und Unabhängigkeit während unseres Denkens neben demselben, und sie besteht in ihrem Sein und Wirken fort, wenn unser Denken nicht mehr unmittelbar auf sie gerichtet ist. Die Frage wäre nun aber, ob das Sein der Dinge, das ohne uns ist, durch sich selber sei. Würde sich das Sein der Welt als ein durch sich selber seiendes erweisen, so würde dieses Sein zugleich ein nothwendiges sein, ein ens necessarium. Sollte es sich aber erweisen als ein entstandenes und gewordenes, und zwar als ein durch ein Anderes, als es selber ist, entstandenes und gewordenes, so würde das Sein der Welt ein zufälliges, ens contingens zu nennen sein, und es würde sonach der ganzen Welt der Charakter der Zufälligkeit (contingentia) zukommen. Diesen Charakter hat nun aber die Welt wirklich. Denn was in der Natur ist, die Pflanze, das Thier, der leibliche Mensch, es war einst nicht und ist durch ein Anderes entstanden, das vor ihm war. Wäre das Frühere, dem es seine Substanz verdankt, nicht gewesen, so wäre es selber nicht. Sein Dasein ist ein bedingtes, und in dieser Bedingtheit zufälliges. Das Andere aber, durch welches das Bedingte entstanden ist, ist selbst wieder ein Bedingtes, denn es hat seine eigene Existenz einem Dritten zu verdanken, das vor ihm war. Im Strome der Generationen ist Alles, was hervorbringt, zugleich ein Hervorgebrachtes. Jeder Vater ist zugleich Sohn, und Sohn, bevor er Vater ist. Wie aber auf die angedeutete Weise das, was uns in der Erscheinung entgegentritt, auf ein vor ihm seiendes Anderes zurückweist, und dieses auf ein Drittes, so weist auch das Dritte auf ein Viertes, das Vierte auf ein Fünftes zurück, und es läuft so die Causalreihe durch unendlich viele Glieder hinauf, die zu verfolgen schon deßwegen nicht nothwendig wäre, weil Alles, was in die Causalreihe gehört, überall ein Sichselbstgleiches, d. i. ein Bedingtes und Zufälliges ist. Jedes an seinem Orte nach Abwärts Letzte ist gegründet in dem Vorletzten. Wie aber das Letzte in dem Vorletzten, so ist auch das Letzte und Vorletzte gegründet in dem Drittletzten, und alle Glieder der noch so langen Kette haben Einen und denselben Charakter, den der Zufälligkeit und der innern Nichtnothwendigkeit: kein Glied ist aus sich selber; jedes ist aus seinem frühern, von dem es seine Substanz, und in und mit dieser sein Dasein hat. Da in der Causalreihe alle Glieder sich selber gleich sind, so ist in derselben ein Fortgang in's Unendliche (processus causarum in infinitum) wissenschaftlich überflüssig, vielmehr ist es metaphysisch gestattet, sie zu durchbrechen und das erste

Glied in der Kette und für dieselbe zu setzen. Dieses erste Glied erscheint nun allerdings als das erste dadurch, daß es die Reihe anfängt: allein damit ist für die Hauptfrage selbst noch nichts gewonnen; denn da dieses erste Glied der Substanz nach allen denjenigen Gliedern gleich erfunden wird, die auf es zurückgelaufen sind, so theilt es mit diesen auch die Zufälligkeit, und es wirft sich von selber die schwere Frage auf, woher das sei, was zwar wohl den Grund zu Anderm und Späterm in sich trage, bei Allem aber doch des Grundes für sich selber eben so bedürftig sei, wie dasjenige Alles, wofür es den Grund abgegeben habe. Dieses Erste müßte das in der Zeit Hervorbringende des Andern und seiner selbst, also in der Zeit Hervorbringendes und in der Zeit Hervorgebrachtes, Erzeugendes und Erzeugtes, Vater und Sohn zugleich sein, — eine Vorstellung, deren Absurdität Jedem einleuchtet. Da nun das erste sichtbare Glied eben so, wie alle spätern, nothwendig hat, hervorgebracht zu werden, es folglich den Charakter der Zufälligkeit, gerade wie die andern, an sich trägt, Hervorbringendes aber und Hervorgebrachtes nie Eines und das Nämliche sein kann; so ist es nothwendig, auch über das erste Glied in der Kette der Wesen hinauszugehen, und für dieses sowohl als für alle übrigen ein Princip zu suchen, das die Kraft hat, die Welt hervorzubringen, ohne in die Nothwendigkeit versetzt zu sein, selber hervorgebracht zu werden. Damit kommen wir auf die Nothwendigkeit, eine wahrhafte, eine wirkliche, d. i. eine absolute Ursache zu setzen, die ewig ist. War in der Causalreihe Alles, was als Grund erschien, zugleich eine Folge aus einem noch früheren Grunde, und erschien mit der Nothwendigkeit, auf ein früheres zurückzugehen, selber der erste Grund behaftet; so verhält es sich mit der absoluten Ursache anders. Das erste Glied in der Causalreihe ist nicht eine Abfolge aus der Substanz dessen, was wir absolute Ursache nennen: denn mit der gleichen Substanz wäre auch die absolute Ursache etwas nur Relatives, Bedingtes, Zufälliges. Während daher in der Causalreihe bei den Hervorbringungen der Grund mit seiner Substanz in die Folgen eingeht und in diesen als das Gleiche erscheint, verhält es sich bei der absoluten Ursache anders: sie geht mit ihrer Substanz nicht in die Dinge ein, sondern bringt aus Nichts hervor (vgl. m. Encyclopädie I. 175—179. u. Dogm. II. 31—37. 106—114., wo zugleich die kosmologischen Argumente der Kirchenväter zu finden sind). — Der physicotheologische Beweis. Wenn das kosmologische Argument auf die Frage nach dem Grunde des Seins der Welt bei einem absoluten Wesen als der absoluten Ursache der Dinge ankommt, die nothwendig vor und über der Welt ist; so schreitet das physicotheologische Argument von dem bloßen Sein der Welt fort zu der Beschaffenheit derselben, und ist dahin bestrebt, den Grund dieser mehrseitigen Beschaffenheit aufzufinden. Die Eigenschaften, welche an der Welt als die hier maßgebenden aufgefunden werden, sind Ordnung, Harmonie, Schönheit und Zweckmäßigkeit, und es fragt sich eben, ob der Grund dieser Eigenschaften der Welt, wonach sie System ist, das in Theilen, die selbst wieder organische Reiche sind, besteht, welche Zwecke verfolgen, die immer weiter und weiter zum Geistigen aufsteigen, in dem sie ihr letztes Ziel haben, in der Welt selber, oder außer ihr, wie die Ursache des einfachen Seins der Dinge, aufgefunden werden müsse. Das hat, wie die Geschichte der Philosophie zeigt, schon frühe eingeleuchtet, daß die Welt als einheitliches Ganzes mit Zwecken, die verfolgt werden, nur aus dem Gedanken zu erklären sei; ein Gedanke ist verwirklicht, ist verkörpert worden, ein Gedanke ist die Grundlage des Ganzen und seiner Theile; auf einen Gedanken führt die analytische Betrachtung der Welt zurück. Dieser Gedanke ist die Idee, ist jenes τι ἦν εἶναι, welches der scharfsinnige Aristoteles als den Grund der Welt aufgefunden hat; allein wir haben schon oben bemerkt, wie wir hiebei nicht stehen bleiben dürfen, und wie sehr diejenigen Alle geirrt haben, die von der platonischen und aristotelischen Zeit an das Höchste, das sie

in seinem wahrhaft absoluten Wesen nicht erkannten, bis auf Schelling und Hegel herab in die Idee, die sie in die Mehrheit von Ideen auseinander gehen ließen, gesetzt haben. Allerdings fehlte beinahe zu keiner Zeit das Streben, über die Idee hinaus zu einem Geiste aufzusteigen, was schon die Vorstellung des Anaxagoras von einem Geiste, νους, mens, bezeugt. Aber wir haben schon oben bemerkt, daß das Heidenthum zu schwach war, den Begriff von einem absoluten Geiste zu entwickeln und den entwickelten festzuhalten. Es gelingt den analytischen Forschern bald, zur Einsicht zu kommen, daß die Welt, die auf einen Gedanken, eine Idee von ihr zurückweist, diesen Gedanken von ihr selber nicht gedacht habe. Die Natur denkt überhaupt nicht, hat darum auch sich selber nicht gedacht. Aber als ein, und zwar mit großem Verstand und tiefer Weisheit Gedachtes stellt sie sich nach allen Seiten hin. Die Frage nach dem Grunde der Beschaffenheit der Welt führt demnach zu einem denkenden Geiste, zu einem ordnenden Verstande, der eben so absolut ist, wie das Wesen, das wir als Ursache der Welt erkannt haben. Durch diesen absoluten Verstand erkennt sich der creatürliche Geist selbst als gedacht, der wohl weiß, daß er das Product des eigenen Denkens so wenig ist, als es die Natur war. Der Geist begreift sich als gedacht durch einen Urgeist. Von einer bewußtlosen Vernunft, welche die Welt gestaltet haben soll, zu sprechen, ist unstatthaft, denn abgesehen davon, daß es überhaupt keine bewußtlose Vernunft gibt, kann bewußtlos am wenigsten die gewesen sein, welche die Quelle der in der Welt seienden Harmonie, Ordnung und Zweckmäßigkeit ist. Selbst der Atheist setzt im Grunde, indem er von einer Weltseele spricht, einen Geist voraus, von welchem die Welt immer als verschieden zu denken sein wird. Wenigstens verleiht er ihr mehr oder weniger einen Charakter, der sie nicht nur über die Natur, sondern auch über den menschlichen Geist hinaushebt (vgl. m. Encyclop. I. 179 ff. Dogm. II. 32 f. 114—118.). Wer den weltbildenden Geist der Gottheit läugnet, setzt bald etwas Anderes, und sei es auch ein Phantom, an seine Stelle. — Der moralische Beweis hat zu seinem Vorwurfe die Bestimmung des geistigen Seins, zu dem in der Natur Alles emporstrebt, und diese Bestimmung ist eine sittliche. Zu den Thatsachen des unmittelbaren Bewußtseins gehört mit das Bewußtsein um die sittliche Bestimmung, und der Mensch findet sie zugleich normirt durch ein Gesetz, welches, da es in alle Herzen geschrieben ist, auch die Heidenwelt belebte und bewegte (Röm. 2, 14—16.). Zu der Bestimmung, zu welcher den Juden das positive Gesetz führen will, will zu jeder Zeit das natürliche Gesetz den Heiden führen, und wenn dieser dem Gesetze der Natur Folge leistet, wird der Jude mit seinem Gesetze gegen den Heiden nichts voraushaben: ja, wenn der Jude das positive Gesetz unbefolgt läßt, wird der Unbeschnittene den Beschnittenen verdammen (Röm. 2, 26. 27.). Schon das alte Testament hat das äußere Gesetz in die nächste Beziehung zu dem innern gesetzt. Weder aus den Wolken kommt es herab, noch über dem Meere her: obgleich von Außen gegeben, findet es doch im Herzen natürlichen Wiederhall (5 Mos. 30, 11—14.). Das Neue Testament hält diese Beziehung fest (Röm. 2, 28. 29.). Neben diese innere wechselseitige Beziehung aufeinander stellt sich der Parallelismus der beiden Gesetze, auf welchen die Schrift unendlich oft zurückkommt, aus dem wir aber für jetzt nichts weiter hervorleiten, als den Gedanken, daß im Sinne des Parallelismus das natürliche Gesetz nicht weniger eine Offenbarung Gottes ist, als das positive (Dogm. II. 24 f.). Damit ist die Frage nach dem Grunde im Sinne der Bibel schon gelöst. Der Urheber des positiven Gesetzes und der daran geknüpften positiven Offenbarung ist auch der Urheber des Naturgesetzes, welches Gesetz zugleich des Momentes der Offenbarung nicht entbehrt. Daraus ist zu erklären, warum die Berufung auf das Gewissen, welches mit jenem Gesetz identisch ist (Röm. 7, 22. 23.), mit der Berufung auf Gott oder den heiligen Geist sich verbindet (Röm. 9, 1. 2 Cor. 4, 2. 5, 11.). Das

sittliche Bewußtsein erkennt in sich selber einen zweifachen Factor, den menschlichen und den göttlichen, und zwar diesen als den höhern. Darum ist das Gewissen ein doppeltes Wissen, ein Mitwissen — *συνειδησις*, conscientia, ein Wissen nämlich des menschlichen Geistes durch die innere Offenbarung (das Wissenmachen) des göttlichen Geistes an ihn. Das gute Gewissen ist nicht etwa nur eine Zufriedenheit mit sich selber, sondern ein Beifallgeben Gottes im Bewußtsein des Menschen; darum spricht die Schrift von einem göttlichen Gewissen oder Gewissen Gottes (*συνειδησις θεου*), welches eben die Zustimmung Gottes zu unseren guten Handlungen ist (1 Petr. 2, 19.). — Der Mensch hat sein Gewissen, wie nicht selber aus sich erzeugt, so auch nicht in seiner Macht, sondern er fühlt sich geistig eben so in der Macht des Gewissens, wie er sich durch das Gewissen als sittlich bestimmt erkennt. Wie sehr der natürliche Mensch der positiven Offenbarung auch in dieser Hinsicht zustimme, geht schon aus der Vorstellung des Heidenthums hervor, daß für alle Sterblichen das Gewissen ein Gott sei: *βροτοις ἁπασιν ἡ συνειδησις θεος*. (Vgl. m. Encyclop. I. 181—184. Dogm. II. 27—29. 96—106. III. 667—688.). — Der historische Beweis. Die Frage nach dem letzten Grunde richtet der Geist endlich auch an die Geschichte. Wir sind in dieser gewohnt, die Wirkungen auf wirkende Kräfte zurückzuführen. Würde dieses in der Weise gelingen, daß wir alle sichtbaren Wirkungen auf die in der Welt sichtbar wirkenden Kräfte zurückzuführen vermöchten, so daß das Maß der wirkenden Kräfte auch ganz und gar das Maß der eben so sichtbaren Wirkungen wäre, so würde kein Gott in der Geschichte zu suchen und zu finden sein. Tritt hingegen eine Unverhältnißmäßigkeit zwischen den wirkenden Kräften und den Handlungen, und zwar in der Art ein, daß das Maß der vorhandenen Wirkungen größer ist als das Maß der wirkenden Kräfte; so könnte das, was von sichtbaren Kräften nicht gewirkt worden ist, offenbar nur von einer unsichtbaren als gewirkt angesehen werden. Jene Unverhältnißmäßigkeit stellt nun aber die Betrachtung der Geschichte wirklich heraus. Die Handlungen derselben lassen sich aus den sichtbar wirkenden Kräften nicht erklären. Es gibt gleichsam unsichtbare Handlungen, und diese setzen Wirkungen, die auf menschliche Kräfte nicht zurückgeführt werden können. Es ist darum nothwendig, eine handelnde Kraft neben und über den menschlichen Kräften anzunehmen, und diese ist die göttliche Kraft, die zudem solche Wirkungen hervorbringt, wie sie menschliche nie hätten hervorbringen können. Das Heidenthum erkannte diese übermenschliche Kraft und Wirksamkeit im Schicksale an, welches das höher und besser erkennende Christenthum als Vorsehung begriff. (Vgl. Encyclop. I. 184 f. Dogm. I. 33—37. 118—135.) Das ist der Weg, auf welchem die angeborne Idee der Gottheit den Geist antrieb, nach einem höchsten und letzten Grund des Seins, der Beschaffenheit und der sittlichen Bestimmung der Welt zu fragen, und diese Frage zuletzt auch an die Geschichte der Menschheit zu stellen, deren Plan eben so vom absoluten Geist entworfen ist, wie die Ordnung der Natur und das Gesetz der sittlichen Welt. Die Idee, die Anfangs in der Form des Gefühls und der Ahnung auftrat, hat sich später bei verständiger Betrachtung an und durch die große Wirklichkeit selbst verwirklichet, erprobt und bewahrheitet, und ihr Resultat stimmt überein mit der positiven Offenbarung, welche das Dasein Gottes auf factische, d. i. auf wahrhaft lebendige Weise schon deßwegen lehrt, weil Gott in dieser Offenbarung unmittelbar erscheint, spricht, handelt u. s. w. (Dogmatik II. 6—12.). 5) Erkennbarkeit Gottes, das Maß derselben. Der Begriff des Sichoffenbarens der Gottheit an den Menschen mit oder ohne Medium steht in der innersten Beziehung zu dem Begriff des Offenbarwerdens: da aber, wo Gott offenbar wird, wird er auch begriffen und erkannt, und dieses Begriffen- und Erkanntwerden von Seite des Menschen ist der theoretische Zweck selber, zu dem Gott sich offenbart. Darum können wir auch sagen, daß die göttliche

Offenbarung die Erkennbarkeit Gottes schon voraussetzt, denn ohne diese wäre sie zweck- und nutzlos. Wenn das Heidenthum Gott als den Unerkennbaren prädicirt (Plat. Tim. 28.: *τον μεν οὖν ποιητην και πατερα τουτου παντος εὑρειν τε ἐργον και εὑροντα εἰς παντας ἀδυνατον λεγειν*); so begreifen wir dieß aus schon oben angegebenen Gründen. Die enge Verbindung der gnostischen Häresie mit dem Heidenthume aber läßt die gleiche falsche Vorstellung auch hier antreffen (Iren. l. I. c. 27. n. 1. II. c. 6. n. 1. III. c. 24. n. 2. IV. c. 6. n. 4. c. 20. n. 6.). Es hat aber gegen diese heidnisch-häretische Ansicht schon Irenäus erinnert, es sei der Wille Gottes, daß er von uns erkannt werde, und ohne diese Erkenntniß sei alle Offenbarung ohne Tendenz (Adv. haer. IV. c. 6. n. 4.: *αὐτο δε το γινωσκεσθαι τον θεον, θελημα εἰναι του θεου* . . . . Dominus autem non in totum non posse cognosci et patrem et filium dixit. Ceterum supervacaneus fuisset adventus ejus, quid enim huc veniebat? An ut diceret nobis: nolite quaerere deum, incognitus est enim, et non invenietis eum.). Neben dem ist der Mensch ja vorzugsweise zur Erkenntniß Gottes geboren (Clem. Al. coh. c. 10.), und nur durch sie wird die Seele desselben im eigentlichen Sinne Geist (Mar. Victor. in Eph. I. 4.). Die eigentliche Frage kann nach allem diesem nicht die sein, ob Gott vom creatürlichen Geiste erkannt werde, sondern nur, in welchem Maß und Grade dieß der Fall sei. Das Christenthum geht, indem es sich vor Extremen hütet, den allein rechten Weg, wenn es eben so wenig absolute Unbegreiflichkeit als absolute Begreiflichkeit Gottes lehrt. Diesen richtigen Weg hat aber Johannes von Damascus nicht eingeschlagen, wenn er sich dahin bestimmt, von Gott sei nur das begreiflich, daß er unbegreiflich sei (Orth. fid. I. 4.), eine Bestimmung, die der heidnischen Anschauung angehört, wenn sie sagen will, gerade nur dieß oder nur so viel sei von Gott begreiflich, daß er unbegreiflich sei. Dann wüßten wir wahrhaft sehr wenig von Gott, und dieses Wenige könnte weder Zweck noch Nutzen haben. Nach der christlichen Anschauung richtet sich das Erkennen nach dem Wesen des Erkennenden. Der absolute Geist erkennt absolut, der relative nur relativ. Nur Gott erkennt absolut, sich selber und das außer ihm seiende Sein. Gott wird nur von Gott absolut erkannt. Nur diese Vorstellungen sind es, die von den Vätern festgehalten werden, wenn sie sagen, Gott allein erkenne sich selber vollkommen (Minuc. Fel. Octav. c. 18.), dem Menschen bleibe ein solches Erkennen eine Unmöglichkeit (Chrysost. in Matth. 21, 23.). Wenn man daher unter dem Begreifen ein a b s o l u t e s versteht; so ist Gott der Unbegreifliche (J u s t. Tryph. 4. A t h e n. legat. 10. H e r m. past. l. II. mand. 1. Tat. c. Graec. 4. Iren. IV. 19. T e r t u l l. apol. 17. C l e m. Al. Strom. V. 10. Orig. princ. I. 3. T h e o p h. ad Autol. I. 3. A t h a n. decr. Nic. Syn. 22. H i l a r. trinit. I. 6. 7. II. 6. N o v a t. trin. 2. B a s i l. de fid. prooem. n. 1. 2. G r e g. N y s s. de beat. or. VI. E p i p h a n. haer. 70, n. 8.). Ein begriffener Gott wäre kein Gott (A t h a n a s. quaest. ad Antioch. qu. 1.), denn es würde ihm die Absolutheit mangeln. Ist es überhaupt Sache der Häresie zu jeder Zeit, von einem Extrem zum andern zu springen; so dürfen wir uns nicht wundern, wenn unter den Gnostikern, die Gott für schlechthin unerkennbar hielten, einige im totalen Widerspruch hiemit eine absolute Begreiflichkeit Gottes behaupteten, wie die Valentinianer und Basilides (Iren. II. c. 28. n. 9.). Eunomius und seine Anhänger behaupteten den gleichen Irrthum (Socrat. Histor. eccl. IV. 17.), gestützt auf die göttlichen Namen, von denen sie lehrten, sie seien schlechthin adäquate Bezeichnungen der Gottheit und enthalten absolute Definitionen des göttlichen Wesens (Dogm. II. 144—146.). 6) D i e g ö t t l i c h e n N a m e n. Ist das göttliche Wesen für den creatürlichen Geist in dem oben bezeichneten Sinn etwas Unaussprechliches (Gott ist nach Justin. Apol. I. 61. *ἀῤῥητος*, nach Iren. IV. c. 20. n. 6. inenarrabilis. Eusebius nennt demonstr. En. IV. 1. Gott *πασης κρειττον προσηγοριας, ἀρρητον, ἀνεκφραστον, ἀπερινοητον ἀγαθον*), womit aber keine

schlechthinige Unerkennbarkeit ausgesagt wird (Chrysost. in Matth. 21, 23. Basil. epist. 234. n. 1. 2. epist. 235. n. 1.); so steht in innerer Verbindung mit dieser Unaussprechlichkeit die Namenlosigkeit: Gott ist der Namenlose, *ἀνονομαστος* (Just. Apol. I. 61. Coh. 21. Tat. c. Graec. 5. Theoph. ad Autol. I. 3. Clem. Strom. V. 12. 13. Orig. adv. Cels. VI. 65.). Wie keine Definition (Clem. Strom. V. 12.), so drückt auch kein Name die Fülle und Hoheit seines absoluten Wesens aus (August. doctr. christ. I. 5.: Non enim facile nomen, quod tantae excellentiae conveniat, potest inveniri). Die Grundvorstellung von der Namenlosigkeit ist die: durch die Namen unterscheiden sich die Menschen von einander: Name ist Bedürfniß der Unterscheidung, damit keine Verwechslung eintrete. Für Gott besteht dieses Bedürfniß nicht, denn er kann in Folge seines allein absoluten Wesens mit Niemand verwechselt werden. Daher ist er im Unterschiede von Allem der Namenlose (Eccles. Vienn. et Lugdun. epist. ad eccles. Phryg. et As. in Routh. rel. sac. I. 268.: *ἐπερωτωμενος δε (ὁ Ἀτταλος), τι ὀνομα ἐχει ὁ θεος, ἀπεκριθη· ὁ θεος ὀνομα οὐκ ἐχει ὡς ἀνθρωπος*). Wo die Namenlosigkeit ausgesprochen wird, kann eben so gut die Viel- oder Allnamigkeit ausgesagt werden. (Gregor. Nyssen. c. Eunom. orat. 12. p. 757. Tom. II. ed. Mor. Gregor. Naz. hymn. de Deo. Theoph. ad Aut. I. 3. 4.), obschon der Geist sich scheut, der Gottheit auch heidnische Namen zuzulegen (Orig. adv. Cels. I. 25. exhort. ad Martyr. 47.). Die göttlichen Namen, welche die Schrift darbietet, haben allerdings ihre Bedeutung, allein manche derselben sind im Grunde doch nur negative (Clem. Al. Strom. V. 11. 12. Theoph. ad Aut. I. 3. 4. Gregor. Naz. orat. 34. Dionys. Areopag. de div. nom. c. 1. n. 5. hierarch. coel. c. 2. Joann. Dam. orth. fid. I. 4. Anselm. monol. 27.) und symbolische Bezeichnungen (Clem. Alex. Strom. V. 10. sq. Gregor. Naz. orat. 34. und orat. 37. Hilar. in Psalm. 102. n. 11. de trinit. I. 19. 29.). Damit will aber durchaus nicht gesagt sein, die göttlichen Namen seien leere Bezeichnungen. Sie sind vielmehr stets bestimmte Momente der Gottesoffenbarung, die sich nicht selten nach den Stadien des in der Zeit fortschreitenden Offenbarungsganges richten (Dogm. II. 169.). Der Name Elohim ist ein appellativum, im Unterschiede von Jehova, das ein nomen proprium ist. Das Wort Elohim leitet sich ab von alah (attonitus fuit, obstupuit), was das schauerlich-freudige Erzittern des Geistes durch den im Innern wirkenden Gottesgedanken bezeichnet. Elohim ist der Gott, welchen die Natur und das natürliche Bewußtsein verkündet, also der Gott der Natur, der Gott des natürlichen Bewußtseins und des innern sittlichen Gesetzes. Das ist der Grund, warum der Jude bei Elohim Eidschwüre leistete. Jehova hingegen ist der Gott der speciellen, positiven Offenbarung an die Juden. Der Gott aber, der Jehova ist, ist nicht wie irgend eine sonstige nationale Gottheit, sondern, wenn es heißt: Jehova ist euer Elohim; so ist damit auch das Andere gesagt, Jehova, der Elohim ist, ist eben darum, weil er zugleich Elohim, d. h. der Gott des Universums, der Natur und des Geistes, ist, die absolute Gottheit selbst (Dogm. II. 155—168.). Das Wort Adonai bezeichnet Gott als den Herrn, summus dominus. Auf Elohim gehend ist Adonai der Herrscher im Weltall: auf Jehova — der Herrscher in Israel. El Schaddai bezeichnet den starken Bundesgott: Jehova Elohim Sabaoth, Jehova Sabaoth den Beherrscher der Himmelsmächte. Das Neue Testament wiederholt oftmals die Alttestamentlichen Namen, aber so, daß die Beschränkung aufgehoben und der Jehovabegriff dem Elohimbegriff auch für die positive Offenbarung gleichgesetzt wird. 7) Eigenschaften Gottes. Sie sind die Bestimmtheiten des göttlichen Wesens, erkennbar durch natürliche und insbesondere positive Offenbarung, welche letztere ihren Grund in der Gnade hat und gibt, was der Natur versagt ist (Athenag. leg. 6.: *οὐ παρα θεου περι θεου ἀξιωσαντες μαθειν, . . . διο και ἀλλος ἀλλως ἐδογματισε.* Iren. IV. c. 5. n. 1.: Quoniam impossibile erat sine Deo discere

Deum, per verbum suum docet hominem scire Deum. Und IV. c. 6. n. 4.: ἐδίδαξεν ἡμᾶς ὁ κύριος, ὅτι θεὸν εἰδέναι οὐδεὶς δύναται μὴ οὐχὶ θεοῦ διδάξαντος, τουτέστιν ἄνευ θεοῦ μὴ γινώσκεσθαι θεόν. Clem. Al. Strom. I. 28.: οὗτος (λόγος) ἐστιν ὁ τῶν ὅλων τὸν πατέρα ἐκκαλύπτων, ᾧ ἂν βούληται. Tertull. de anima c. 1.: Cui Deus cognitus sine Deo? Hilar. de trin. IV. 14.: Ipsi de se Deo credendum est et iis, quae cognitioni nostrae de se tribuit, obsequendum. Aut enim more gentilium denegandus est, si testimonia improbantur, aut si ut est, Deus creditur, non potest aliter de eo, quam ut de se testatur, intelligi. Cassian. de incarnat. IV. 4.: Aequum est, ut de agnitione illius ipsi credamus, cujus scilicet totum est, quod de eo credimus, quia agnosci utique deus ab homine non potuit, nisi agnitionem sui ipsi tribuisset). Sind die göttlichen Eigenschaften die Bestimmtheiten des göttlichen Wesens, die Bestimmheiten aber Qualitäten; so ist die Vorstellung, das göttliche Wesen sei qualitätlos (Clem. A. Strom. V. 12. Paedag. I. 9. Basil. epist. 8. n. 13. Athanas. decret. Nicaen. Syn. n. 22. 23. contr. Arian. orat. IV. n. 2. August. trin. V. c. 1. n. 2. Alcuin. fid. trin. I. 15. Hildebert. dogm. II. Richard. a. S. Vict. trin. P. I. l. II. c. 22.) gewiß keine christliche: allein diejenigen, welche unter den Katholiken diese Vorstellung aussprachen, haben damit zugleich die andere verbunden, Gott habe keine Substanz (Clem. A. Strom. V. 12. Athan. contr. Arian. IV. 2. August. trin. VII. 5. Anselm. monol. 35. 76.), womit die völlige Wesenlosigkeit ausgesprochen wäre, wenn die nähere und eigentliche Vorstellung dieser Männer nicht die gewesen wäre, Gott sei nicht Substanz in dem Sinne, wie wir irdische Substanzen vor uns haben, die mit Accidenzien behaftet sind, oder in einer Composition bestehen. (Ueber die Substanzialität Gottes vgl. m. Dogm. II. 211—221.) Der christliche Begriff von den Eigenschaften Gottes als Bestimmtheiten des göttlichen Wesens schließt den andern in sich ein, Gott habe seine Eigenschaften nicht an sich, wie etwas, was er nach Belieben an- und ablegen könne, sondern was er hat, das ist er. Er hat nicht Verstand, sondern ist Verstand, und zwar ist er ganz Verstand: er hat nicht Willen, sondern ist ganz Wille u. s. f. (Iren. I. 12. 2.: ὅλος ἔννοια ὤν, ὅλος θέλημα, ὅλος νοῦς, ὅλος φῶς, ὅλος ὀφθαλμός, ὅλος ἀκοή, ὅλος πηγὴ πάντων τῶν ἀγαθῶν. cfr. II. 12. 3. IV. 11. 2. Orig. Select. in Num. 22, 4. Epiph. Ancorat. 56. Gregor. Nyssen. hom. VII. in Conl. August. civil. D. XI. c. 10. n. 1. trinit. V. c. 1. n. 2. c. 10. n. 11. Anselm. Prosl. cc. 12. 14. 18.). Die Weisheit, die Größe, die Einigkeit, die Einheit, die Gott hat, ist er selbst, ist sein eigenes Wesen. (Das Concil von Rheims a. 1119. ap. Matth. Paris. hist. angl. a. 1119.: Credimus nonnisi ea sapientia, quae est ipse Deus, sapientem esse, nonnisi ea magnitudine, quae est ipse Deus, magnum esse, nonnisi ea aeternitate, quae est ipse Deus, aeternum esse, nonnisi ea unitate, quae est ipse, esse unum, nonnisi ea divinitate Deum, quae in ipso est, id est, in se ipso sapientem, magnum, aeternum, unum Deum.) Wir handeln die Eigenschaften Gottes ab unter den Kategorien der Aseität, Causalität und Persönlichkeit. — Die absolute Aseität Gottes. Der nach dem letzten Grunde der Dinge fragende Geist findet, wie wir im kosmologischen Argumente gesehen, diesen Grund in Gott. Das würde nicht sein, wenn Gott seinen eigenen Grund nicht in sich selber, sondern außer sich in einem Andern hätte. Was Ursache der Dinge werden will, muß den Grund seines Seins in sich selber tragen, muß dieser Grund selber sein. Dieß gibt den Begriff des göttlichen Aussichselberseins. Gott hat das Leben in sich selber (Joh. 5, 26.), ist darum unerzeugt (ἀγέννητος, Theophyl. ad Autol. I. 4. Iren. IV. c. 38. n. 1. 3. Athenag. leg. 4.), anfangslos (ἄναρχος, Tat. Graec. 4.) und daher durch sich selbst geworden (es wechseln bei den Vätern, wie selber bei Profanscribenten, die Bestimmungen αὐτογέννητος, αὐτοφυής, ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, Lact. div. Inst. I. 7.); Gott ist Ens a se (Abaelard. theol. christ. und Anselm. monol. 6.), was den Ausdruck Aseität ver-

mittelte. Wird der Ausdruck: Gott habe den Grund seines Seins in sich selber, ganz für identisch mit dem andern gehalten: er sei der Grund seines eigenen Seins selber; so ist die Vorstellung schon abgewiesen, als sei ein Anderes Gott, und wieder ein Anderes der Grund in ihm (Anselm. monol. c. 19.); wie gegründet aber die Furcht sei, bei unklaren Vorstellungen hierüber entstehen große Irrthümer, ist durch die Lehre von Jacob Böhme und Schelling nur zu sehr nahe gelegt. Erst der Begriff des Aussichselberseins gibt den Begriff des wahrhaften Seins. Das absolute Sein ist nicht nur, sondern es ist auch aus sich selber. Der Unterschied zwischen den Göttern des Heidenthums und dem Gott der positiven Offenbarung ist nicht nur der, daß die Götter nicht in Wirklichkeit sind, sondern bloß auf Einbildungen beruhen (Clem. Paed. I. 8. Orig. de orat. 24. Justin. coh. 21. 25. Athan. decr. Nyc. Syn. 22. Euseb. demonstr. Ev. IV. 1. Hilar. de trin. I. 5. 7. Gregor. Naz. orat. XII. XXXVI. August. civ. D. XII. 2.), der Gott der Christen hingegen Wirklichkeit hat; sondern zum Dasein kommt auch das Sein aus sich, und dieß gibt den Begriff des eminenten Seins, den Begriff von *ὁ ὤν*, im Gegensatz zu allem Gewordenen, *τα γινομενα*. (Just. dial. c. Tryph. 3.) Das Aussichselbersein der Gottheit setzt sich in allen Eigenschaften Gottes mit: mit dem Sein sind auch die Bestimmtheiten aus sich selber: Gott ist die Macht durch sich, *αὐτοδυναμις*, die Weisheit durch sich, *αὐτοσοφια* u. s. f. Seine Eigenschaften sind nicht erworbene, denn es gibt für Gott keinen Proceß, durch den er erst wird, was er sein soll. (Ambros. Solus enim sine processu Deus est, quia in omni perfectione semper aeternus est.) Die göttliche Aseität ist eine Bestimmtheit des göttlichen Wesens, welche in mehreren Eigenschaften sich fortsetzt: sie sind und bestehen, weil Gott das absolute Aussichselbersein ist. Dazu gehören nachstehende. a) Die Unabhängigkeit: was weder seiner Existenz noch seiner Beschaffenheit nach aus einem Andern ist, ist auch in keiner Weise abhängig. b) Nothwendigkeit: Gott ist so, daß er nicht nicht sein kann, er muß sein, ist ein ens necessarium. Das nur mögliche Sein hingegen, welches das endliche ist, kann eben so sein, als es nicht sein kann. Es ist überall, wo es ist, ein zufälliges, ens contingens, das zuletzt ein nothwendiges Sein als sein letztes Princip voraussetzt (Kosmolog. Argument). c) Unendlichkeit und Größe: das aus sich selber seiende Sein ist durch ein anderes, außer ihm nicht limitirbar, es bleibt für sich selber schrankenlos, und bestimmt nach allen Seiten seine eigene Größe, die unendlich in intensiver und virtueller Weise ist. Die Unendlichkeit gegenüber dem Raume betrachtet erscheint als die d) Unermeßlichkeit. Der Raum ist das Nebeneinander der Dinge. Diese Kategorie besteht für Gott nicht. Gott ist nicht im Raume, er ist nicht Etwas neben einem andern Etwas, er ist raumlos, raumfrei. Der Raum schließt Gott weder ein, noch schließt er ihn aus. Der Raum besteht für ihn gar nicht, Cyrill von Jerusalem: „Gott ist in Allem, und außer Allem" (Cateches. IV. n. 5. vgl. Herm. Past. l. II. mand. 1: Ipse capax universorum solus immensus est. Cyrillus Alex. in Joan. XVII. 13: *ἔξω τε παντων και ἐν πασιν ἐστι.* Gregor Naz. Orat. I. *ὁς ἐν τῳ παντι τῳδε και του παντος ἐστιν ἔξω.* Hilar. trin. I. 6. Inest interior excedit exterior. Augustin de Genes. ad lite VIII. c. 26. n. 48. Interior omni re, et exterior omni re. Idem. Confess. I. 3: Non opus habes, ut quoquam contineatis, qui centines omnia, quoniam quae imples, continendo imples. Idem solil. I. 1. n. 4. Deus, supra quem nihil, extra quem nihil, sine quo nihil est. Deus, sub quo totum est, in quo totum est, cum quo totum est. Alcuin. fid. trin. II. 4: Intelligamus eum intra omnia, sed non inclusum, extra omnia, sed non exclusum, et ideo interiorem, ut omnia contineat, ideo exteriorem, ut circumscriptae magnitudinis suae immensitate omnia concludat. Per id ergo quod exterior est, ostenditur esse creator, per id vero, quod interior, gubernare omnia demonstratur.) Wie aber der Raum, der nur für endliche Dinge ist, für Gott nicht besteht; so

ist auch Gott nicht selber der Raum. Wenn daher nach dem Vorgange von Platonikern, Stoikern und Philo Gott der Raum der Dinge (τοπος των ὁλων) genannt worden ist (Phil. de somn. Theophyl. ad Aut. II. 3. Arnob. I. 31); so hat sich die tiefere Theologie gegen diese Vorstellung ausgesprochen (August. div. qu. 83. qu. 20). Die Unendlichkeit auf die Zeit bezogen, gibt den Begriff der e) Ewigkeit. Die Zeit der Kategorie ist das Nacheinander der Dinge in ihrer Existenz und Entwicklung. Gott, der keinen Anfang hat, keinen Proceß kennt und keine Entwicklung, ebenso aber auch kein Aufhören, ist zeitlos, wie er raumlos ist. Das Anfangslose ist auch das Endlose (Iren. III. 8. n. 3.). Erläuternde Bestimmungen im Begriff der Ewigkeit sind: in keiner Zeit (Tat. ad Gr.), und über alle Zeit (Clem. Strom. II. 2), nicht alt und nicht neu sein (Tertull. Marc. I. 8.). Sie ist die durch nichts unterbrochene Gegenwart (Aug. conf. XI. 13), der ganze und volle Besitz eines unendbaren Lebens (Boeth. Consol. phil. V. pros. 6: Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.) Aehnlich Thomas v. A. Sum. th. P. I. qu. 10 ort. 1. f) Unveränderlichkeit und Unvergänglichkeit. Das ewig aus und durch sich selber seiende Sein, indem es weder in die Zeit, noch in den Raum eingeht, ist in Zeit und Raum, die es nicht berühren und bestimmen, auch nicht veränderlich und vergänglich. Um die absolute Erhabenheit des göttlichen Wesens über alles Endliche, das in Zeit und Raum ist und den Wirkungen dieser Kategorien unterliegt, zu bezeichnen, hat man Gott den g) Ueberwesentlichen genannt. Dieß ist schon da der Fall, wo von Gott bemerkt wird, er falle unter kein Genus (Clem. Strom. V. 12. Maxim. Cap. theol. et oecum. c. 1. sq. Joh. Scotus Erigena, s. m. Philosophie des Christenth. Thom. Sum. P. I. qu. 3. ort. 5). Diese Ueberwesentlichkeit, (ὑπερουσια, superessentialitas, supersubstantialitas Justin. dial. c. Tryph. 4: ἐπεκεινα πασης οὐσιας. Clem. Strom. V. 12. Schon sein Lehrer Panturus, fragm. ap. Routh. I. 340: ὁ ὑπερ τα ὀντα. Mar. Vict. c. Ar. IV. 25: Supra essentiam et supra vitam et supra existentiam: ἀνυπαρκτος et ἀνουσιος et ἀζων. non per privationem, sed per superlationem. vgl. Gregor, Naz. orat. XII.) steigert sich sogar zur Unwesentlichkeit, mit welchem Ausdrucke jedoch keineswegs die Substantialität Gottes geläugnet, sondern nur seine Unvergleichbarkeit mit irdischen Dingen ausgesagt sein will. (Dion. Areop. div. nom. 1, 4: αἰτιον μεν του εἰναι παντα, αὐτο δε το μη ὀν (vgl. das kosmol. Argument, wo die Grenze des relativen und absoluten Seins bestimmt wurde). Ibid. ὑπερουσιος οὐσια και νους ἀνοητος... κατα μηδεν των ὀντων οὐσα. Alcuin. fid. tr. II. 2: Deum supra omnem existentiam, supra omnem vitam, supra omnem intelligentiam credimus esse. S. m. Dogm. II. 257—261). Die absolute Causalität Gottes. In der absoluten Macht des Aussichselbstseins, sowie des nothwendigen Seins liegt auch die Macht, das seiner Natur nach nur mögliche Sein als das endliche, relative aus Nichts hervorzubringen. Damit erhalten wir den Begriff der absoluten Causalität, die eben die Macht des absoluten Seins nach Außen, der Creatur zugewendet ist. Die causale Macht ist jedoch keine blinde Naturmacht, sondern sie ist bei jeder Wirkung Eins mit dem göttlichen Willen, wie dieser selbst hinwiederum mit der Intelligenz. Wird aber in der göttlichen Causalität das Moment der absoluten Macht, das außergöttliche Sein hervorzubringen, allein in's Auge gefaßt; so ist diese Macht die Allmacht, die sich, wenn die Welt aus Nichts erschaffen ist, zugleich als die sie erhaltende Macht erweist. Der allmächtige Gott vermag jedoch bei aller Macht nichts zu vollbringen, was entweder seinem heiligen Wesen oder der Idee der Sache widerspricht. Hat die mit dem göttlichen Willen und der göttlichen Intelligenz, welche die ewigen Ideen der Dinge enthält, geeinte Allmacht die Welt aus Nichts hervorgebracht; so entfernt sich die Gottheit nicht von ihr, sondern bleibt ihr gegenwärtig. Die göttliche Allgegenwart ist das Sein und Wirken Gottes in aller Zeit, in allem Raum und in allen Wesen zu

aller Zeit und in allem Raum. Man hat die göttliche Allgegenwart die Immanenz Gottes in der Welt genannt. Dieser Ausdruck ist richtig, wenn man nicht unterläßt, die Immanenz bei steter Transcendenz sich zu denken. Gott ist stets über den Dingen, wie er ununterbrochen in ihnen ist (siehe Unermeßlichkeit). In der göttlichen Allgegenwart als einer ewig lebendigen und wirksamen liegen die Principien der göttlichen Offenbarung und der göttlichen Weltregierung, und zwar zum Behufe der in Raum und Zeit sich entwickelnden göttlichen Ideen. Die absolute Persönlichkeit Gottes. Es handelt sich hier nicht um die concrete, sondern um die abstracte Persönlichkeit. Die erstere erhält ihre Erledigung in der Trinitätslehre. Die Elemente der Persönlichkeit sind a) untheilbares und unmittheilbares Fürsichsein, welches sich selber hat und sich selber besitzt in b) der Ichheit, welche Ichheit überall ist die Einheit von Intelligenz und Freiheit. Damit haben wir im Grund die Persönlichkeit selber schon definirt, denn nach der Bestimmung des Boethius, die allgemein geworden ist, ist die Person die untheilbare Substanz einer geistigen Natur, naturae rationabilis individua substantia. Diese Persönlichkeit sagen wir von Gott aus, so oft wir ihn Geist nennen. Alle Person ist Geist. Der absolute Geist aber ist die absolute Person, das absolute, ungetheilte, mit der Creatur unvermischbare Fürsichsein, sich selber habend und genießend in absoluter Ichheit, welche die Einheit ist von absoluter Intelligenz und absolutem Willen. Fassen wir die absolute Persönlichkeit Gottes in Verbindung mit der Aseität und Causalität zumal, so erhalten wir den Begriff des absoluten Geistes nach allen Seiten, Richtungen und Verhältnissen, quoad omnes numeros. Fassen wir sie in ihrer Verbindung mit der Aseität allein: so ergibt sich der Begriff des absoluten Geistes, wie er an und für sich ist. Fassen wir endlich die absolute Persönlichkeit in Verbindung mit der Causalität allein; so erhalten wir den Begriff des Urgeistes (s. oben d. physicotheologische Argument). Die Vorstellung des absoluten Geistes als desjenigen, von welchem alle Materialität und Körperlichkeit, alle Zusammensetzung aus Elementen, alle Verbindung von Stoff und Form, alles Verhältniß von Gattung, Art und Individuum, Substanz und Accidenz ausgeschlossen ist, gibt den Begriff der Einfachheit und Unsichtbarkeit des göttlichen Wesens. Die göttliche Intelligenz, ein Bestandtheil der göttlichen Persönlichkeit, theilt sich nach ihrem Objecte, welches entweder das eigene göttliche Wesen selber oder die Welt ist. Mit dem ewigen Sein ist in Gott ein eben so ewiger Act unmittelbarer Selbsterkenntniß in Verbindung. Die Selbsterkenntniß Gottes, die absolut ist, wie Alles in Gott, erstreckt sich auf die ganze Tiefe des göttlichen Wesens, τα βαθη του θεου. In der absoluten Uebereinstimmung des göttlichen Selbstbewußtseins mit dem göttlichen Wesen besteht die absolute Wahrheit der göttlichen Selbsterkenntniß. Diese Wahrheit ist die Idee Gottes, der Selbstbegriff der Gottheit im absoluten Sinn. Ist aber das Object des göttlichen Erkennens das außergöttliche Sein, die Welt, die Creatur; so ist die göttliche Intelligenz die absolute Wissenschaft des Alls, Allwissenheit, die wir nicht mit Unrecht eine intellectuelle Allgegenwart der Zeit und dem Raume nach nennen können, die sich, wie auf alles Leibliche, so auch auf alles Geistige, auf die innersten Gedanken, Gesinnungen, und auf die Handlungen der Menschen bezieht. Der das Wesen der Welt bestimmende göttliche Gedanke ist die Wahrheit und die Idee der Welt (Vgl. m. Dogm. II. 309—328). Die göttliche Weisheit ist das practische und das teleologische Erkennen der Gottheit, welches Allem seine Bestimmung gibt und Alles nach den letzten Zwecken ordnet. Auf die göttliche Intelligenz folgt der göttliche Wille als das andere Element der göttlichen Persönlichkeit. Wo Wille ist, ist die Macht der Selbstbestimmung, und es ist der Wille eben selber die Macht der Selbstbestimmung, und zwar der freien. Die Freiheit dieses Willens offenbart sich darin, daß, wenn Gott sich bestimmt, diese Bestimmung nach drei Momenten auf-

zufassen ist: Gott bestimmt sich, weil er will, er bestimmt sich zu was er will, und er bestimmt sich, wie er will. Aber die freie Selbstbestimmung ist überall im innersten Zusammenhange mit dem göttlichen Wesen, und darum in Gott die Freiheit Eins mit der aus dem göttlichen Wesen hervorgehenden Nothwendigkeit. Gott kann nur als Gott wollen, und durch keinen Willensact in Widerspruch mit seinem Wesen und seiner Natur kommen. Der Wille Gottes ist Einer, und nicht, wie außerhalb der katholischen Kirche gelehrt wurde, ein zweifacher, sich selber entgegengesetzter, wovon der eine der offenbare, und der andere der verborgene sein soll. Der göttliche Wille, welcher, mit dem Guten Eins, das Princip der ethischen Eigenschaften in Gott ist, ist auch das Gesetz des endlichen Seins und Lebens. Der Grund oder das Motiv aller Bewegung des göttlichen Willens ist die Liebe, und zwar hinsichtlich des innern trinitarischen Lebens der Gottheit nicht weniger, als hinsichtlich der Welt, sowohl wenn in der letzten Richtung die Bewegung des göttlichen Willens dahin geht, die Welt zu erschaffen, als dahin, die geschaffene an sich zu ziehen. Der Creatur gegenüber erscheint die göttliche Liebe als Freundlichkeit, Wohlwollen, Güte, Gnade, Barmherzigkeit, Treue: eben so ist sie Quelle aller göttlichen Offenbarungen an den Geist, so wie aller Handlungen, die sich auf den Geist und auf die Natur zumal beziehen. Die Eigenschaften des durch die Liebe auf die Welt bezogenen göttlichen Willens sind Heiligkeit und Gerechtigkeit. Heiligkeit im negativen Sinne ist die äußerste Entfernung von allem Bösen: im positiven Sinne aber ist sie das absolut Gute selber; Einer nur ist gut, Gott, und dieses absolut Gute ist die Quelle alles Ethischen, die tiefe Wurzel der sittlichen Weltordnung. Haben wir oben einen Gegensatz der Freiheit und Nothwendigkeit hervorgehoben, und von der göttlichen Freiheit gesagt, daß sie mit der Nothwendigkeit, die im göttlichen Wesen begründet sei, übereinstimme, so bestimmen wir uns jetzt weiter dahin, daß Gott das Gute eben so aus Freiheit wolle, wie er es durch sein inneres Wesen, welches absolut gut ist, wollen müsse, und daß in der Einheit dieser Freiheit und Nothwendigkeit die Heiligkeit bestehe. Die Gerechtigkeit ist die nach Außen tretende und über die sittliche Welt Gericht haltende göttliche Heiligkeit. Dieses Gericht offenbart sich in der Ausgleichung, in der Belohnung der Guten und in der Bestrafung der Bösen. In der Vereinigung der absoluten Macht, Intelligenz, Freiheit, Liebe, Heiligkeit und Gerechtigkeit besteht die göttliche Majestät, mit welcher sich das Königthum über die Welt verbindet. In dem harmonischen Durcheinandersein und Durcheinanderwirken der göttlichen Vollkommenheiten, und im Genusse derselben besteht die göttliche Seligkeit. Symbol der Gottheit ist das Licht (Dogm. II. §. 75). 8) Die der Gottheit bis jetzt beigelegten Eigenschaften sind Eigenschaften nur Eines göttlichen Wesens, d. h. sie vermögen in Wahrheit nur Einem göttlichen Wesen beigelegt zu werden. Die positive Offenbarung enthält Monotheismus, lehrt Einheit Gottes. Während das Alte Testament sich dahin ausspricht: Jehova, unser Gott, ist Ein Jehova, legt das Neue nahe, daß schon der Begriff Gottes wesentlich nur der Begriff des Einen Gottes sei: auf daß sie dich erkennen, den Einen, wahren Gott, Joh. 17, 3. Die Argumente für die Einheit Gottes sind anolog den Argumenten für das Dasein Gottes. Die angeborene Idee der Gottheit ist die Idee nur Eines Gottes (so Tertullian, Athenagoras, Minucius Felix, Lactantius 2c. [Siehe Dogm. II. 429—450]). Das kosmologische Argument kennt nur Ein absolutes Princip, das alles Nichtabsolute in die Existenz gesetzt hat. Der physicotheologische und teleologische Beweis setzt nur Einen Geist als Urquell der Ordnung, Schönheit und Harmonie der Welt voraus. Das sittliche Gesetz verlangt in allen Menschen nur Einen Urheber seiner selbst und des Gewissens. Und die Weltgeschichte begreift als letzten Grund der ethischen Einrichtung der Welt und als absoluten Lenker aller Weltangelegenheiten, in welchen sich Ein Plan ausführt, nur Einen Gott. 9) Das Eine

Wesen Gottes wird aber zu einer wahrhaft lebendigen Einheit erst durch die Dreipersönlichkeit, in welcher auch die abstracte Persönlichkeit erst zur concreten, die Personalität zu Personen wird. Die wahre Einheit ist kein abstractes Eins, sondern ein concretes Leben. Dieses aber wird sie durch die Dreipersönlichkeit, durch welche das göttliche Leben als eine in sich vollkommene Welt sich darstellt. Durch diese innere vollkommene Welt besteht für die Gottheit eine absolute Nichtbedürftigkeit in Betreff alles Außergöttlichen. Nur als der dreieinige Gott ist Gott der Allgenugsame, der Weltfreie, der in sich Selige (Dogm. II. §. 79). Der Grundbegriff der Trinität wird also auszusprechen sein. Das Eine göttliche Wesen stellt sich als concretpersönliches dar in dreifacher Persönlichkeit, oder in drei Personen, in Vater, Sohn und Geist. Diesen Grundbegriff erläutern wir näher durch Folgendes: Die Trinität besteht in drei von einander verschiedenen Personen, Vater, Sohn und Geist, die aber dem Wesen nach Eins, nur Ein Gott, nur Eine Gottheit sind. Oder: die Eine göttliche Substanz lebt in drei verschiedenen göttlichen Personen, in drei von einander verschiedenen Subjecten. Bei aller wirklichen Verschiedenheit der göttlichen Personen aber ist und bleibt doch das Wesen, die Substanz, die Natur nur Eine und sich selbst gleiche. — In dieser Dreipersönlichkeit, in welcher die drei göttlichen Personen in wechselseitiger Erkenntniß und Liebe in, durch und für einander sind und leben, vollendet sich das göttliche Leben als ein Leben aus, durch, in und für sich, und erst dieser trinitarische Gott ist der wahre, der absolut lebendige Gott, der in seiner vollkommenen Ueberwesentlichkeit des Geschöpfes nicht bedarf, wahrhaft frei und selig in sich selber ohne Welt ist (Dogm. II. 590—610). [Staudenmeier.]

Gottschauen, s. Anschauen Gottes.

Götterlehre, s. Mythologie.

Gottesacker, s. Kirchhof.

Gottesdienst im engsten Sinne besteht in der gläubigen Anbetung und Verehrung Gottes. Die Predigt und die Katechese gehören streng genommen nicht mehr zum Gottesdienste, weil zwar dabei Unterricht und Erbauung, nicht aber Anbetung und Verehrung Statt findet. Bei dem Gottesdienste soll die Gemeinde eigentlich nicht lernen, sondern in der Vereinigung mit Gott in Christo handeln. Im weiteren Sinne sind auch ascetische Uebungen und Werke der Barmherzigkeit Bestandtheile des Gottesdienstes, insofern sie um Gottes Willen vollbracht werden und damit Gott ein Dienst und eine Ehre erzeigt werden soll. Der Mittelpunct und die Blüthe des Gottesdienstes ist das heilige Meßopfer, wobei das Erlösungswerk Christi durch ein großes Wunder in seiner Wirklichkeit auf's Neue vollzogen, und mit den Gebeten des Priesters und der Gemeinde begleitet wird. Außerdem rechnet man aber auch zum Gottesdienste andere Gebete und Andachten, die Abhaltung der canonischen Tagzeiten, die Vespern und Litaneien, die Mette, den Kreuzweg, den Besuch der heiligen Gräber in der Charwoche, Processionen, Wall- und Pilgrimsfahrten 2c. 2c., auch die Verehrung der Heiligen, der Heiligenbilder und Reliquien, weil davon die Anbetung Gottes nicht zu trennen ist. Man unterscheidet einen öffentlichen und Privat-Gottesdienst. Jenen hat die Kirche durch die Liturgie mit bestimmten einheitlichen Formen und Feierlichkeiten umgeben, sie hat ihn mit Gesängen, Musik und anderem Pomp verherrlicht, und sie will, daß die versammelte Gemeinde daran Theil nehme (siehe Gebote der Kirche). Dabei wird sie von der empirischen Ueberzeugung geleitet, daß durch entsprechende äußere Eindrücke die Andacht erst recht erregt und entflammt wird, und daß die Vereinigung Vieler zu Einem Zwecke die Seele mächtig ergreift. Für den öffentlichen Gottesdienst hat die Kirche regelmäßig die Sonn- und Feiertage bestimmt, und diese im Kirchenjahre so vertheilt, daß der Gemeinde das ganze Erlösungswerk und der historische Verlauf des Christenthums immer auf's Neue vorgeführt wird. Einfach und in sich gekehrt, still und geräuschlos ist

dagegen der Privatgottesdienst. Christus hat uns schon dazu angewiesen, indem er sagte: „Wenn du aber betest, so geh' in dein Kämmerlein, und schließe die Thüre zu, und bete zu deinem Vater im Verborgenen, und Dein Vater, der in das Verborgene sieht, wird Dir's vergelten öffentlich." (Matth. 6, 6.) — Die sogenannte Reformation hat ihre Anhänger, zum größten Theil, des öffentlichen Gottesdienstes entkleidet, indem sie die heilige Messe verwarf, und sich auf die Predigt zurückzog. Darin liegt wohl ein Hauptgrund, weßhalb der Gottesdienst der verschiedenen protestantischen Parteien so frostig und die Theilnahme des Volkes daran so gering ist. Das Weitere über diesen Gegenstand von seiner liturgischen Seite siehe in dem Art. Cultus, und von seiner rechtlichen Seite in dem Art. Religionsübung (religionis exercitium). [Sartorius.]

Gottesdienst (עבודה) bei den alten Hebräern und den spätern Juden. Schon vor Moses finden wir Aeußerungen der Verehrung Gottes in Opfern, Gelübden und Gebet. Die Form der einzelnen Cultushandlungen, die Zeit ihrer Ausführung scheint dem Ermessen der Familienhäupter anheim gegeben gewesen zu sein. Anders wurde es seit Moses, dessen drei mittlere Bücher: Exodus, Leviticus und Numeri die Regeln des hebräischen Gottesdienstes vorzeichnen. Das Opfer bildet den Mittelpunct des Cultus und wird durch mannigfache Unterschiede der religiöse Wiederschein der verschiedensten Stimmungen und moralischen Zustände des Menschen. Doch unterblieb es in der Wüste, wodurch von selbst ausgesprochen ist, daß es zur Darstellung eines gottgefälligen Lebens nicht unerläßlich sei. Strenger wurde eine andere gottesdienstliche Handlung eingehalten: die Feier der heiligen Tage, unter welchen der Sabbath obenan steht. Durch Unterlassung aller Gewinn bringenden Arbeiten ward auch in dieser Handlung ein Opfer gebracht. Zwischen beiden steht das Gebet mitten inne. Dieses tritt jedoch im mosaischen Gesetze noch wenig hervor, selbst wenn man mit der Vulgata zahlreiche Stellen, welche zunächst vom Sühnen des Priesters reden (כפר) auf die Fürbitte bezieht. Doch ist sicher von den Israeliten privatim und öffentlich gebetet worden (z. B. Anna, die Mutter Samuels vor der Stiftshütte). Eine ausgedehnte Uebung desselben im öffentlichen Gottesdienste läßt sich seit David nachweisen, welcher durch seine Psalmen in Begleitung von Musik viel beigetragen hat zur Vergeistigung und Verherrlichung des hebr. Cultus. Noch mehr that hierfür das Exil. Die Sehnsucht nach Jerusalem und der dortigen Festfeier sprach sich zwar laut aus, aber sie löste sich in die Uebung eines Cultus auf, welcher den zerstörten Opferdienst ersetzen mußte. Lesung des mosaischen Gesetzes und Gebet war die religiöse Uebung der Verbannten. Daniel beobachtete jedoch beim Gebete die Richtung nach Jerusalem. Nach der Rückkehr hielt sich der im Exile ausgebildete Gebetecultus sammt der Predigt neben dem Opfercultus fest. Eigene Formularien bestimmten die Weise des Gebets. Das Schema und Schemone-Esre (s. Thephilla) sind die ältesten und wichtigsten dieser Formularien. — Seit der Zerstörung Jerusalems durch die Römer unterblieb der Opfercult ganz, da er nur an der von Gott erwählten Stätte verrichtet werden kann, dafür dehnte sich der Gebetcultus und die Predigt (s. Zunz, die gottesdienstl. Vorträge der Juden) weiter aus. Durch die Mitwirkung der begabtesten Juden ist das israelitische Gebetbuch mit den mannigfachsten und mitunter ausgezeichnetsten Poesien geschmückt. Jeder Israelit hat täglich eine Art von Brevier zu beten. Zur Zeit des zweiten Tempels von Esra bis Christus muß der hebräische Gottesdienst im Centralheiligthum an Festtagen prächtig und erhebend gewesen sein. Die Musik der Leviten war stark genug besetzt, um mit den Kräften der Tonkunst die heiligen Handlungen zu beleben; die bunte Mannigfaltigkeit von Festbesuchern aus allen Theilen der Erde trug auch das ihrige zur Hebung der Feierlichkeit bei (s. d. Art. Feste, jüdische). Selbst der tägliche Gottesdienst im zweiten Tempel mußte einen erhebenden Eindruck machen. Dieser fand auf folgende Weise Statt (vgl. Jo. Henr. Othonis

Lex .Rabbinico-philol. Genevae. 1675. S. 134 ff.): Die Priester, welche an irgend einem Tage im Tempel fungiren sollten, mußten die Nacht vorher am Heiligthum zugebracht haben (in בית מוקד einer Art von Domhof, auf der Nordseite des Tempels, an der Mauer des zweiten Vorhofes). Etwa um zwei Uhr nach unserer Rechnung mußten sie aufstehen und nach einem Bade sich zur Verlosung der einzelnen Functionen zusammenfinden. Das erste Geschäft war die Säuberung des Brandopferaltars beim Scheine des Morgenrothes, manchmal beim Lichte der Fackeln. Ein Priester, der auf den Tempel gestiegen war, rief die Zeit zum Beginne des Morgenopfers je nach der Ausdehnung des Morgenrothes aus. Nun wird das Lamm herbeigebracht, ein Theil der Priester geht mit diesem Opferthiere an den bestimmten Platz, um es zu schlachten, das Blut aufzufangen und die Opferstücke zu reinigen und zu ordnen. Andere holen die Opfergeräthe aus den Nebengebäuden des Tempels. Nun werden die Pforten der beiden Vorhöfe geöffnet, während der Rauchopferaltar und Leuchter gereinigt werden; bei der Oeffnung der letzten beiden Thore ertönt Posaunenschall, und wenn endlich das große Nicanorsthor zwischen dem Frauen- und Priestervorhof in seinen Angeln knarrt, wird das Lamm des täglichen Opfers (תמיד) geschlachtet. Zwischen der Schlachtung und der Auflegung der Opferstücke auf den Altar verging geraume Zeit. Sie wurde durch Gebet ausgefüllt, dem die Darbringung des Rauchopfers auf dem goldenen Altare des Heiligthums zur Seite stand. Auch die Sprengung des Blutes wurde in diesem Zwischenraume vorgenommen. Die Gebete wurden zunächst von den Priestern verrichtet, welche nicht eben eine Function beim Opfer hatten. Die Stelle der betenden Priester war auf der Südwestseite des Brandopferaltars. An sie schlossen sich psallirende Leviten und Stellvertreter der Laien Israels an. Es wurde nämlich nicht dem Zufalle überlassen, ob von dem Volke Jemand im Tempel zugegen sei, sondern es mußten stets nach einem bestimmten Turnus Stellvertreter der einzelnen Stämme erscheinen, welche man Standmänner אנשי מעמד nannte. Wenn nun endlich die Opferstücke auf den Altar gelegt waren, so gaben die functionirenden Priester von den Stufen der Vorhalle herab den (Num. 6, 24 ff.) vorgeschriebenen Segen. Die Darbringung des unblutigen Beiopfers zum Tamid und des Speiseopfers des hohen Priesters beschloß das Ganze. Aehnlich wurde das Abendopfer gefeiert.

Gottesdienstliche Handlung, s. Handlung, heil.

Gottesfriede (Treuga Dei) — eine der großartigsten und segensreichsten Institutionen des Mittelalters, dazu bestimmt, den verderblichen Folgen des Faust- und Fehderechts wenigstens für gewisse Tage der Woche und des Jahres Einhalt zu thun. Sollen wir den Begriff und Zweck des Gottesfriedens näher darlegen, so sind wir genöthigt, über das Wesen des Faust- und Fehderechts Einiges vorauszuschicken. Gewisse „Historiker" und ein großer Theil unserer belletristischen Literatur haben durch ihre düstern Schilderungen des Faust- und Fehderechts in weiten Kreisen die Ansicht verbreitet, als ob besagtes Recht nichts anderes gewesen sei, als das maßloseste Recht der rohesten Gewalt, wonach der Stärkere ganz nach Belieben ohne alle Veranlassung über den Schwächern habe herfallen und ihn mit allen zu Gebot stehenden Mitteln seiner Gewalt unterwerfen dürfen: dergleichen Dinge gehören unter die Mährchen, die dem Mittelalter als stereotype Schandflecke angehängt zu werden pflegen. Zu keiner Zeit war es erlaubt, eigenmächtig gegen einen Andern Gewalt zu gebrauchen; während des ganzen Mittelalters galt der Grundsatz, daß Jeder, der irgend welchen Anspruch zu machen habe, beim Richter sich Recht hole, si quis, sagt der Landfriede von 1158, aliquod jus de quacunque re vel facto contra aliquem se habere putaverit, judicialem adeat potestatem et per eam jus sibi competens exequatur. Allein so geeignet dieser Grundsatz auch war, die Grundlage eines geordneten Staatslebens zu sein, so wurde er doch vielfach nicht in Ausübung gebracht: entweder konnte

der Richter in der damaligen Zeit wegen äußerer Hindernisse das verlangte Recht nicht gewähren oder er wollte nicht, sei es aus Fahrlässigkeit, Gunst oder Feigheit. Nur in solchen Fällen trat das Faust- und Fehderecht ergänzend ein, d. h. dem Beeinträchtigten war es jetzt überlassen, gegen den Gegner Fehde zu erheben und sich selbst Genugthuung zu verschaffen. Wenn hienach das Fehderecht nichts anderes ist, als gesetzlich gestattete Selbsthilfe, wenn die Ausübung desselben nothwendig von der Unmöglichkeit bedingt war, bei Gericht Recht zu finden, so war er noch einer weitern Beschränkung unterworfen: wer Fehde erheben wollte, mußte seinen Entschluß drei Tage vor dem wirklichen Angriff dem Gegner ankündigen, damit sich dieser entweder mit ihm vergleichen oder auf Widerstand rüsten konnte. Beide Bedingungen mußten genau beobachtet werden; konnte der Angreifende den doppelten Beweis nicht liefern, daß er ohne Erfolg bei Gericht Hilfe gesucht und die Fehde angekündigt habe, so wurde er als Landfriedensbrecher behandelt und seine Strafe war gewöhnlich — der Strang. Soweit war das Faust- und Fehderecht durch die Gesetzgebung sanctionirt. Wenn man nun auch anerkennen muß, daß diese gesetzliche Selbsthilfe in den damaligen Zeitverhältnissen, in dem lockern Staatsverbande und der damit nothwendig verbundenen Schwäche der richterlichen Gewalt ihre Begründung fand, so ist auf der andern Seite doch nicht zu läugnen, daß dieses Institut dem Mißbrauche sehr ausgesetzt war, daß eben dieser Mißbrauch Jahrhunderte lang die Geißel unseres Vaterlandes und der Fluch aller friedliebenden Bürger gewesen ist. Unzähligemal wurde Fehde erhoben, ohne daß der Richter vorher angegangen oder die Fehde auch nur dem Gegner angekündigt worden wäre, die nichtswürdigsten Veranlassungen mußten den Gewaltthaten zu Vorwänden dienen, ja oft gab man sich nicht einmal die Mühe, einen Grund anzuführen, was besonders bei dem kriegslustigen Adel vielfach vorkam. Freiheit und Eigenthum des Einzelnen, der Familien und ganzen Gemeinden waren auf's Aeußerste gefährdet, die Chroniken der damaligen Zeit haben auf jedem Blatte von Zerstörungen der Dörfer, Plünderungen ihrer Bewohner, Verwüstung der Felder zu erzählen, die Klagen über die Mißbräuche des Fehderechts waren allgemein. Die dagegen gerichteten Gesetze blieben ohne Beachtung, der mächtige Arm des Kaisers kämpfte gegen seine eigenen Feinde und die etwa noch wohlgesinnten Glieder des Adels waren gegen ihre Standesgenossen, die, wie sie sich ausdrückten, vom Sattel oder Stegreif lebten, viel zu schwach. Dieser Zustand allgemeiner Unsicherheit war es, der die Fürsten und Völker nöthigte, eine höhere Macht, als die staatliche, um Hilfe anzuflehen: die Kirche sollte mit ihrer göttlichen Auctorität dem Unwesen entgegentreten, das durch physische Gewalt nicht unterdrückt werden konnte: sie verkündete den Gottesfrieden, der aus kleinen Anfängen entsprungen, bald eine ungeheure Macht und Ausdehnung gewann. Schon um das Jahr 994 gelobten die Fürsten und Großen auf einer Synode zu Limoges, gegenseitig Frieden zu halten und keine ungerechten Fehden mehr zu erheben (Chronic. Ademari Caban. bei Bouquet, Recueil de Historiens des Gaules et de la France, T. X. p. 147) und im Jahr 1016 beabsichtigte König Robert ein Concil in Orleans zu halten pro pace componenda (Fulberti Carnot. Epist. XXI. bei Bouquet, p. 454), deßgleichen beschlossen die burgundischen Bischöfe, es sollen sich alle Gläubigen eidlich verpflichten, mit Jedermann Frieden zu halten (Balderici Chronic. Camerac. ibid. p. 201.). Indessen hörte Niemand im Getümmel des Kampfes auf diese Worte des Friedens, denn wie sollten die aus Liebe zum Frieden den Krieg so ohne Weiteres beendigen, die aus Liebe zum Krieg den Frieden gestört hatten? Es bedurfte einer fürchterlichen Veranlassung, um die rauhen Gemüther zu erschüttern. Als drei Jahre hindurch (1028—1030) fortwährende Regengüsse und ungeheure Ueberschwemmungen die Saaten zerstörten, entstand eine fürchterliche Hungersnoth, vielleicht die gräßlichste, welche die Geschichte kennt. Die Menschen waren genöthigt, zu

den unnatürlichsten Lebensmitteln, zu Wurzeln, Gras, Thonerde, ihre Zuflucht zu nehmen, sogar das gekochte Fleisch ausgegrabener Leichen mußte zur Speise dienen. Zu Tausenden starben die Menschen hin, was nicht beerdigt werden konnte, wurde die Beute der wilden Thiere. Drei Jahre lang währte diese entsetzliche Noth, erst 1031 ließ der Regen nach, die Sonne zeigte sich wieder, die Ueberlebenden faßten Hoffnung auf eine gesegnete Ernte, allgemein wurde das erduldete Elend als Strafe Gottes bezeichnet, die er wegen der vielen Feindseligkeiten und Gewaltthaten über die Menschen verhängt habe. Da ergriff die Bischöfe Aquitaniens der Gedanke an einen allgemeinen Frieden, wie ein Blitz flog er durch ganz Frankreich, er war, wie der Chronist bemerkt, vom Himmel gekommen — in allen Bisthümern sollten Versammlungen der geistlichen und weltlichen Fürsten gehalten werden zur Herstellung des Friedens. Freudig gehorchte das Volk den Hirten der Kirche, es wurde beschlossen: Jeder, wer er auch sei, welcher That er sich immer schuldig gemacht, solle ohne Waffen frei umhergehen, Niemand solle Blutrache üben, geraubtes Gut zurückfordern, Alles solle den Beleidigern verziehen sein, die heiligen Orte in Ehren gehalten werden ꝛc. und insbesondere alle Cleriker, Mönche und Nonnen eines fortwährenden Friedens sich erfreuen. — Als diese Beschlüsse verkündet wurden, da erhoben die Bischöfe ihre Stäbe und das Volk die Hände zum Himmel und Alle riefen: Friede! Friede! Friede! Bald verbreitete sich dieser Friede über ganz Frankreich und es wurde beschlossen, daß er alle fünf Jahre erneuert werde. (Glaber Rodulph. Hist. IV. c. 4. 5, Bouquet, X. p. 47, und Chronic. Camerac. ibid. XI. p. 122.) — So war in der ersten Begeisterung der schöne Gedanke eines allgemeinen Friedens schnell zur That geworden: aber bald sahen die Bischöfe auch ein, daß er in dieser Ausdehnung bei dem kriegerischen Geiste der Nation nicht durchgeführt werden könne, sie waren genöthigt, ihn auf gewisse Tage zu beschränken und dieses ist der Gottesfriede im engern und eigentlichen Sinne. Zwar genossen auch jetzt noch die wehrlosen Personen, Cleriker, Mönche, Nonnen, Kaufleute, Frauen, Pilger, Landleute mit Allem, was zum Ackerbau gehörte, eines ununterbrochenen Friedens, in Beziehung auf die waffenfähigen und fehdeberechtigten Männer dagegen bestimmten ums Jahr 1041 gleichfalls die aquitanischen Bischöfe, daß von Mittwoch mit Sonnenuntergang bis Montag zum Sonnenaufgang alle Fehden ruhen sollten (Glaber Rodulph. l. c. V. c. 1), die Synode von Clermont (1095) dehnte den Gottesfrieden aus auf die Zeit vom Advent bis Epiphanie, von der Fastenzeit bis acht Tage nach Pfingsten — und bald kamen auch die Feste der seligsten Jungfrau, Johannis des Täufers, der Apostel Petrus und Paulus, das Allerheiligenfest mit ihren Vigilien hinzu (Gonzalez Tellez ad c. IX. de treuga et pace 1. 34.). — Schnell verbreitete sich dieses segensreiche Institut, freudig von den Päpsten unterstützt, über alle Diöcösen und Provinzen in Frankreich, Italien, England: wo es noch Widerstand als Neuerung fand, da räumten die eifrigen Bemühungen frommer und thatkräftiger Männer, eines Odilo von Clugny (s. d. A.), eines Richerius von Verdun die Hindernisse hinweg; auch in Teutschland wurde der Gottesfriede eingeführt, ging aber bald in den allgemeinen Land- und Reichsfrieden über. — Indessen begnügte sich die Kirche keineswegs damit, die Sistirung der Feindseligkeiten etwa bloß anzuempfehlen, vielmehr drang sie mit allen ihr zur Gebot stehenden Mitteln auf allseitige Durchführung ihrer Vorschriften: alle Gläubigen, die das zwölfte Jahr zurückgelegt, mußten schwören, die Treuga Dei zu halten, die Friedensstörer zu verfolgen, sie in keiner Weise zu begünstigen; wer den gelobten Gottesfrieden wissentlich brach, hatte einen Meineid begangen, verfiel, wenn er nicht Genugthuung leistete, in die Excommunication und wurde überdieß noch, wenn es nöthig erschien, an Gut und Blut bestraft. Die Bischöfe waren strenge verpflichtet, nach vorhergegangener erfolgloser Monition über den Schuldigen,

ohne Ansehen der Person und ohne Furcht, diese Strafen zu verhängen und den benachbarten Bischöfen ihre Sentenz mitzutheilen. (c. 1. X. de treuga et pace. 1. 34.) Die weltlichen Fürsten und das Volk aber waren gehalten, die Diener der Kirche hierin auf's Kräftigste zu unterstützen und die Mißachtung dieser Pflicht war mit dem Interdicte bedroht. — So wurde unsägliches Elend und Unglück verhütet, die Kirche war die Beschützerin der Unschuldigen und Wehrlosen, die Pflegerin der Kunst und Wissenschaft, die nur im Frieden gedeihen, Hohe und Niedere beugten sich vor ihrer göttlichen Auctorität: aber trotz des heiligsten Ernstes, der aus ihren Gesetzen sprach, wurden diese dennoch vielfach übertreten, die frechsten Gewaltthaten begangen und dieses war auch der Grund, warum einzelne Bischöfe sich gegen den Gottesfrieden aussprachen, denn er war bei Vielen die Quelle des Meineides, der Verachtung der Religion und Kirche. — Als die staatlichen Verhältnisse sich mehr zu consolidiren, die Zeiten ruhiger zu werden anfingen und in Folge dessen die richterliche Gewalt an Macht und Ansehen zunahm, verschwand allmählig wieder das Institut des Gottesfriedens. — Vergleiche Wächter, Beiträge zur teutschen Geschichte. Tübingen, 1845. S. 41 ff. Stenzel, Geschichte Teutschlands unter den fränkischen Kaisern. Leipzig, 1827. I. S. 89 ff. [Kober.]

Gottesfurcht. Nach der Lehre der göttlichen Offenbarung nimmt die Gottesfurcht im religiös-sittlichen Leben des Menschen die erste Stelle ein, ja gewöhnlich wird unter der Gottesfurcht geradezu das gottselige, fromme und tugendhafte Leben verstanden. Daher wird die Gottesfurcht nicht bloß der „Anfang der Weisheit" genannt (Ps. 110, 9. Sir. 1, 16.), sondern es wird auch gesagt, daß „die Furcht Gottes über Alles gehe". „Selig der Mensch, dem es gegeben ist, Gott zu fürchten: wer die Furcht besitzt, womit kann er verglichen werden?" (Sir. 25, 14. 15.) Diese Gottesfurcht aber, welche die hl. Schrift so oft und so eindringlich sowohl als die Grundlage des gottgefälligen Lebens, als auch als die Vollendung der Frömmigkeit und Tugend bezeichnet, einschärft und lobpreiset, ist nicht die sclavische Furcht vor Gott, welche bloß Zittern und Beben über die Seele bringt, dabei aber die Liebe zur Sünde nicht tilgt, sie ist nicht jene Furcht, welche auch die Teufel haben, die glauben und — zittern (Jac. 2, 19.), sie ist nicht jene Furcht, die einzig und allein die Strafgerechtigkeit Gottes im Auge hat, und daher die Seele in das Meer der Verzweiflung stürzt. Nein, die wahre Gottesfurcht ist die aus der Erkenntniß des wahren und lebendigen Gottes und seiner unendlichen Vollkommenheiten entspringende unbegrenzte Ehrfurcht vor ihm; sie ist das durch die Erkenntniß des wahren Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen hervorgebrachte Gefühl der gänzlichen Abhängigkeit des letztern von Gott, begleitet einerseits von der kindlichen vertrauensvollen Hingebung an ihn, den Vater aller Menschen, andererseits von der innigsten Huldigung und Verdemüthigung vor ihm, dem allerhöchsten Herrn Himmels und der Erde; sie ist eine Frucht der durch den hl. Geist in das Herz ausgegossenen Liebe Gottes, als des höchsten Gutes, und offenbart sich deßhalb als eine heilige Scheu, irgendwie dem Willen des Geliebten entgegenzustreben, durch eine Sünde der Huld und Gnade des Vaters verlustig zu gehen, und gestaltet sich zu einem hl. Eifer, die göttlichen Gebote zu erfüllen, immer mehr zu wachsen und zu erstarken in der göttlichen Liebe, in der Vereinigung mit Gott, dem Ziel und Ende aller erschaffenen Wesen, und so erscheint die Gottesfurcht in ihrer Vollendung als das eigentliche religiöse und sittliche Leben der Seele. Daher aber auch die vielen und großen Verheißungen, die an die Gottesfurcht geknüpft sind. „Selig der Mann, der den Herrn fürchtet." (Ps. 111, 1.) „Die Furcht des Herrn ist Ehre und Ruhm, wird mit Freude und Frohlocken gekrönt. Die Furcht des Herrn erfreut das Herz, gibt Lust, Wonne und langes Leben. Wer den Herrn fürchtet, dem wird's wohl gehen an seinem Ende, der wird gesegnet

werden am Tage seines Hinscheidens." (Sir. 1, 11—13.) „Wer den Herrn fürchtet, dem widerfährt nichts Böses, sondern Gott beschützt ihn in der Versuchung und erlöset ihn vom Bösen." (Sir. 33, 1.) Daher auch die Versicherung, daß des Herrn Augen sehen auf die, welche ihn fürchten, und daß seine Barmherzigkeit währet von Geschlecht zu Geschlecht bei denen, die ihn fürchten. Weil die Gottesfurcht wesentlich Gottesliebe ist, so versteht es sich von selbst, daß sie die Seele durchaus nicht kleinmüthig oder verzagt macht, im Gegentheil sie stärkt, sie mit Muth und Vertrauen erfüllt. Nur das für das ewige Heil so nothwendige Mißtrauen auf sich selbst erhält die menschliche Seele durch sie; erfüllt vom Geiste der Gottesfurcht erkennt sie es, daß nur von Gott die Kraft und Stärke zu einem frommen und tugendhaften Leben komme. „In der Furcht des Herrn" — sagt deßhalb die hl. Schrift — „ist feste Zuversicht" (Sprüche Sal. 14, 26.); „wer den Herrn fürchtet, zittert vor Nichts, erschrickt nicht; denn Er ist seine Hoffnung." (Sir. 34, 16.); und „eine Veste ist der Herr denen, die ihn fürchten" (Ps. 24, 14.). Ebenso liegt in der Gottesfurcht nichts Peinliches für die Seele; im Gegentheil sie erhebt, sie weiht, sie tröstet das Herz, und erweist sich jederzeit als eine Gabe des hl. Geistes, des Trösters. — Da von der Gottesfurcht das zeitliche und ewige Heil des Menschen abhängt, so ist kein Wunder, daß die Heiligen besonders um diese Gabe des hl. Geistes inbrünstig geflehet. „Durchbohre", fleht David schon, „mein Fleisch mit der Furcht vor Dir" (Ps. 118, 120.); und nicht wundern darf man sich, daß die Väter der Kirche in der Lobpreisung der Gottesfurcht nicht müde werden. Der hl. Gregor nennt sie den „Anker unseres Herzens", der hl. Hieronymus: „die Hüterin der Tugenden", und Tertullian sagt: „die Gottesfurcht ist die Grundveste des Heiles." — Nach dem Gesagten ist es klar, daß es eine Hauptaufgabe der Erziehung ist, recht frühzeitig im kindlichen Herzen wahre und ächte Gottesfurcht anzupflanzen, und Alles ferne zu halten, was im Mindesten sie trüben und schwächen könnte. Wahre Gottesfurcht entspringt aber nur aus wahrer Gotteserkenntniß, daher die Aufgabe der Erzieher, vor Allem die jugendliche Seele im christlichen Glauben lichtvoll und mit Wärme zu unterrichten.

Gottesgebärerin, s. Nestorius.

Gotteshaus (Domus Dei, Haus des Herrn, בֵּית אֵל, בֵּית אֱלֹהִים) hat in der hl. Schrift verschiedene Bedeutungen. Jacob gibt diesen Namen dem Platze, auf welchem er im Schlafe die Himmelsleiter sah (1. Mos. 28, 17.), und der später zu einer Stadt dieses Namens (Bethel) wurde (1. Mos. 35. 1—8.). Paulus nimmt ihn synonym mit „Kirche" als „der Gemeine der Gläubigen" (1. Timoth. 3, 15.). Gewöhnlich versteht man darunter in der Sprache der Bibel den Tempel in Jerusalem (2 Mos. 23, 19; 34, 26.). Als der Tempel noch nicht stand, hatte auch die Stiftshütte bisweilen diesen Namen (Richt. 18, 31; 19, 18.). Die Sitte des Menschen, den Platz, oder vielmehr das Gebäude, in dem man wohnt, sein Haus zu nennen, hat diese Benennung veranlaßt. Da nämlich jeder Mensch in einem Hause wohnt, so war es der menschlichen Natur angemessen, auch den Platz, auf dem Gott sich uns offenbart, so wie das Gebäude, in dem sich sein Heiligthum befindet und er uns daher in gewisser Hinsicht näher als an andern Orten ist, „Haus Gottes" zu nennen. Die Artikel „Tempel in Jerusalem" und „Kirche" als Gebäude, werden den Bau und die innere Einrichtung jenes wie dieser ausführlich behandeln.

Gotteslästerung, s. Blasphemie.

Gotteslängnung, s. Atheismus.

Gottesraub, s. Sacrilegium.

Gottesreich, s. Reich Gottes.

Gottesurtheile (Judicia Dei, Judicia divina, Ordalia) heißen die unter Beobachtung genau bestimmter Regeln vorgenommenen Proben, in deren Ausgang man

einen unmittelbaren Ausspruch der Gottheit zu erkennen glaubte, sie beruhen auf dem kindlichen Glauben der Völker, daß Gott, wenn er von den Menschen, die durch sich selbst in gewissen Angelegenheiten zur völligen Wahrheit und Gewißheit nicht zu gelangen vermögen, um seinen Beistand angefleht werde, durch gewisse Zeichen seinen Willen unmittelbar kundgeben, die Unschuld beschützen, das Verbrechen offenbaren werde. Wir finden diesen Glauben und in Folge davon die Gottesurtheile fast bei allen Völkern des Alterthums und bei den Indiern noch heut zu Tage. Die Griechen kannten die Probe des glühenden Eisens und des Durchgehens durch die Flamme; in Sicilien mußte der eines Diebstahls Angeklagte durch den Eid sich reinigen, dieser wurde auf eine Tafel geschrieben und in einen heiligen See (lacus Palicorum) geworfen, schwamm die Tafel, so galt der Beklagte für unschuldig, sank sie unter, so wurde er als schuldig im See ertränkt. Strabo erzählt: An der gallischen Meeresküste liege der Hafen der zwei Raben, daselbst sehe man zwei dieser Thiere, auf dem rechten Flügel weiß gefiedert; zu dieser Stelle begeben sich die streitenden Parteien, sie legen ein Brett auf einen Hügel und jede Partei ein Stück Kuchen auf dasselbe, das eine Stück verzehren die Raben, das andere zerstreuen sie. Diejenige Partei, deren Kuchen zerstreut wurde, habe den Streit gewonnen (Grimm, teutsche Rechtsalterthümer, S. 933 ff.). Bei den Indiern sind die Ordalien noch gegenwärtig eben so ausgebildet als weit verbreitet; sie kennen neun solcher Proben und viele derselben stimmen mit den germanischen Gottesurtheilen sehr genau überein. Diese letztern sind die merkwürdigsten Erscheinungen dieser Art, wir haben über sie ziemlich genaue Nachrichten, sie beruhen im germanischen Nationalcharakter und haben durch das ganze Mittelalter im Gerichtswesen eine sehr bedeutende Rolle gespielt. Im altteutschen Criminalprocesse galt der Grundsatz: nicht der Kläger hat die Schuld des Beklagten, sondern dieser seine Unschuld zu beweisen, war dieses nicht möglich, so wurde er ohne weiteres verurtheilt. Das Mittel aber, die Unschuld zu beweisen, war das feierlich beschworene Wort des unbescholtenen Mannes — der Eid, durch Eideshelfer (s. d. A.) unterstützt, deren Zahl nach der Größe der Anklage verschieden war. Diese Eideshelfer, gewöhnlich aus den Verwandten des Angeklagten genommen, hatten über die Sache, um die es sich handelte, kein positives Zeugniß abzugeben, sie brauchten nicht einmal um sie etwas zu wissen, ihre Aufgabe bestand lediglich darin, eidlich die moralische Ueberzeugung auszusprechen, daß sie glauben, der Angeklagte habe, so weit sie ihn kennen, die Wahrheit beschworen. Waren aber die Eideshelfer dem Ankläger verdächtig, oder konnte der Angeklagte, z. B. wenn er ein Fremder war, die nöthige Anzahl nicht finden, oder durfte er überhaupt nicht schwören, wie Unfreie und Uebelberüchtigte, so entschied die Gottheit selbst über Schuld oder Unschuld, es kam das Gottesurtheil in Anwendung, bei Freien der Zweikampf, bei Unfreien oder Frauen, die keine Kämpfer finden konnten, ein anderes Ordale, das entweder schon durch das Gesetz für den betreffenden Fall bestimmt war, oder vom Richter bezeichnet wurde. Wenn diese Beweisführung — in der Sprache des spätern Mittelalters purgatio vulgaris genannt — der Ursprung der Ordalien ist, so würden wir doch irren, wenn wir glauben wollten, sie seien bloß als gerichtliche Beweismittel angewendet worden, es läßt sich vielmehr eine Reihe von Fällen anführen, in welchen die Entscheidung streitiger Fragen überhaupt dem göttlichen Urtheile anheim gegeben wurde. Unter Kaiser Otto wurde im Jahre 941 die bis dahin sehr bestrittene Rechtsfrage über das Repräsentationsrecht der Enkel durch den Zweikampf und zwar zu Gunsten der letztern entschieden; ebenso entschied unter König Alphons von Castilien der Zweikampf die Frage: ob die spanische oder die römische Liturgie für den Gottesdienst die geeignetere sei, und daß die christlichen Glaubensboten bei den heidnischen Germanen die Wahrheit ihrer Lehre vielfach durch das Bestehen von Gottesurtheilen darthun mußten, ist allgemein bekannt:

überhaupt bezeichnete der religiöse Sinn des Volkes für alle diejenigen Fälle, in welchen ein strenger Beweis nicht möglich war, die Ordalien als die letzten Mittel, zur Wahrheit zu gelangen. Diese Mittel aber waren verschieden, die Geschichte der Germanen kennt folgende Arten von Ordalien: 1) das Loos — ist ohne Zweifel eines der ältesten Ordalien, wenigstens sagt schon Tacitus von den alten Teutschen: auspicia sortesque, ut qui maxime observant und beschreibt das Verfahren also: „sie schneiden den Zweig eines fruchttragenden Baumes ab, theilen ihn in kleine Reiser, bezeichnen diese mit gewissen Zeichen und streuen sie auf Geradewohl auf ein weißes Gewand. Handelt es sich um eine öffentliche Angelegenheit, so ruft der Priester der Gemeinde, in Privatsachen der Familienvater die Götter an, hebt sodann mit gegen Himmel gerichteten Augen jedes einzelne Reischen dreimal auf und erklärt aus den darauf befindlichen Zeichen den Ausgang der Sache" (Germania c. 10.). Daß das Ordale des Looses fortwährend angewendet worden sei, beweist der Umstand, daß wir dessen Gebrauch im sechsten Jahrhundert wieder finden, wo es besonders bei Diebstahlsbeschuldigungen vom Gesetze vorgeschrieben war (Walter, corpus juris Germanici antiqui, T. II. p. 8.). Eine sehr merkwürdige Bestimmung über Anwendung des Looses nach Einführung des Christenthums enthält die Lex Frisionum Tit. XIV (Walter I. p. 360.). War nämlich in einem Volksauflaufe ein Mensch getödtet worden, ohne daß dessen Mörder entdeckt wurde, so konnte derjenige, welcher auf Composition zu klagen berechtigt war, sieben der dabei Anwesenden als Mörder bezeichnen. Jeder derselben hatte sich durch einen Eid zu reinigen; sodann wurden sie in die Kirche geführt, man legte zwei Würfel, wovon der eine mit einem Kreuze bezeichnet war, auf den Altar oder über die Reliquien. Ein Priester oder in dessen Abwesenheit ein Kind hob unter dem Gebet der Anwesenden einen Würfel hinweg, war es der mit dem Kreuze bezeichnete, so galten die Beklagten für unschuldig. War aber der andere aufgehoben worden, so mußten alle Sieben je einen Würfel aus einem Stabe schneiden, ihn mit einem von allen Anwesenden erkennbaren Zeichen bezeichnen und an dieselbe Stelle legen. Der Priester hob alle der Reihe nach wieder auf und dessen Würfel der letzte war, galt als schuldig und mußte die Strafe des Mordes auf sich nehmen. Außer diesen wenigen Andeutungen kennt die spätere Geschichte kein Beispiel von der Anwendung des Looses. 2) Die Feuerprobe (judicium ignis, igneum, ignitum) begriff drei verschiedene Arten in sich. Der Beklagte hatte den Beweis seiner Unschuld dadurch zu führen, daß er in bloßem Hemde, welches oft noch mit Wachs getränkt war, über einen brennenden Holzstoß unversehrt hinwegschreiten mußte. Durch diese Probe reinigte sich Richardis, die Gemahlin Carls des Dicken, von der Beschuldigung des Ehebruchs. Großes Aufsehen erregte um die Mitte des eilften Jahrhunderts eine solche Feuerprobe, durch die ein heftiger Streit zwischen dem Bischof von Florenz und den dortigen Mönchen beigelegt wurde. Die letztern beschuldigten den Bischof, er sei durch Simonie zu seiner Würde gelangt, was dieser in Abrede stellte. Beide Theile provocirten an die Entscheidung Gottes. Ein Mönch, Petrus igneus, bewies die Wahrheit der Beschuldigung, indem er in priesterlicher Kleidung zwischen zwei brennenden, sehr nahe einander gerückten Holzstößen hindurch ging, ohne im Geringsten verletzt zu werden (J. H. Böhmer, Jus Eccl. T. V. p. 595.). Eine andere Art der Feuerprobe bestand darin, daß der Beklagte ein glühendes Eisen von bestimmter Schwere (1—3 Pfund) auf bloßen Händen einige Schritt weit (9—12) zu tragen hatte, ohne beschädigt zu werden. Die Ritter mußten die Hand in einen glühenden eisernen Handschuh stecken. Das Tragen des glühenden Eisens finden wir in den Gesetzen der Franken, Friesen, Angelsachsen und in den Sagen des scandinavischen Nordens, es scheint ein sehr verbreitetes Ordale gewesen zu sein. An dasselbe schließt sich an die Probe der glühenden Pflugscharen (judicium vomerum), wornach eine Reihe glühender Pflugscharen,

gewöhnlich neun, auf die Erde gelegt wurden, über welche der Angeklagte mit bloßen Füßen hinwegschreiten mußte. Die Lex Angliorum (Walter, I. 380.) schreibt vor: si mulier maritum veneficio dicatur occidisse vel dolo malo ad occidendum prodidisse, proximus mulieris campio eam innocentem efficiat aut si campionem non habuerit, ipsa ad novem vomeres ignitos examinanda mittatur.“ Cunigunde, die Gemahlin Heinrichs II., reinigte sich, wie der Biograph des letztern (apud Canisium, T. VI, p. 387.) erzählt, durch diese Probe von der Beschuldigung der Untreue: „stupentibus et flentibus universis, qui aderant, vomeres candentes nudo vestigio calcavit et sine adustionis molestia transiit.“ 3) Die heiße und kalte Wasserprobe. Die erstere (judicium aquae ferventis sive calidae, auch Kesselfang genannt) bestand darin, daß in einem Kessel Wasser bis zum Wallen erhitzt und in dasselbe ein Ring oder Stein geworfen wurde, der mit bloßen Armen unbeschädigt hervorgeholt werden mußte. Sie ist sehr alt und während des ganzen Mittelalters bei den meisten Völkern angewendet worden. So schreibt z. B. ein Capitulare Ludwigs des Frommen vor, daß, wenn ein Knecht einen Menschen in der Kirche erschlagen habe, durch den Kesselfang ermittelt werden solle, ob er es mit Vorsatz oder nur zur Vertheidigung gethan habe. Bei der kalten Wasserprobe (judicium aquaticum, judicium per aquam frigidam) wurde der Beschuldigte entkleidet, ihm Hände und Füße gebunden und mit einem Strick um den Leib (damit er wieder herausgezogen werden konnte) ein- oder mehreremal in's Wasser, d. h. in einen wirklichen Fluß oder in ein großes mit Wasser gefülltes Gefäß geworfen. Schwamm er oben, so galt er für schuldig, sank er unter, für unschuldig. Uebrigens war dieses Zeichen der Schuld oder Unschuld nach Zeiten und Gegenden verschieden und geradezu umgekehrt. Die Probe des kalten Wassers ist ziemlich alt, wenigstens hat sie schon Ludwig der Fromme in einem Capitulare vom Jahre 829 verboten, im spätern Mittelalter war sie beinahe über alle Länder Europas verbreitet. Wenn behauptet worden ist, nur gemeine Leute haben sich ihr unterziehen müssen, so finden sich hiefür allerdings einige Anhaltspuncte, aber auch Beispiele, wo Angehörige höherer Stände diese Probe bestanden, wie z. B. Conrad von Ursperg von einem gewissen Grafen Welpho erzählt. 4) Die Kreuzprobe (judicium crucis) über deren Beschaffenheit verschiedene Meinungen vorliegen, bestand ohne Zweifel darin, daß die streitenden Parteien oder deren Stellvertreter mit ausgebreiteten Armen, die mit dem übrigen Körper die Gestalt eines Kreuzes bildeten, an einem Kreuze stehen mußten; wer zuerst die Arme sinken ließ oder überhaupt sich bewegte, galt für besiegt. Wir finden dieses Ordale zuerst erwähnt in einem Capitulare Pipins des Kleinen vom Jahre 752 (Walter II. p. 35.) und Carl der Große hat es mehrfach vorgeschrieben. In welch' großem Ansehen die Kreuzprobe unter seiner Regierung stand, bezeugen verschiedene wichtige Fälle, in welchen sie angewendet wurde. Zwischen der Bürgerschaft von Verona einerseits und dem Bischofe und der Geistlichkeit andererseits war wegen der Wiedererbauung der Stadtmauern ein heftiger Streit entstanden. Man kam überein, die Entscheidung dem Ausspruche Gottes zu überlassen, jede Partei wählte einen jungen Geistlichen für das Gottesurtheil, beide Stellvertreter standen während der Messe am Kreuz, bis der, welchen die Bürgerschaft gewählt hatte, halbtodt zur Erde stürzte (Ughelli, Italia sacra. T. V, p. 610). Um dieselbe Zeit stritten der Bischof von Paris und der Abt von St. Denys um den Besitz einer kleinen Abtei, die Kreuzprobe entschied gegen den Bischof, da sein Stellvertreter zuerst die Stellung veränderte (Mabillon, de re diplom. Lib. VI, p. 498). Carl der Große selbst schrieb für den Fall, daß nach seinem Tode Grenzstreitigkeiten unter seinen Söhnen entstehen sollten, anstatt des Zweikampfes die Entscheidung der Kreuzprobe vor (Walter II, p. 218). Aber schon Ludwig der Fromme verbot im Jahre 816 dieses Ordale: „nullus deinceps quamlibet examinationem crucis facere praesumat, ne quae Christi passione glorificata est, cujuslibet temeritate contemtui

habeatur" (Walter III, p. 306), und von da an scheint es wirklich außer Gebrauch gekommen zu sein. 5) Die Probe des geweihten Bissens (judicium offae, judicium panis adjurati) findet sich schon sehr früh bei den Angelsachsen und Friesen, auch im fränkischen Reiche war sie üblich, wie die noch vorhandenen Ritualien dieser Zeit beweisen (Walter III, p. 572). Es wurde dem Angeschuldigten ein vom Priester während der Messe benedicirter Bissen Brod dargereicht, konnte er denselben nicht leicht verschlingen, blieb er im Halse stecken und mußte er aus dem Munde wieder herausgenommen werden, so war dieses ein Zeichen der Schuld, und verschlang ihn ein Schuldiger auch ohne alle Mühe, so glaubte man, er werde daran sterben. So erzählt Du Fresne (Glossar. s. v. cornsnaed) von einem Grafen Godwin, daß er nach dem Genusse des geweihten Bissens plötzlich gestorben sei. Ein Ueberbleibsel dieses Ordale soll die noch jetzt übliche Betheurungsformel sein: „daß mir das Brod im Halse stecken bleibe." Eng verwandt mit dem angeführten Gottesurtheil ist 6) die Abendmahlsprobe (purgatio per sacram Eucharistiam). Demjenigen, der seine Unschuld zu beweisen hatte, wurde vom Priester die heilige Eucharistie gereicht, wobei der Beklagte die Worte sprach: Corpus Domini sit mihi in probationem hodie; der religiöse Sinn der Zeit verband damit den Glauben, daß der Frevler, welcher das Heiligste mißbrauchen würde, zum Zeichen seiner Schuld alsbald sterben werde, und die Chronisten ermangeln nicht, verschiedene Beispiele des göttlichen Strafgerichts zu erzählen, z. B. an Lothar, König von Austrasien, der in Rom zur Widerlegung der wohlbegründeten Beschuldigung des Ehebruchs das Abendmahl nahm und schon einige Tage nachher zu Piacenza starb (Rhegino, Chronic. Lib. II, ad ann. 869). Uebrigens wurde die Abendmahlsprobe regelmäßig nur den Geistlichen auferlegt, wie z. B. die Synode von Worms im Jahre 868 c. 15 bestimmt, daß, wenn in einem Kloster etwas entwendet worden sei, und der Thäter nicht entdeckt werden könne, sämmtliche Mönche sich durch die Abendmahlsprobe vom Verdacht des Diebstahls zu reinigen hätten (can. 23, caus. II, qu. 5). Bald aber kam dieses Ordale außer Gebrauch, weil man anfing, es für einen Mißbrauch des Sacraments zu halten. Die Redensart: „ich will das Abendmahl darauf nehmen," soll von ihm übrig geblieben sein. Ein eigenthümliches, im spätern Mittelalter sehr verbreitetes Gottesurtheil war 7) das Bahrgericht (jud. oder jus feretri, cruentationis). Wenn ein Mord begangen worden war, und der Thäter zwar nicht entdeckt werden konnte, der Verdacht aber doch auf Einem oder Mehreren haftete, so wurde der entblößte Leichnam des Ermordeten auf eine Todtenbahre gelegt, die Verdächtigen mußten sich ihm nähern und ihn — gewöhnlich die Wunden und den Nabel — unter Aussprechung gewisser Formeln berühren. Derjenige, bei dessen Berührung der Todte zu bluten oder sich zu bewegen, zu schäumen oder die Farbe zu ändern anfing, wurde für schuldig gehalten; geschah aber keines dieser Zeichen, so war es ein Beweis, daß der Thäter unter den Angeklagten sich nicht finde. Eine besondere Art des Bahrgerichts war das in Niedersachsen übliche Scheingehen, wonach der Verdächtige statt des Leichnams bloß die abgenommene Hand des Todten zu berühren hatte. — Dieß sind mit Ausnahme des Zweikampfes (s. d. A.) die wichtigsten Ordalien. Zwar ließen sich noch einige andere anführen, da sie aber auf einzelne Gegenden und sogar einzelne Ortschaften beschränkt waren, so bieten sie weniger Interesse dar. Wichtiger dürfte die Frage nach dem Ursprung der Gottesurtheile sein. Es wäre vergebliche Mühe, Ort und Zeit, wo und wann die einzelne Probe entstanden sei, aufsuchen zu wollen, denn die Gottesurtheile sind unmittelbar und ohne weitere selbstbewußte Beihilfe der Menschen aus dem Glauben entsprungen, daß die Gottheit die Unschuld wunderbar beschütze, den unbekannten Frevler offenbare, überall, wo sie angefleht werde, die Wahrheit enthülle und daß hierin die Natur selbst behilflich sei, indem das natürlich Schädliche unschädlich, das Gleich-

gültige verderblich werde. Die Ordalien wurden von keinem Menschen erfunden, von keinem Gesetzgeber eingeführt, sie traten vielmehr wie von selbst aus dem dunkeln Schooß eines noch nicht klar erkannten religiösen Gefühls hervor und erwiesen sich im Leben wirksam, von Allen anerkannt, von Niemand beabsichtigt. Nur so viel ist in Beziehung auf ihren Ursprung gewiß, daß sie dem heidnischen Germanenthum angehören. Darin sind die Ansichten beinahe einstimmig, und wenn wir für ihren heidnischen Ursprung auch keine positiven Beweise anführen könnten, er würde schon durch die Erwägung des germanischen Nationalcharakters, ihrer tief religiösen Anlagen, ihrer Vorliebe für's Geheimnißvolle und ihrer unbegrenzten Ehrfurcht vor den Göttern sehr wahrscheinlich gemacht. Warum sollten die Germanen die Ordalien nicht gekannt haben, während wir sie bei andern heidnischen Völkern, welche die dießfälligen religiösen Anlagen nicht einmal annähernd in sich bargen, allgemein verbreitet finden? Worin hat die schon von Tacitus den Germanen zugeschriebene Wahrsagerei ihren Grund, wenn nicht in ihrem Nationalcharakter, und was sind die Gottesurtheile am Ende anderes, als Wahrsagerei, wenn auch auf einer höhern Stufe? Wenn wir in der Lex Salica, der ältesten germanischen Gesetzessammlung, die im Anfang des fünften Jahrhunderts, mithin vor Einführung des Christenthums verfaßt wurde, im 56. Titel die heiße Wasserprobe ausdrücklich erwähnt finden, wenn, wie wirklich der Fall ist, bewiesen werden kann, daß diese Stelle nicht von spätern fränkischen Königen herrühre und wenn als gewiß angenommen werden darf, daß diese alten Gesetze weiter nichts sind, als die schriftlichen Aufzeichnungen längst bestandener Rechtsgewohnheiten, so liegt hierin der positive Beweis für den heidnischen Ursprung der Ordalien. Zwar ist es ebenso in der Natur der Sache gelegen, als historisch erwiesen, daß im Laufe des Mittelalters die Zahl der Gottesurtheile vermehrt und ihre Formen sehr vervielfältigt wurden, aber wir wollten auch nur behaupten, daß das Wesen der Ordalien in der Gemüthsart der Germanen gelegen und ihre Anfänge ihnen bekannt gewesen; die weitere Ausbildung gehört der christlichen Zeit an, denn die christlichen Glaubensboten haben sie nicht zurückgestoßen, sondern aufgenommen. Wenn aber hieraus den letztern der schwere Vorwurf erwachsen ist, als hätten sie den Aberglauben absichtlich gehegt, wenn jene geistlose Geschichtsauffassung, die alle Erscheinungen des Lebens als Resultate unlauterer Motive hinstellt, nicht ermangelt hat, den Verkündern der christlichen Lehre ohne allen Beweis die Absicht unterzuschieben, sie haben durch Beibehaltung der Ordalien das Volk betrügen und eben dadurch beherrschen wollen, so müssen wir dieses als eine vollendete Ungerechtigkeit bezeichnen. Zwar sind wir lebendig überzeugt, daß die in Rede stehenden Gottesurtheile in ihrem letzten Grund auf heidnischem Aberglauben beruhen, daß sie mit dem geläuterten Gottesbegriff des Christenthums nicht zu vereinigen sind, daß ihnen vielfach die Unschuld zum Opfer fiel und das Verbrechen in ihnen eine Stütze fand; aber was konnten die Boten des Kreuzes gegen sie unternehmen? Es ist bekannt, wie fest die Germanen an ihren Nationalsitten hielten, wie sogar die weltlichen Fürsten Jahrhunderte lang gegen die Ordalien vergeblich kämpften; es ist bekannt, in welch' hohem Ansehen die letztern standen und wie sogar die christlichen Missionäre sich genöthigt sahen, ihre Lehre auch durch sie zu bewahrheiten. Wenn der Longobardenkönig Luitprand bekennt: incerti sumus de judicio Dei et multos audivimus per pugnam sine justitia causam suam perdere. Sed propter consuetudinem gentis nostrae Longobardorum legem impiam vetare non possumus, sollten wohl die wehrlosen Missionäre einen Vorwurf verdienen, wenn sie von zwei Uebeln das kleinere wählten? Zudem fanden sich noch andere Gründe, welche für Beibehaltung der Ordalien sprachen. Das gerichtliche Beweismittel für die Wahrheit einer Aussage war der Eid, aber mit dem Verschwinden von Treue und Wahrhaftigkeit wurde er zum Spiele und der Mein-

eid eine ganz gewöhnliche Erscheinung. Sagt ja doch der burgundische König Gundobald selbst (Lex Burgund. c. 45): „multos in populo nostro . . . ita cognoscimus depravari, ut de rebus incertis sacramenta plerumque offerre non dubitent et de cognitis jugiter perjurare." Wenn wir nun bedenken, mit welcher Heiligkeit die christliche Religion den Eid umgab, sollten wir es verwerflich finden, wenn die christlichen Priester zur Vermeidung seines Mißbrauchs die alten Ordalien als weniger gefährliche Beweismittel beibehielten? Sehen wir aber auch von der betrübenden Erscheinung des Meineides ab, so war der Eid als Beweismittel nur dem freien Manne gestattet, der Unfreie konnte weder schwören, noch durch Kampf sich reinigen, stand also jeder Anklage rechtslos gegenüber. Wenn die christlichen Religionslehrer die unmittelbare Berufung auf die Entscheidung Gottes beibehielten, so errichteten sie eben dadurch für die Unschuld der Unfreien ein letztes Asyl und milderten wenigstens ihre Rechtslosigkeit. Fassen wir endlich das barbarische Institut des Zweikampfes in's Auge, erwägen wir, daß selbst weltliche Fürsten, z. B. Carl der Große (Walter II, p. 215), dasselbe so viel wie möglich zu verdrängen suchten, so mag dieselbe Absicht auch bei der christlichen Kirche ein Grund gewesen sein, die Ordalien beizubehalten, um an die Stelle des Zweikampfes minder grausame Mittel für Entdeckung der Wahrheit zu setzen. Demnach haben die christlichen Priester gethan, was sie unter den gegebenen Verhältnissen thun konnten, und von demselben practischen Gesichtspuncte gingen ohne Zweifel alle die Männer aus, welche die Ordalien in Schutz nahmen, wie Hincmar von Rheims, der die Wasserprobe vertheidigte, und die Väter des Concils von Tribur (895), die can. 22 die Feuerprobe als letztes Beweismittel für die Laien vorschrieben. Indessen würden wir nicht wenig irren, wenn wir glauben wollten, die Kirche habe die heidnischen Ordalien ohne alle Aenderung und Modification auf ihren Boden verpflanzt, vielmehr war sie eifrig bemüht, auch hier alles Heidnische so viel möglich zu verdrängen und den Gottesurtheilen ein christliches Gepräge aufzudrücken: sie waren völlig in die Hände des Clerus gegeben und standen mit Ausnahme des Zweikampfes sämmtlich unter der unmittelbaren Aufsicht der Kirche. Alle Ordalien wurden in der Kirche vorgenommen und dieß konnte nie ohne Einwilligung der bei derselben angestellten Geistlichen geschehen, nicht selten kam der Fall vor, daß diese ihre Mitwirkung verweigerten, und so die Probe unterbleiben mußte. Wer sich einem Gottesgericht zu unterziehen hatte, wurde schon einige Tage vorher dem Priester zur Vorbereitung übergeben, die neben andern religiösen Uebungen hauptsächlich im Fasten bestand, an dem auch einzelne Verwandte des zu Prüfenden Antheil nahmen. War der bestimmte Tag gekommen, so durfte das Volk in der Kirche nicht erscheinen, nur eine bestimmte Anzahl Zeugen von beiden Seiten wurden zugelassen. Während die zum Gottesurtheile nöthige Zubereitung getroffen wurde, kniete der Angeschuldigte nieder: der Priester betete zu Gott, er möge die Unschuld schützen, den Verbrecher offenbaren (Walter III, p. 563). Nach beendigter Messe beschwor der Priester den Angeklagten noch einmal, er möge Gott nicht versuchen, und wenn er schuldig sei, dem Altar sich nicht nahen; schwieg er, so reichte er ihm das Abendmahl. Die Anwesenden wurden mit geweihtem Wasser besprengt und mußten das Evangelium und das Kreuz küssen. Während dem Beklagten die zu diesem Zwecke vorgeschriebenen Kirchenkleider angezogen wurden, betete der Priester eine kurze Litanei und sprach den Exorcismus über das zum Ordale bestimmte Element (Walter III, p. 559 sqq.). Alsdann wurde zur Probe selbst geschritten unter genauer Beobachtung der Vorsichtsmaßregeln, welche zur Vermeidung jedweden Betrugs gegeben waren. Von dem Ausgang der Probe konnten sich die Zeugen unterrichten, der Priester aber sprach die endgültige Entscheidung aus entweder sogleich, oder wie bei der Feuer- und heißen Wasserprobe nach drei Tagen; bei den letztgenannten Ordalien nämlich wurde die Hand eingewickelt und versie-

gelt, erst am dritten Tage das Siegel in Gegenwart der Zeugen geöffnet und entschieden, ob sie verletzt sei oder nicht (Walter L. c. p. 56). So übte die Kirche ihre Aufsicht über die aus dem Heidenthum stammenden Ordalien; sie nahm sie auf, weil sie hiezu practisch genöthigt war, aber dieser practischen Auffassung ging immer die ideelle zur Seite, welche die Gottesurtheile nach ihrem Begriff und Wesen als mit der christlichen Religion unvereinbar auf's Entschiedenste mißbilligte. Hieher gehören fromme und erleuchtete Männer, wie Agobard, Erzbischof von Lyon († 841), der schon von Ludwig dem Frommen ein Verbot der Ordalien zu erwirken suchte; die Väter der Synode von Valence (855) nannten den Zweikampf iniquissimam et detestabilem constitutionem quarumdam secularium legum, insbesondere aber waren es die Päpste, welche von Anfang an gegen die Gottesurtheile sich aussprachen und durch ihre Auctorität nicht wenig zu ihrem allmähligen Verschwinden beitrugen. Schon Gregor der Große hat (603) die Wasser- und Feuerproben strengstens untersagt, weil kein kirchlicher Canon für sie spreche „et quia fabricante haec sunt omnino ficta invidia" (c. 7. c. II. qu. 5, §. 1.). Stephan V. verbietet in einem Schreiben an den Bischof Luitbert von Mainz vom Jahre 888. dieselben Ordalien als „superstitiosae adinventiones" (c. 20. c. II, qu. 5.). Honorius III. spricht (1225) seine Mißbilligung gegen die Feuerprobe aus: cum hujusmodi judicium sit penitus interdictum, utpote in quo Deus tentari videtur c. 3 X. de purgatione vulgari, 5, 35. und das Summarium dieses Titels führt als weitern Grund gegen die purgationes vulgares an, quia per eas multoties condemnatur absolvendus; ebenso hat Alexander IV. im Jahre 1257 die Hamburger auf ihre Bitte gegen das Feuerordale in Schutz genommen (Lambecius in rer. Hamburg. lib. II, p. 41.). Die Bemühungen der Päpste wurden durch die weltlichen Regenten unterstützt, schon Carl der Große, Ludwig der Fromme, Kaiser Lothar haben einzelne Arten von Ordalien zu verdrängen gesucht, Friedrich II. nannte alle Gottesurtheile geradezu einen lächerlichen Aberglauben und untersagte deren Anwendung sämmtlichen Richtern seiner italienischen Staaten (Canciani, Leg. ant. Barbar. I, p. 349). — Wenn nun auch zugegeben werden muß, daß alle diese Verbote in der damaligen Zeit wenig Erfolg hatten und die Ordalien nichts desto weniger fortbestanden — zum Beweis, wie tief sie im Glauben des Volkes wurzelten, so hatten die in Rede stehenden Verbote doch den Nutzen, daß Viele auf die Richtigkeit dieser Proben aufmerksam gemacht wurden und die Beklagten zur Erstehung derselben rechtlich nicht mehr gezwungen werden konnten. — Die letzten Beispiele der Anwendung von Ordalien fallen in die Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts; so erkannte im Jahre 1436 der Rath zu Hannover noch auf Eisen- und Wasserprobe und 1445 erbot sich ein gewisser Ditze Jeckel zu Aßmannshausen dem Obergericht: „wulle man aber Jme des nit glauben, so wulle er das glümende ysen mit blossen Henden tragen ungesegend (ungesengt)." (Bodmann, Rheingauische Alterthümer, S. 642). So schwand allmählig der Glaube an die Gottesurtheile aus dem Bewußtsein des Volkes. Was aber am meisten zum Verschwinden derselben beitrug, ist die Einführung der Tortur, die zuerst nur gegen Unfreie in Anwendung kam, später aber auf Alle ausgedehnt wurde. Sie war gewissermaßen auch ein Ordale, indem sie auf der Voraussetzung beruhte, Gott werde dem Unschuldigen Kraft verleihen, auch die größten Torturen schmerzlos zu ertragen. — Wenn mit dem oben angegebenen Zeitpuncte die Gottesurtheile im Allgemeinen aufhörten, so haben sich doch noch einzelne Ueberreste derselben bis in spätere Jahrhunderte erhalten: nämlich das sogenannte Herenbad und das Wägen der Hexen, welche beide auf der Meinung beruhten, daß die der Hexerei Schuldigen an der außergewöhnlichen Leichtigkeit ihres Körpers erkannt werden können. Das Bad bestand darin, daß man einen solchen Angeschuldigten an Händen und Füßen gebunden und mit einem Strick um den Leib in's Wasser legte; ging er nicht unter, so hielt man

ihn für schuldig; und das Wägen darin, daß man ihn auf eine Wage legte; hatte er ein im Verhältniß zu seiner Körpergröße ein viel zu geringes Gewicht, so hielt man ihn für schuldig. Ein Beispiel der Art ist aus Szegedin vom Jahre 1728 vorhanden. Vgl. J. J. Böhmer, j. e. t. V. p. 608. — Auch das Bahrgericht hat sich länger als die übrigen Ordalien erhalten. Noch im siebenzehnten Jahrhundert wurde diese Probe sogar in Landesgesetzen vorgeschrieben, wie z. B. in der hessischen Landesordnung von 1639. Um die Mitte des siebenzehnten Jahrhunderts wurden der Juristen-Facultät zu Tübingen Acten vorgelegt, welche die Anwendung des Bahrgerichtes betrafen und worin erzählt wird, daß an dem Leichnam sogar die Art der Betheiligung am Morde habe erkannt werden können; deßgleichen wurden im Jahre 1669 der Juristen-Facultät in Frankfurt an der Oder Criminalacten aus Pommern zugeschickt, worin folgender Vorfall berichtet wurde: Bei einem Kindsmorde war es zweifelhaft, ob die Mutter oder die Großmutter die Thäterin sei. Beide wurden zum entseelten Körper des Kindes geführt. Zuerst mußte ihn die Mutter berühren und die Worte aussprechen: „Habe ich Schuld an deinem Tode, so gebe Gott ein Zeichen an dir." Es zeigte sich keines. Alsdann mußte die Großmutter in derselben Weise ihn berühren, und sogleich war das Gesicht roth überzogen und aus den Augenwinkeln quollen einige Tropfen Blut. Als dieß die Großmutter sah, bekannte sie ihr Verbrechen mit allen Nebenumständen (Sam. Stryck in Tr. de jure sensuum, diss. VII de tactu). Im achtzehnten Jahrhundert galt das Bluten des Leichnams zwar nicht mehr als ein voller Beweis der Schuld, aber doch als ein hinlängliches Anzeichen, um zur Tortur schreiten zu können und die Schriftsteller hielten es für hinreichend, bei Anwendung des Bahrgerichtes Vorsicht anempfohlen zu haben. Erst gegen Mitte des vorigen Jahrhunderts verschwand allmählig das Bahrgericht und mit ihm die letzte Spur der Gottesurtheile. Vgl. außer den schon angeführten Schriften: Fr. Majer, Gesch. der Ordalien, Jena 1795. Wilda, in Ersch und Grubers Encyclopädie, Art. Ordalien. [Kober.]

Gottesverehrung, s. Cultus und Gottesdienst.

Gottfried von Bouillon. Gleich dem teutschen Könige Rudolph I., welcher als Graf von Habsburg, wenn möglich, bei keinem ritterlichen Kampfe fehlte, hat auch der nachmalige erste König des „allerheiligsten Königreiches Jerusalem" die schönste Zeit seines Lebens in ritterlichem Streite zugebracht. Sohn des Eustathius Grafen zu Boulogne und der Gräfin Ida, Schwester des Herzogs Gottfried von Lothringen, mit welchem Kaiser Heinrich III. so manchen Kampf zu bestehen hatte, Bruder der Grafen Balduin und Eustathius, die mit ihm den Kreuzzug unternahmen und von denen der erste sein Nachfolger als König wurde, von mütterlicher Seite aus Abkömmling Carls des Großen, wurde Gottfried Erbe der Allodien seines gleichnamigen Oheims, und zeigte sich sowohl im Kampfe Heinrichs IV. mit dem Gegenkönige Rudolph, welcher an der ihm von Gottfried beigebrachten Wunde gestorben sein soll, als auch in dessen Römerzügen als treuer Anhänger der kaiserlichen Sache. Von Heinrich IV. mit dem Herzogthum Lothringen belehnt, drang auch an Gottfried, wie an so viele andere bisher nur mit dem Bürgerkriege Beschäftigte die Stimme Papst Urbans II. 1095, von den heimischen Streitigkeiten abzulassen und einem andern Kampfe sich zuzuwenden, in welchem nicht wie für die kaiserliche Partei der Kirchenbann, sondern die Palme des Himmels als Endziel winkte. Auch Gottfried ergriff mit Inbrunst das Kreuz, veräußerte deßhalb das Schloß Buillon und zog mit dem fürstlichen Heere nach Constantinopel, wo er mit vielem Widerstreben dem Kaiser Alexius den Lehenseid und die Rückgabe der frühern römischen Länder an den byzantinischen Kaiser leistete. Von da an war kein Kampf, an welchem nicht Gottfried rühmlichen Antheil nahm, keine Mühe und Gefahr, in deren Ueberwindung er nicht voranleuchtete.

Mag, wie von Sybel zu beweisen suchte, die Sage Vieles zur Verherrlichung des Helden beigetragen haben, die Ausdauer, welche er im furchtbaren, mit allen Schrecknissen erfüllten Zuge bewies, der Muth, die Hingebung an die Sache des Kreuzes, die Tapferkeit und Mäßigung, die er bewiesen, haben sein Andenken für alle Zeiten lieblich und bewunderungswürdig gemacht. Einer der ersten, welche am 15. Juli 1099 Jerusalem erstiegen, wurde er sieben Tage später einstimmig zum Könige des mit dem Schwerte in der Faust gegründeten Reiches erwählt, weigerte sich aber demüthig, an der Leidensstätte des Erlösers eine goldene Krone zu tragen. Dafür führte er desto eifriger das Schwert, als wenige Wochen nach Eroberung der Stadt der ägyptische Kaliph Mosta mit einem ungeheuern Heere zur Vertilgung der Christen herbeieilte. Mit mindestens siebenfach geringerem Heere schlug Gottfried am 12. August die Aegypter bei Ascalon vollständig und sicherte dadurch die noch nicht befestigte Herrschaft; hingegen brachte ihm fast eben so viel Nachtheil als eine verlorene Schlacht der Streit mit dem Grafen Raimund von Toulouse, dessen Ansehen lange Zeit das des Herzogs von Lothringen überstrahlt hatte. Desto höher stieg jedoch die Achtung und Bewunderung Gottfrieds bei den Moslim selbst, so daß zu vermuthen ist, ein längeres Leben hätte ihn wohl zum Beherrscher eines weitern Reiches gemacht und das Königreich Jerusalem mit festen Stützen versehen. Allein schon ein Jahr und drei Tage nach der Eroberung Jerusalems starb der Held, um dessen Abstammung nicht sieben Städte, sondern zwei mächtige Länder, Frankreich und Teutschland streiten, am 18. Juli 1100, ohne daß es ihm möglich gewesen wäre, die Völker, die er zum Kampfe geführt, auch zur Erhaltung des Erkämpften zu vereinigen. [Höfler.]

Gottfried, Gottefried, Godefried, Godfried, Gothofred, Goffried, Goffred, Gover, Giofred, Gaufred, Gaufried — sind nicht bloß der Sprachwurzel nach einerlei Namen, sondern werden auch häufig für eine und dieselbe Person abwechselnd gebraucht. Unter den vielen Schriftstellern, welche diese Namen trugen, verdienen vorzüglich folgende hervorgehoben zu werden. I. Gottfried, Benedictinerabt im Kloster Admont, welcher zur Zeit des hl. Bernhard Homilien schrieb, edirt von Pez, Augsburg 1725 2 Fol. II. Gottfried von Angers, Benedictinerabt zu Vendome, von Papst Urban II. zum Cardinalat erhoben, von König Ludwig dem Dicken von Frankreich und den Päpsten zu Geschäften sehr in Anspruch genommen, Verfasser von Briefen, Reden und vielen schätzbaren Tractaten (darunter „de investitura"), herausgegeben von Sirmond zu Paris 1610 und in seinen gesammelten Werken. III. Gottfried, Schüler Abälards, nachher Secretär des hl. Bernhard und Abt in verschiedenen Klöstern, gestorben als einfacher Mönch zu Clairveaux, Verfasser des Lebens des hl. Bernhard und vieler anderer Schriften verschiedenen Inhalts. IV. Gottfried (Gaufredus a mala terra), Benedictiner in der Normandie, dem eilften Jahrhundert angehörig; schrieb fünf Bücher „de rebus Roberti Guiscardi Calabriae ducis et Rogerii ejus fratris", gedruckt im dritten Band der Hispania illustrata des A. Schott und in Muratorii Scriptores rer. Ital. V. Gottfried, Erzbischof zu Bourdeaux seit 1136, vom hl. Bernhard sehr belobt; schrieb Briefe an Abt Suger und einige Reden, und erwarb sich großen Ruhm als Prediger. VI. Gottfried, (Galfried, Jeffrey von Monmouth) s. den Artikel Galfried. VII. Gottfried von Viterbo, Kaiser Conrads III. Capellan, Friedrichs I. und Heinrichs IV. Secretär und Almosenier, seit 1184 Bischof von Viterbo, gestorben 1191, war in der lateinischen, griechischen, hebräischen und chaldäischen Sprache bewandert und verfaßte ein Chronicon universale (memoriae saeculorum, Pantheon) vom Anfang der Welt bis auf 1186 theils in Prosa, theils in Versen, welche von B. J. Herold in Basel 1596 edirt, von Pistorius in Bd. II. der Script. hist. Germ. und zum Theil auch von Muratori in den thes. Script. Ital. aufgenommen worden ist. VIII. Gottfried (Gothofred, Jacob), zu

Genf 1587 geboren, seit 1619 Professor juris, 1629 Rathsherr und dann Bürgermeister und Scholarch daselbst, gestorben 1652; schrieb unter Anderm einen sehr geschätzten Commentar zu dem Codex Theodosianus, Bemerkungen zu Tertullians Schrift ad nationes, conjecturam de suburbicariis regionibus et ecclesiis, de statu paganorum sub imperatoribus Christianis, exercitationes II. de ecclesia et incarnatione Christi etc. und edirte mit Anmerkungen und Uebersetzung die Kirchengeschichte des Arianers Philostorgius. IX. Gottfried von Straßburg, einer der ausgezeichnetsten altteutschen Dichter, geboren zu Straßburg, gegen das Ende des zwölften und im Anfange des dreizehnten Jahrhunderts lebend, ist der Verfasser des Rittergedichtes „Tristan und Isolde", worin ein reiches Hofleben geschildert ist. [Schrödl.]

Gotthard, s. Godehard.

Göttliche Tugenden, s. Tugenden, göttliche.

Gottmensch, s. Christus.

Gottschalk (Fulgentius zugenannt), Ketzer, Sohn des sächsischen Edelmannes Berno, unter Abt Eigil (819—822) als Kind von seinem Vater dem Kloster Fulda geopfert, brachte hier seine Jugendzeit zu, trug aber nur ungern das Joch des Klosterlebens, sehnte sich nach Freilassung aus dem Kloster, wogegen sich der damalige Abt Rabanus (nachher Erzbischof von Mainz) erklärte, verließ jedoch hierauf Fulda und begab sich in das Kloster Orbais der Diöcese Soissons. Hier oblag er den Studien der Schriften des hl. Augustin und Fulgentius und begann bereits schon seine Irrlehren zu verbreiten, führte, nach den Zeugnissen seines Abtes an Hincmar von Rheims, mehr das Leben eines wilden Thieres als eines Mönches, und ließ sich uncanonischer Weise von einem Chorbischof weihen. Endlich verließ er auch dieses Kloster wieder und begab sich ohne Erlaubniß des Abtes auf Reisen, wahrscheinlich um seine Irrlehren zu verbreiten, wie er es auf seiner Heimreise von Rom 847 mit dem Grafen Eberhard von Friaul und dem designirten Bischof Nothing von Verona versuchte. Durch letztern erhielt der Erzbischof Rabanus Maurus hievon Kunde, der hierauf eine schriftliche Widerlegung der Häresie Gottschalks an Nothing sandte und bei dem Grafen Eberhard dessen Ausweisung aus Friaul bewirkte. — Die Substanz der Irrlehre Gottschalks läßt sich auf Folgendes zurückführen: Es gibt eine doppelte Prädestination, eine zur Seligkeit, die andere zur Verdammniß. Die zum Tod und zur Verdammniß Prädestinirten sind genöthiget zu sündigen, wozu der Mensch nach dem Sündenfalle allein Freiheit hat, können sich nicht bekehren oder jemals selig werden, für sie ist auch Christus nicht gestorben und sind die Sacramente wirkungslose Ceremonien, nur für die zur Seligkeit Auserwählten hat der Heiland sein Blut vergossen und gebetet, von diesen kann keiner zu Grunde gehen und nur für sie sind die Sacramente da. — Gottschalk, nach Teutschland zurückgekehrt, beschuldigte in einer Schrift den Raban des Semipelagianismus, und reichte auf der großen Synode zu Mainz 848 eine Confessio ein, worin er die zweideutige Erklärung abgab, Gott habe unveränderlich alle Jene zum ewigen Tode vorherbestimmt, welche am Gerichtstage um ihrer Sünden willen (die sie aber nach seinem Systeme nicht vermeiden konnten) verdammt würden. Das war kein Widerruf seiner Häresie und dazu ließ er sich auch nicht bewegen; demnach schickte ihn die Synode, nachdem er eidlich hatte versprechen müssen, nie mehr seinen Fuß auf teutsche Erde setzen zu wollen, seinem Vorgesetzten, dem Erzbischof Hincmar von Rheims (das Kloster Orbais gehörte zu dieser Erzdiöcese) zu. Hincmar brachte die Sache in der Synode zu Quiercy 849 vor. Hier wurde dem Gottschalk ein katholisches Glaubensbekenntniß (gewiß ist es nicht semipelagianisch, wie Gfrörer meint) zur Unterzeichnung vorgelegt, allein nicht nur unterzeichnete er nicht, sondern ergoß sich sogar in Beschimpfungen gegen Anwesende, und so wurde er verurtheilt, das Priesteramt nicht mehr ausüben zu

dürfen, hart mit Schlägen gezüchtigt und in ein Klostergefängniß eingesperrt zu werden; ferner wurde ihm immerwährendes Stillschweigen auferlegt und mußte er seine diesem Concil vorgelegte Schrift in's Feuer werfen. Dieses strenge Urtheil brachte aber keine Aenderung in Gottschalks Gesinnung und Lehre hervor, denn als Hincmar einige Zeit nachher abermals einen Versuch anstellte, ihn zur Unterschrift eines katholischen Formulares zu bewegen, verfaßte Gottschalk, statt zu unterschreiben, zwei Glaubensbekenntnisse, ein kürzeres und ein längeres, in welchen er seine alten Ansichten wiederholte, jedoch scheinbar seinen Gegnern einige Worte zugab; erklärte sich übrigens bereit, die Wahrheit seiner Lehre durch die Feuerprobe zu erhärten. — Gottschalks Angelegenheit erregte indeß großes Aufsehen und leidige Wirren unter den katholischen Theologen und Bischöfen selbst. Jene Theologen und Bischöfe, welche in der Substanz dieser Sache klar sahen und sich durch seine zweideutigen Erklärungen nicht irre machen ließen, stunden und kämpften gegen Gottschalk wie früher so um so mehr nach Gottschalks stets von neuem sich bewährender unbesiegbarer Hartnäckigkeit. Zu ihnen gehörten, außer Hincmar und Raban, der Erzbischof Amolo von Lyon und der Bischof Pardulus von Laon. Leider ertheilten Hincmar und Pardulus dem am Hofe Carls des Kahlen in Ansehen stehenden gelehrten Johann Scotus Erigena — dem sie theologische Wissenschaft zutrauten, die er nicht besaß — den Auftrag, gleichfalls gegen Gottschalks Irrlehren die Feder zu ergreifen. Hingegen fand Gottschalk auch angesehene Vertheidiger, aber keinen, der den eigentlichen Kern der Gottschalk'schen Prädistinationslehre gebilligt und als wahre Lehre vertheidigt hätte. Man nahm sich Gottschalks zum Theil aus Mitleid, zum Theil aus Abneigung gegen Hincmar an; Manchen gefiel die „gemina praedestinatio" Gottschalks, sie faßten aber dieselbe nicht in dem Sinne Gottschalks auf; ebenso wähnten Manche, da nicht alle Menschen wirklich zum Heile gelangen, so sei allerdings der Tod Christi und der Wille Gottes rücksichtlich des Heils aller Menschen zu beschränken, aber nur insofern dieser Wille Gottes nicht bei allen Menschen zufolge ihrer eigenen Schuld wirksam ist. In diesem Sinne, der aber von Gottschalks Irrlehre weit entfernt lag und nichts Häretisches in sich beschloß, beschränkte Lupus von Ferrieres den Willen Gottes hinsichtlich des Heiles Aller; Ratramnus, Mönch von Corvey, Florus, Diacon von Lyon und Prudentius, Bischof von Troyes, waren ebensowenig unbedingte Anwälte Gottschalks und richteten ihre Werke besonders gegen die Schrift des Johannes Scotus Erigena, den ungeschickten Widerleger Gottschalks, der diesem Irrthume andere Irrthümer gegenüberstellte und so die Veranlassung gab, daß durch sein Reden extra rem in den Gottschalk'schen Streit neue Streitigkeiten extra rem hineingezogen wurden, die dem häretischen Mönche zu Gute kamen. Selbst ein anderer Vertheidiger Gottschalks, der Verfasser des Buches „de tribus epistolis" (nach der gewöhnlichen Annahme Remigius Erzbischof von Lyon oder Ebbo, Bischof von Grenoble) war so wenig ein eigentlicher Anhänger Gottschalks, daß er meinte, Gottschalk habe die Lehre von der absoluten Prädestination gar nicht vorgetragen und er könne unmöglich gelehrt haben, der Mensch habe nur zum Bösen einen freien Willen (vgl. Döllingers Lehrbuch der Kirchengeschichte, Regensburg 1836, Bd. 1, S. 402—404; Gfrörer, Geschichte der ost- und westfränkischen Carolinger, Freiburg im Breisgau 1848, Bd. 1, S. 220—225, 232—235). — Nachdem ein so hoher Prälat wie Remigius, Erzbischof von Lyon, für Gottschalk gegen Hincmar in die Schranken getreten war und so viele Mißverständnisse und Verwirrungen sich um die ursprünglich einfache Frage gelagert hatten, hielt Hincmar auf Befehl des Kaisers Carl eine zweite Synode zu Quiercy 853, worin vier Capitel folgenden Inhalts über die streitigen Lehren aufgestellt wurden: Gott will das Heil Aller und Christus ist für alle Menschen gestorben, wenn auch nicht alle wirklich erlöst werden; es gibt nur Eine Präde-

stination entweder zur Verleihung der Gnade oder zur Vergeltung der Gerechtigkeit; der Wille des Menschen zum Guten bedarf der zuvorkommenden und helfenden Gnade. Allein durch diese so einfachen als wahren Capitel wurde der auf Mißverständnissen, Animosität und Abneigung gegen Hincmar beruhende Gegensatz nur verstärkt. Denn nicht nur griff Prudentius von Troyes, obgleich er diese Capitel unterzeichnet hatte, bald nach der Synode dieselben an, nicht nur schrieb dagegen der Verfasser des Buches „de tribus epistolis" ein giftiges Werk unter dem Titel „de tenenda veritate scripturae", sondern sie wurden 855 auf der Synode zu Valence, wo Ebbo von Grenoble die Hauptrolle spielte und die Erzbischöfe von Arles und Vienne nebst zwölf Bischöfen anwesend waren, verworfen und ihnen sechs Canones entgegengesetzt. In diesen Canonen wird eine zweifache Prädestination gelehrt, eine zum Leben, die andere zum Tod d. i. nicht zur Sünde, sondern zur Strafe (nach Gottschalks Lehre schloß die Prädestination zum Tode die zur Sünde in sich); ferner wird der Irrthum gewisser Leute beklagt, welche behaupten, daß Christus durch sein Blut auch die bereits verdammten Ungläubigen erlöst habe und die Application des Blutes Christi allen Menschen aller Zeiten zu Theil würde (die Synode von Quiercy 853 war weit entfernt gewesen, eine solche Lehre aufzustellen!) Nebstdem verdammte diese Synode 19 Sätze, welche ein gewisser Scotte (Johannes Erigena) aus Eingebung des Teufels aufgestellt habe. Aber bald sahen die Bischöfe von Valence selber ein, daß sie zu weit gegangen, daher wurde schon auf der Synode zu Langres 859, welcher die Bischöfe beiwohnten, die früher an der Valencer-Synode sich betheiligt hatten, die Clausel unterdrückt, worin diese Synode die Verdammung der Capitel von Quiercy ausgesprochen. Das große Werk, das nach der Synode von Valence Hincmar über die Prädestination schrieb, mußte zur Entwirrung der Geister auch das Seinige beitragen. Von einer Bestätigung der Canonen von Valence durch den Papst (Nicolaus I.) ließ sich auch nichts hören. Endlich wurde die Controverse auf der großen Synode zu Touzy in der Diöcese Toul 860, auf welcher die Bischöfe der Synode von Quiercy sowohl wie die von Valence erschienen, vollkommen beigelegt, indem sich alle versammelten Bischöfe mit dem Synodalschreiben Hincmars einverstanden erklärten, worin einfach erklärt wurde, es gebe eine Prädestination für die Auserwählten, der freie Wille bestehe auch nach Adams Sünde noch, bedürfe aber der Gnade zum Guten, Gott wolle das Heil Aller und Christus sei für Alle Menschen gestorben. Und hieraus sieht man denn auch, wie weit man von der Wahrheit abirren würde, wenn man Hincmars Gegner in den durch Gottschalk veranlaßten Streitigkeiten für Vertheidiger der häretischen Lehren dieses stolzen und unbeugsamen Mönches halten würde. Dieser Unglückliche blieb bis in seinen Tod seiner Irrlehre zugethan, sich damit täuschend, daß er die Autorität des hl. Augustin auf seiner Seite habe. Da seine Gefangenhaltung im Kloster Hautvilliers nicht von solcher Strenge war, daß ihm alle Communication mit Außen abgeschnitten worden wäre, so hatte er zwischen 852—855 die Frechheit, von diesem Kloster aus einen neuen Streit gegen Erzbischof Hincmar anzufangen, welchen er in einer Schrift des Sabellianismus bezüchtigte, weil er an dem Worte „trina" in dem Versikel eines kirchlichen Hymnus „te trina Deitas unaque poscimus" Anstoß genommen hatte. In Gottschalks letzter Krankheit machte Hincmar noch einmal den Versuch, ihn für die katholische Lehre zu gewinnen, aber er wies den Antrag unter Schmähungen und Blasphemien ab, und starb 868 ohne Sacramente im Kirchenbanne. — Gilb. Mauguin (Jansenist, der für Gottschalk Partei nimmt) veterum auctorum, qui nono saeculo de praedestinatione et gratia scripserunt, opera et fragmenta, Paris. 1648, 2 Voll.; Hincmari opera ed. Sirmond, Paris. 1648, 2 Voll.; Cellot, historia Godeschalci, Paris. 1655; Laurentius Alticotius in praef. de Praedestinatione, ad partem VI. Summae Augustinianae; Sardagna, theologia dogmatico-polemica, t. V. dissert. IV.

de Praedestinatione, p. 72—84. Ratisbonae 1771; Conciliensammlungen, Döllinger l. cit. S. 400—406; Gfrörer l. cit. S. 210—265. [Schrödl.]

Gottschalk, der Wendenfürst, Stifter eines großen Wendischen Reiches um die Mitte des eilften Jahrhunderts, Bekehrer seines Volkes und hl. Martyrer. Seit Carl dem Großen wurden mannigfache Versuche angestellt, besonders vom Kloster Neu-Corvey aus, die verschiedenen slavischen Stämme an den nördlichen und östlichen Grenzen Teutschlands, unter dem allgemeinen Namen Wenden bekannt, dem Christenthume zuzuführen, allein sowohl ihre Raubsucht und Wildheit, wie ihr politisches Verhältniß zu den Teutschen, machten diese Versuche vergeblich. So waren alle diese Stämme noch im Beginne des zehnten Jahrhunderts heidnisch. Kaiser Otto I. stiftete allmählig in den unterworfenen slavischen Ländern Bisthümer, zu Havelberg 946, Brandenburg 949, Meißen 965, Zeiz, Merseburg und Oldenburg (damals Stargard) 968, und besetzte diese Bisthümer mit solchen Männern, welche schon früher für die Verbreitung des Christenthums unter diesen Völkerschaften gearbeitet hatten; so z. B. wurde der St. Emmeraner-Mönch Boso (s. d. A.), der bereits viele Slaven getauft, erster Bischof von Merseburg; ferner gab Otto im J. 968 der neuen slavischen Kirche mit Zuziehung des Papstes Johann XIII. einen festen Mittelpunct in dem zu Magdeburg gegründeten Erzbisthum. Indeß brach unter Anführung des Fürsten Mistewoi, obgleich derselbe bereits getauft war, 983 eine allgemeine Empörung der Wenden aus, alle christlichen Stiftungen wurden zerstört, die Christen gemordet, Mistewoi selbst kehrte jedoch wieder reuig in sich zurück, und verließ, da ihn seine Landsleute als Christen nicht unter sich duldeten, dieselben, um sein Leben als Christ zu Bardewik zu beschließen. — Mistewoi's Sohn Uto war zwar auch ein Christ, aber „male christianus" wie Adam von Bremen ihn nennt (s. bei Pertz T. 9. script. T. 7. pag. 329). Andere slavische Fürsten zur Zeit Uto's, wie Gneus und Anatrog, werden von Adam ausdrücklich Heiden genannt (ibid.). Während aber das Christenthum jetzt ganz darniederlag und die unter Otto I. bekehrten Wenden wieder zum Heidenthum zurückkehrten, wuchs in dem Kloster zu Lüneburg, das unter Gottschalk „Gothorum episcopo" stund, ein Jüngling heran, welcher, ein Sohn des Wendenfürsten Uto, gleichfalls den Namen Gottschalk trug und in der Klosterschule seine Bildung empfing. Aus diesem Jüngling sollte ein großer Apostel der Wenden werden, aber ehe er ein solcher wurde, brachte er über die teutschen Christen großes Unheil. Sein Vater Uto war durch die Hand eines Sachsen getödtet worden. Kaum hatte Gottschalk davon Kunde erhalten, so entfloh er aus dem Kloster, versammelte „rejectis cum fide litteris" seine Landsleute zu einem neuen blutigen Krieg und verbreitete in Nordalbingen und in der Gegend von Hamburg und Holstein alle Gräuel der Verwüstung, bis er endlich durch den Markgrafen und Herzog Bernhard von Nordsachsen gefangen genommen wurde, der ihm nachher gegen Friedensverträge als einem sehr tapfern Manne wieder die Freiheit gewährte. Gottschalk begab sich hierauf zum Dänenkönig Canut (s. d. A.) und reiste mit ihm nach England, wo er sich lange Zeit aufhielt (s. Adam Br. bei Pertz l. cit. S. 329). Nach Canuts Tod kehrte er in sein Vaterland zurück, und es gelang jetzt seiner Tapferkeit und Klugheit, ein großes und mächtiges Slavenreich zu gründen (um 1045). Dabei lag ihm aber vor Allem das Eine am Herzen, alle Heiden seines Reiches zu Christen zu machen. „Contra Sclavaniam venit infestus, omnes impugnans, magnumque paganis terrorem incutiens" schreibt Adam von Gottschalks Rückkehr in sein Vaterland und von den Anfängen der Begründung seines Reiches und dem Verhältnisse zu den Heiden. Allerdings hat also Gottschalk zum Behufe der Bekehrung sich auch seiner fürstlichen Macht bedient, aber er war weit entfernt, den Zwang allein in Anwendung zu bringen. Er ließ von allen Seiten her Missionäre kommen „adeo ut pro sacerdotibus in totas mitteretur provincias"; der Erz-

bischof Adalbert von Bremen oder Hamburg, mit dem er auf vertrautem Fuße stand und dessen Kirche er wie seine geistliche Mutter ehrte, schickte ihm Bischöfe und Priester und ordinirte für Oldinburg (Oldenburg) den Mönch Ezzo, für Magnopolis (Mecklenburg) den Scotten Johannes und für Razzisburg (Ratzeburg) den von Jerusalem zurückgekehrten Aristo; in den Städten entstanden Mönchs- und Nonnenklöster. Und gleichwie einst König Oswald von Northumbrien († 642) bei Verkündung des Christenthums in seinem Reiche das Geschäft eines Dolmetschers zwischen den Missionären und dem zu bekehrenden Volke übernommen, so that auch Gottschalk, indem er oft selbst in der Kirche Ermahnungsreden an das Volk hielt und demselben die von den Bischöfen und Priestern in lateinischer Sprache vorgenommenen liturgischen Handlungen und Ceremonien in slavischer Sprache erklärte. Der Eifer Gottschalks und der von ihm herbeigerufenen Missionäre wurde auch mit herrlichem Erfolge gekrönt. Ein großer Theil der unter Mistewoi vom Christenthum Abgefallenen kehrte wieder zurück zur christlichen Religion. Täglich bekehrte sich eine unzählbare Menge. Alle zum Bisthum Hamburg gehörigen Slaven wurden Christen. Die Provinzen waren voll von Kirchen, und die Kirchen voll von Priestern, welche frei und ungehindert ihr Amt ausübten (s. Adam v. Br. bei Pertz l. cit. S. 333, 342—343; genau mit Adam v. Br. stimmt die Chronica Slavorum des hl. Helmold in Bezug auf Gottschalk zusammen). — Ungeachtet aller Bemühungen Gottschalks und der Glaubensprediger blieb aber doch ein Theil der Heiden dem Glaubenslichte unzugänglich und hatte während der von Gottschalk für das Christenthum entfalteten Thätigkeit einen Todeshaß gegen ihn gefaßt. Und so brach ein neuer Sturm gegen das Christenthum los. Gottschalk fiel als eines der ersten Opfer, getödtet zu Leutzen den 9. Juni 1066. „Passus est autem noster Machabaeus (d. i. Gottschalk) in civitate Leontia 7. Idus Junii cum presbytero Yppone, qui super altare immolatus est, et aliis *multis* tam laicis quam clericis, qui diversa *ubique* pro Christo pertulerunt supplicia. Ansversus monachus et cum eo alii apud Razzisburg lapidati sunt." Dieser Ansversus, für die Standhaftigkeit seiner Gefährten fürchtend, bat sich von den Slaven die Gnade aus, zuletzt gesteinigt zu werden, um den andern zusprechen zu können! Der oben erwähnte, jetzt greise Bischof Johann, der Scotte, der eine große Menge Slaven bekehrt hatte, wurde zuvor grausam geschlagen, dann zum Spotte durch die einzelnen slavischen Städte herumgeführt, dann ihm Hände und Füße abgehauen, zuletzt wurde sein Haupt auf einer Stange herumgetragen und dem Götzen Radegast geopfert. Gottschalks Gattin, eine dänische Königstochter, wurde mit Schlägen überhäuft und aller Kleidung entblöst fortgejagt. Alle Christen, welche nicht abfielen, wurden getödtet, die angrenzenden christlichen Länder mit Feuer und Schwert verwüstet und ihre Heiligthümer zerstört (s. Pertz l. cit. S. 355). — So war also abermals wieder das Christenthum bei den Wenden zertreten, und das Heidenthum erhob sich unter Gottschalks Nachfolger *Cruko* von neuem. Aber es hatte doch nicht mehr die frühere Kraft und im Geheimen wohl auch manche Gegner. Um so leichter gelang es daher Gottschalks Sohn *Heinrich*, mit Hilfe christlicher Fürsten den Widerstand der heidnischen Wenden zu besiegen. Durch ihn wurde das Wendische Reich wieder hergestellt und die Wiedereinführung des Christenthums begonnen (1105). Aber erst nachdem der Markgraf Albrecht der Bär und Herzog Heinrich der Löwe die Wenden ganz besiegt hatten, konnte die christliche Kirche einen festen Grund fassen und die früher gestifteten Bisthümer hergestellt werden. Mit ganz besonderem Eifer wirkte damals unter diesen Slaven der auf den Schulen zu Paderborn und Paris gebildete fromme, milde und demüthige *Vicelin*, vom Erzbischof Hartwig von Bremen im Jahr 1148 zum Bischof von Oldenburg geweiht. [Schrödl.]

Göttweih. (*Benedictiner-Abtei in Oestreich.*) Wer auf der Donau dem anmuthig gelegenen Städtchen Stein, unfern des vielbesprochenen malerischen

Dürrnsteins, sich nähert, dessen Blick wird unwillkürlich durch einen stattlichen Bau gefesselt, der von einer siebenhundert Fuß hohen, reich bewaldeten Kuppe mit seinen vielen Thürmen gleich einem mächtigen Castell sich erhebt. Es ist dieß die Benedictiner-Abtei Göttweih, in alten Schriften Kottwich, Gottwich, Gottweich und sonst nach mancherlei Variationen der Benennung geschrieben, zwölf Meilen oberhalb Wien gelegen. Es wird erzählt, im ersten Viertel des eilften Jahrhunderts hätten drei teutsche Jünglinge auf ihrer Wanderschaft nach Paris, dem damaligen Hauptsitze theologischer Wissenschaft, an einer Quelle sich gelagert und bei dem spärlichen Mahl aus dem mitgenommenen Brodsack von ihren künftigen Geschicken gesprochen, wobei Jeder als höchstes Ziel seiner Hoffnungen die Erwählung an ein Bisthum und die Gründung eines Klosters bezeichnet habe. Diese drei Jünglinge waren der hl. Gebhard, nachmals Erzbischof von Salzburg, der hl. Adalbero, Bischof von Würzburg, und der hl. Altmann, Bischof von Passau. Ging somit für einen jeden aus ihnen früher oder später der eine Theil seines Wunsches in Erfüllung, so sollte nicht minder der andere verwirklicht werden. Gebhard stiftete Admont in Steiermark, Adalbero Lambach im Lande ob der Enns, Altmann Göttweih im Lande unter der Enns, die insgesammt noch heutiges Tages bestehen. Das letztere erhebt sich von einem abgerundeten Vorsprung der cetischen Gebirgsreihe. — In dem Kampfe Gregors VII. um die Freiheit und sittliche Würde der Kirche gegen kaiserliche Beeinträchtigung und Verweltlichung derselben stand Altmann mit apostolischem Glaubensmuthe auf des Papstes Seite und ward dafür durch die Gewalt von seinem Sitze vertrieben, um fortan in dem östreichischen Theil des Sprengels zu verweilen. Da blickte er einst aus dem Städtchen Mautern zu dem Gipfel des Berges, an dessen Fuß dasselbe liegt, und ersah in ihm die geeignete Stelle zu einer geistlichen Stiftung. Bald wich der dichte Urwald dem Gotteshaus, zu dessen Dienst der Bischof zwölf Chorherren nach der Regel des heiligen Augustin einsetzte. Im Jahr 1083 fertigte er den Stiftungsbrief aus, durch welchen er seiner Pflanzung mehrere Pfarreien in der Umgegend einverleibte, welche die Abtei noch heutiges Tages besitzt. Kaum war jedoch der Stifter zwei Jahre todt (Altmann starb den 8. August 1091 zu Zeiselmauer an der Donau, zwischen Göttweih und Wien beinahe in der Mitte liegend), als sein Nachfolger zu Passau sich gezwungen sah, die Chorherren durch einen andern Orden zu ersetzen. Er ließ Benedictiner von St. Blasien im Schwarzwald kommen und setzte ihnen den Bruder Hartmann als Abt vor. Daß die Berufenen würdige Leute müssen gewesen sein, erhellet daraus, daß einer von ihnen nachher als Abt nach Garsten, ein anderer nach Lambach verlangt wurde. So gewann das Stift durch geistliche Würdigkeit Ruf, durch des steirischen Markgrafen und anderer Wohlthäter Freigebigkeit ein gesichertes zeitliches Bestehen, welches aber im zwölften Jahrhundert unter wiederholten Einfällen der Ungarn vorübergehend mehr als einmal erschüttert ward. Dieß erneuerte sich unter Kriegen mit den Nachbarn, unter Fehden im Innern auch in der Folge zum öftern, und dem langen Wechsel guter und böser Tage lief derjenige der Aebte zur Seite. Erst im Anfang des fünfzehnten Jahrhunderts kommt einer vor (Peter II., 1402—1432), welcher dreißig Jahre dem Stift vorstehen konnte und durch wesentliche Bauten sich bemerklich gemacht hat, was ihm bei den bald hierauf auch für Göttweih nachtheiligen Hussitenkriegen und den spätern Einbrüchen des Matthias Corvinus wahrscheinlich weniger möglich geworden wäre. Diesem Peter folgten binnen eines Jahrhunderts gerade zehn Aebte, deren letzter Matthias II. († 1532) das Kloster in wehrhaften Stand setzte, zugleich dessen Wohlstand förderte, und es so seinem Nachfolger Bartholomäus hinterließ, der hiefür wohl mehr noch würde gethan haben, hätte nicht der neue Aufbau des durch einen Wetterstrahl eingeäscherten Hauses seine Hilfsmittel aufgezehrt. Schlimmer ging es unter seinen Nachfolgern Placidus und Leopold. Die Kriege des Kaisers nagten durch oft

wiederkehrende große Forderungen an dem weltlichen, Luthers sich verbreitende Lehren an dem geistlichen Bestehen Göttweihs, wie damals so manches Ordenshauses, bis einen Monat vor Kaiser Ferdinands Tod Michael Herrlich, Profeß des Klosters Melk, zur Abtswürde erhoben ward. Während 40jährigen Waltens hat sich derselbe den Ruf eines zweiten Stifters erworben, nicht bloß dadurch, daß er das abermals abgebrannte Kloster wieder erbaute, sondern zugleich mit segensreicher Wirthschaft ein wohlgeordnetes Ordensleben herstellte, der äußern Mittel eben so wenig vergaß. Fünf Jahre vor seinem Tode (dieser 1609) legte er die Würde nieder. Ihm folgten würdige Prälaten, die freilich manche bittere Wirkung des 30jährigen Krieges zu tragen hatten. Nach diesen mochten die Brüder in Göttweih froh sein, daß Sebastian Eders Regierung, welcher der Tyrann derselben genannt und dem nachgewiesen wird, daß er verschiedene Kerker für sie habe bauen lassen, bloß drei Jahre (1669—1672) dauerte, indem er einst Nachts an einem Aderlaß sich verblutete. Was Matthias II. zur Sicherstellung des Hauses angelegt, kam unter Johann V. bei dem letzten Einfall der Türken denselben wohl zu statten. Wie von Stift Neuburg und von Melk wurden auch von Göttweih die Angriffe der Muselmänner so herzhaft als beharrlich abgeschlagen und beschränkte sich der Schaden, den die Abtei zu leiden hatte, auf ihre Besitzungen auf dem flachen Lande. Segensreiche Jahre und eine wohlgeordnete Verwaltung brachten denselben bald in Vergessenheit. Nach Johann kam in Berthold abermals ein würdiger Abt an die Spitze, unmittelbar hierauf aber der in jeder Beziehung ausgezeichnete Gottfried Bessel (vgl. den Art.). Dieser hat durch den prachtvollen Bau eines neuen Stiftes (in welchem die große Treppe wahrscheinlich die einzige dieser Art in ganz Teutschland ist), durch denjenigen mehrerer Schlösser und Kirchen sowohl seinen hochgebildeten Geschmack bewährt, dann durch Bereicherung der ausgezeichneten Bibliothek, durch Anlegung eines Münz- und Naturaliencabinets, wie durch seine Schriften seine staunenswerthe Gelehrsamkeit an den Tag gelegt, durch das eine aber wie durch das andere die Redeweise gerechtfertigt, nach welcher Göttweih seines Reichthums wegen den Beinamen des „Klingenden Pfennigs" erhalten hat. Diesen Beinamen nicht minder durch kostbare Bauwerke und reiche Kirchenausstattung, als durch das äußere Gepränge einer glänzenden Hofhaltung sichtbar zu machen, war seines Nachfolgers Odilo Bestreben, wobei aber dennoch die Erhaltung und Mehrung des Wohlstandes nicht außer Acht gelassen wurde. Stellte sich in diesem Abt äußerer Rang zur Schau, so mußte in Magnus Klein Jedermann die innere Würde, die sittliche nicht minder als die geistige, anerkennen. In Gelehrsamkeit durfte er sich dem Abt Gottfried an die Seite stellen, in der Einfachheit den vortrefflichsten Ordensmännern jeder Zeit, in Fürsorge um sein Haus den tüchtigsten Prälaten. Sonderbar und ein wahrer Schaden für die Geschichtsforschung, daß seine Geschichte der teutschen Bisthümer, deren Handschrift bei seinem Tod noch vorhanden war, spurlos verschwunden ist! Die Zeit der sogenannten Aufklärung hat gerade damals ihren Anfang genommen. Magnus starb, da eben jene Maßregeln gegen die Abteien begannen, die ihnen weder zu öconomischer, noch weniger zu disciplinarischer Förderung dienten, indem sie von den Bewohnern derselben planmäßig den klösterlichen Geist abstreiften und an dessen Stelle jene Verflachung anerzogen, welche für Oestreich so bittere Früchte getragen hat. Seit Magnus († 1784) sind sich vier Prälaten gefolgt: Anselm bis 1798, unter welchem die schweren Zeiten ihren Anfang nahmen; Leonhard bis 1812, welchem zwei französische Invasionen, bei deren letzterer die Verwandlung der Stiftsgebäude in eine Festung nur mit großen Opfern sich abwenden ließ, schwere Ausgaben und mancherlei Beschränkungen auferlegten; Altmann bis 1846, durch ein großes Maß von Gelehrsamkeit, besonders in den orientalischen Sprachen, ausgezeichnet; Engelbert, der jetzige Prälat, dem Erledigung aus jenen beengenden Banden

zu wünschen ist, durch welche eine kurzsichtige Staatsverwaltung die Klöster immer mehr aus ihrer wahren Lebenssphäre herausgerissen und hiemit nichts weniger als deren Bestimmung und ein derselben entsprechendes Wirken gefördert hat. — Gewährt der Bau des Stiftes besonders an derjenigen Seite, wo er, um eine größere Fläche zu gewinnen, auf riesenhaften Substructionen ruht, einen großartigen Anblick, so ist die Aussicht, welche man aus dessen Fenstern genießt, nicht minder erhebend. Rechts haftet das Auge an dem bewaldeten Bergkessel, durch welchen die Donau sich durchwindet, und vor sich schweift es über die in reicher Mannigfaltigkeit geschmückte Landschaft, aus der ein halbes Hundert von Ortschaften sich erhebt; durch sie zieht der breite Strom sich durch, an welchem gegenüber das freundliche Stein und das geschichtlich merkwürdige Krems liegen. Des Anziehenden bietet das Innere des Stifts dem Freunde der Wissenschaft mancherlei. Voran steht die 40,000 Bände starke Bibliothek mit ihrem reichen Handschriftenschatz, ihren 1800 Incunabeln, was alles aus dem Brande des Jahres 1718 glücklicher Weise gerettet wurde; dann die Bracteaten-Sammlung, die an Zahl und Seltenheit der einzelnen Stücke ihresgleichen nirgends findet; ferner eine Kupferstichsammlung von 20,000 Blättern; ein schönes Naturaliencabinet. Wem es neben der stummen um lebendige Belehrung zu thun ist, der findet in dem Stiftskämmerer Friedrich Blumberger einen kenntnißreichen Forscher des Mittelalters, in dem Bibliothecar Leopold Thamscheck einen Mann, der den Schatz, dem er vorsteht, nicht als mechanischer Verwalter, sondern als wahrer Nutznießer behandelt, und der es versteht, auch dem bloßen Besuchenden aus demselben irgend einen willkommenen Genuß zuzuwenden. [Hurter.]

Götze, s. Lessing.

Götzendienst. Der Abfall von Gott, als ursprünglich seinen Grund in der practischen Verirrung des Willens, d. h. in der That der Sünde und der daraus entstandenen Sündhaftigkeit habend, hatte, da die Functionen des menschlichen Geistes, zumal auf dem Gebiete der Religion, weil diese den ganzen geistigen Menschen nach allen seinen Seiten ergreift, in einem innern organischen Verhältnisse zu einander stehen, theoretische Verirrung, nämlich die des Gott erkennenden Geistes zur Folge. Das Sinken von der Höhe des sittlichen Lebens ist immer zugleich auch ein Sinken von der reinen, klaren Anschauung der wahren Idee Gottes. Jeder Abfall von Gott ist aber zugleich auch ein Verfall an die Natur. Ohne Gott ist das Leben des Menschen im Sinnlichen befangen, verendlicht und veräußerlicht. Jetzt fixirt der Mensch, da er sich von der Natur bestimmt fühlt, die Idee Gottes in den äußern Dingen, in den Geschöpfen, statt im Schöpfer. Der Mensch vertauscht die Majestät des unvergänglichen Gottes, des Schöpfers, mit den verschiedenartigsten vergänglichen Geschöpfen. Ps. 106, 20. Jerem. 2, 11. Röm. 1, 23. — Abgötterei (s. d. Art.). Aber damit ist dieser Proceß noch nicht abgeschlossen. Der Mensch hat vermöge des sinnlichen Theiles an ihm den Drang in sich, das Göttliche — sei es das wahre oder falsche — in einem Symbole darzustellen, es sich zu vergegenwärtigen und nahe zu bringen. Je weniger aber der Mensch auf dem Standpunct wahrer Religiosität steht, desto weniger vermag er auch in seinem Bewußtsein festzuhalten, daß das Symbol eben nur Symbol, d. h. nur Zeichen, Bild der Idee Gottes sei. Dieser Unterschied schwindet ihm, Symbol und Symbolisirtes rinnen ihm zusammen, in das Bild wird das Göttliche übertragen, dieses in jenem wohnend und wirkend gedacht und es selbst für das Göttliche gehalten. Ferner: auf jeder Stufe der religiösen Bildung will der Mensch für sein Thun und Lassen eine Auctorität haben, um auf sie sein religiös-sittliches Leben beziehen zu können. Daß ihn hiebei sittliche, beziehungsweise unsittliche Interessen leiten, ist natürlich. Er reflectirt daher seinen innern Zustand in einem Andern, Objectiven: er sucht einen ihm entsprechenden Gott. Da er keinen solchen findet, macht seine durch die Lüste des Herzens verderbte

Phantasie selbst einen und stellt ihr Product in einem Bilde — εἴδωλον, Idol — dar, welches hier wie dort für das Göttliche selbst gehalten wird und eben der Götze ist. — Da Gott der aus und durch sich selbst Seiende ist, und in dieser ewigen Selbstbejahung absolute Wahrheit, so ist der Götze, weil ein fingirtes göttliches Wesen, das Falsche, Nichtige, Eitle, die Lüge; und da Gott der absolut Lebendige, Wirkende, und im Schaffen sich Offenbarende ist, so ist der Götze das Unlebendige, Todte, Bewegungs- und Wirkungslose. Der Apostel Paulus bezeichnet deßhalb gegenüber dem ϑεος ἀληϑινος (dem wahrhaftigen Gott) und der ἀληϑεια του ϑεου (der Wahrheit Gottes) das Idol als ψευδος (Lüge), das heißt als Etwas ohne alle Realität (1 Thess. 1, 9. Röm. 1, 25. vgl. Gal. 4, 8. 1 Cor. 8, 4. 10, 4.) und nennt die heidnischen Götter im Gegensatze zum ϑεος ζων (dem lebendigen Gott) (1 Thess. I. 9.) ματαια (wirkungslos) (Apg. 14, 15.). Diese Prädicate hat die Schrift im Auge, wenn sie sagt: Alle Götter der Heiden sind Götzen. (Ps. 96, 5. 1 Chron. 16, 26. S. ferner: 2 Kön. 18, 33. 34. 2 Chron. 32, 13—15. Jes. 36, 18. Jer. 2, 28. 10, 3. 4. 5. 8. 16, 19. 20. Ps. 115, 4—8. Baruch. 6. Weish. 14.). Die einem solchen Wesen dargebrachte göttliche Huldigung, namentlich wie sie sich im Culte ausspricht, ist Götzendienst oder Idololatrie — εἰδωλολατρεια. — Es ist aber, um den Begriff zu erschöpfen, noch ein weiteres Moment in denselben aufzunehmen. Wie nämlich die Idololatrie aus practischer Gottesvergessenheit entstanden, so wurde umgekehrt in Folge der Abirrung (πλανη) von Gott zum Götzenglauben nun erst recht der Anfang zur gänzlichen sittlichen Verkehrtheit und Verwilderung gemacht, indem der den Idolen gewidmete Cult die Entsittlichung beförderte und da und dort in den unnatürlichsten Lüsten bestand. Die sittliche Corruption des Heidenthums ist nach der hl. Schrift das Erzeugniß der Idololatrie, und diese selbst wird, da der Teufel Vater des Bösen ist, von ihr als Teufelsdienst bezeichnet. (1 Cor. 10, 20. 21. Apocal. 9, 20. 5 Mos. 32, 17. Röm. 1, 25—28. 1 Cor. 10, 7. 8. 2 Cor. 12, 21. S. auch Weish. 14, 21—31.). Der aus dem Ganzen hervorleuchtende Unterschied zwischen Abgötterei und Götzendienst wird übrigens nicht immer beobachtet, sondern beide werden oft für einander gebraucht. — Gehen wir nun nach dieser Genesis der Idololatrie zu ihren besonderen Erscheinungsformen über, deren die hl. Schrift erwähnt und gegen die sie auftritt, so sind es folgende: I. Der Naturdienst, d. h. jenes religiöse Bewußtsein, das die Kräfte der Natur und ihre Erscheinungen göttlich verehrt. Dahin gehören a) Litholatrie oder Steindienst; Steine mit Bilderschrift, אֶבֶן מַשְׂכִּית, bei den Griechen Betyle (wohl von בֵּית־אֵל und nicht von βαιτη, Fell) genannt (3 Mos. 26, 1. 4 Mos. 33, 52.), worauf kriechende und vierfüßige Thiere abgebildet waren (Ezech. 8, 10—12.). b) Dendrolatrie oder Baumdienst, wie derselbe im Culte der Aschera, אֲשֵׁרָה, hervortritt. Nach den Untersuchungen von Movers (Phöniz. I. S. 560 bis 584) nämlich ist die Aschera eben so wenig identisch mit der Astarte, als man sich darunter ausschließlich die Venus als Glücksstern denken darf. Sie ist vielmehr das Idol einer altcanaanitischen (Exod. 34, 13.) weiblichen Gottheit und besteht in einer Holzsäule oder einem geraden Baumstamme (אֲשֵׁרָה = ορϑια, die Gerade), oder, wie aus 2 Chron. 15, 16., wo מִפְלֶצֶת = pudendum, hervorgeht, in einem Phallus als Symbol der zeugenden und befruchtenden Naturkraft. Die Aschera wäre hiernach Idol einer Naturgöttin als Princips des physischen Lebens. Allerdings war ihr auch der Planet Venus, als ein der Fruchtbarkeit und der Förderung des animalischen Lebens holdes Gestirn, geheiligt, aber die tellurische Bedeutung war vor der siderischen überwiegend. Das Idol stand gewöhnlich in Hainen und auf Hügeln und eigens dazu aufgeworfenen Anhöhen, und wurde besonders in dem schismatischen Reiche Israel verehrt (2 Kön.

13, 6. 17, 10. 16.), aber auch im Reiche Juda (1 Kön. 14, 23. Jerem. 17, 2.), und hier von dem König Manasses sogar in den Tempel gestellt (2 Kön. 21, 7.), aber von Josias wieder daraus entfernt (2 Kön. 23, 6.). Anfänglich wurde sie für sich allein, später aber in Verbindung mit andern Idolen, besonders gerne mit Baal, auf dessen Altären sie stand, verehrt (Richt. 3, 7. 1 Kön. 16, 32. 33. 18, 19. 2 Kön. 17, 16. 23, 4.). Ihr Cult war mit Unzucht verbunden (1 Kön. 14, 23. 24. 2 Kön. 23, 7.). Diese Art und Weise, die Götter zu verehren, denen der Erwerb noch zum Opfer dargebracht wurde, war überhaupt nichts Seltenes (5 Mos. 23, 18. 19. Ez. 16, 31. ff. Jer. 3, 1. 2. 3. Hos. 4, 11—15. Mich. 1, 7. Bar. 6, 42. 43.). — II. Thierdienst im eigentlichen Sinne, wie bei den Aegyptern, findet sich bei den Kindern Israels nicht, sondern bloß die Thiersymbolik. Das goldene Kalb, das die Israeliten in der Wüste während der Abwesenheit Moses auf dem Berge verehrten, war bloßes Symbol Jehova's. Dieser Kälberdienst kam bei der Trennung des Reiches in Israel durch Jeroboam wieder auf (1 Kön. 12, 18—33.). Weil es aber gegen das Gesetz war (2 Mos. 20, 4. 32, 1. ff. 4 Mos. 4, 15.) und von ihm zum eigentlichen Götzendienst nur noch ein Schritt, so warnten die Propheten auf das Nachdrücklichste davor. (1 Kön. 13. Hos. 8, 5. 6. 10, 5. 6. 13, 2.) Hierher ist auch noch die eherne Schlange, Nehustan genannt, zu rechnen. Hiskias nämlich, der Judäa vom Götzendienste säuberte, zertrümmerte sie auch, weil man angefangen hatte, sie göttlich zu verehren, vermuthlich als Symbol des heilenden Gottes (2 Kön. 18, 4. vgl. 4 Mos. 21, 8. 9.). — III. Viel höher steht der Gestirndienst oder die Astrolatrie, auch Sabäismus (von צָבָא = ausziehendes Heer der Himmelsgestirne) genannt. Die wunderbare Pracht des gestirnten Himmels, der Zauber des reinen klaren Lichtwesens, das Geheimnißvolle in dem ruhigen Gange der Sterne in der Stille der Nacht, die unwandelbare Gesetzmäßigkeit in ihrer Bewegung, ihr Einfluß auf die Erde, von dem der Mensch gerne auch auf einen Einfluß auf die menschlichen Angelegenheiten schließt, die wohlthätige Wirkung ihres Lichtes und der Wärme der Sonne — das sind die Gründe, die den Menschen bestimmen, sein religiöses Gemüth von der Erde und ihrem Dienste hinweg und zum Himmel und seinen Wundern empor zu heben, und in ihnen das Göttliche zu suchen. Der Cult kann hier ein doppelter sein: entweder wird das Lichtwesen als solches verehrt und dieses ist dann reiner Gestirndienst; oder das religiöse Bewußtsein faßt die Gestirne in ihrer Vereinzelung und nach den ihnen eigenthümlichen Beziehungen auf und stellt dieselben in Bildern, Idolen, dar, woraus dann erst die eigentliche Idololatrie entsteht. Beide Formen kommen bei den abgöttischen Hebräern vor. Auf die erste Art, d. h. Gestirndienst ohne Bilder, weisen folgende Stellen hin: Deut. 4, 19, 17, 3. 2 Kön. 17, 16. 21, 3. 23, 5. 2 Chron. 33, 3. 5. Jer. 19, 3. Es wird nur der bei ihrem Dienste nöthigen Geräthe, der Sonnenrosse und Wagen (2 Kön. 23, 11.), ohne alle Rücksicht auf ein Idol Erwähnung gethan. Der Cult bestand darin, daß man mit dem Angesichte gegen Osten gewandt und ein Reis vor die Nase haltend die Gestirne anbetete (Ezech. 8, 16. 17.) und ihnen räucherte (Jerem. 19, 13.). Dieser Gestirndienst muß unter freiem Himmel geschehen sein, wie man aus 2 Kön. 23, 12. Jerem. 19, 13. Zeph. 1, 5. schließen kann, wornach dem Sternenheere nicht bloß in den Vorhöfen des Tempels, sondern selbst auf den Dächern Altäre errichtet waren. Hierher gehört ferner der Dienst der Himmelskönigin, der Mondgöttin (מְלֶכֶת הַשָּׁמַיִם), der zu Ehren die Männer auf den Straßen Feuer anzündeten und die Frauen Kuchen buken; auch Rauch- und Trankopfer wurden ihr dargebracht (Jer. 7, 18. 44, 17—25.). Zu der zweiten Art, d. h. Gestirndienst mit Bildern, gehört a) der Baal (s. d. A.); b) der Moloch (s. d. A.); c) der Chijun, כִּיּוּן, (s. Bilder bei den Hebräern); d) der Thammus, תַּמּוּז, der phönicische

Adonis. Es knüpfen sich an ihn mehrere Vorstellungen. Mit Rücksicht auf die Jahreszeiten, in denen seine Feste, die Adonien, gefeiert wurden, ist er als Gottheit der scheidenden Frühlingssonne, dann der herbstlichen Sonne, deren Strahlen beim Anfang des Winters keine Wirkung mehr haben, und endlich als Jahressonnengottheit, die beim Scheiden des alten Jahres stirbt und mit dem Beginne des neuen wieder auflebt, aufzufassen. Auch zu Jerusalem war dem Adonis ein Fest gewidmet; Frauen beweinten ihn als scheidende Herbstsonne (Ezech. 8, 14.), denn nach V. 1. desselben Capitels fand das Fest am fünften Tage des sechsten Monates, also zur Zeit der Obstlese statt. Es war dieß also die Todtenfeier (ἀφανισμός), dem (bei den Griechen wenigstens) bald darauf die Freudenfeier (ἕυρεσις) folgte. e) Eine weibliche siderische Gottheit ist die Astarte (s. d. A.). Ueberdieß gebrauchten die Hebräer bei ihrem Götzenculte noch andere geschnitzte und gegossene Bilder (2 Chron. 34, 4. Ezech. 6, 6.), die jedoch nicht näher bezeichnet sind. — IV. Wird das göttliche Wesen in einen lebenden oder dahingeschiedenen Menschen verlegt und diesem göttliche Verehrung erwiesen, so entsteht die Anthropolatrie. Hierzu gelangt der Mensch um so mehr, als sein in Natur- und Sterndienst befangenes religiöses Bewußtsein die Gottheit anthropistisch, d. h. nach menschlichen Analogien z. B. als männlich oder weiblich auffaßt. In Folge dieses Anthropismus lag die anthropomorphistische Auffassung der Gottheiten nahe, wornach auf sie die menschliche Gestalt und mit dieser der menschliche Entwicklungsgang in physischer, intellectueller und ethischer Beziehung übertragen wurde. Daher haben auch die Götter eine Geschichte, resp. Mythe, wie dieß am ausgebildetsten in der griechischen Religion der Fall ist (s. Mythologie). Damit war aber im religiösen Menschen, je mehr er zum eigentlichen Selbstbewußtsein gelangt war, zugleich das Bewußtsein aufgegangen, daß die Natur und ihre Kräfte vom freien, selbstbewußten Geiste abhängig und bedingt sei, nicht dieser von jener, daß also der persönliche Geist und nicht die unpersönliche Natur oder Creatur Gott sei. Aber das Verkehrte ist, daß er nun, wie er dort die menschliche Form in die Gottheit übertrug, umgekehrt jetzt die göttliche Idee, die Gottheit in den Menschen verlegt, daß er also jenes Persönliche und zwar absolut Persönliche (Gott) in den selbst bedingten und abhängigen Menschen verlegt, ihn vergöttert und ihm göttliche Huldigung darbringt. Es ist also hierbei das religiöse Bewußtsein mit seinem Gottesbegriff noch nicht über die Creatur hinausgekommen. — Der innerste und darum eigentlich auch treibende Grund dieser Erscheinung ist einerseits der menschliche Hochmuth (Eritis sicut Deus); denn jeder, der einen Menschen vergöttert, vergöttert in ihm den Menschen, die menschliche Natur, und damit sich selbst; andererseits dem vergötterten Menschen gegenüber die erbärmlichste Schmeichelei (s. Apotheose). Beide sitzen tief im menschlichen Herzen; und daher diese Abgötterei auch die in der Menschheit am tiefsten wurzelnde. Auf Anthropolatrie weisen folgende Stellen hin: Röm. 1, 23. Apg. 12, 22. 23. 14, 11—15. 28, 6. Weish. 14., wo auch die Veranlassung hiezu angegeben ist. Dahin gehört auch die pantheistische Lehre, im Menschen erst komme Gott zum Selbstbewußtsein, so wie der Cult des Genius oder des reinen Menschenthums. (Vgl. hierzu den Art. Abgötterei bei den Hebräern. Bd. I. S. 41.) [Wörter.]

Gozan oder **Gosan**, (גּוֹזָן, LXX. *Γωζαν*, Vulg. Gozan) 2 Kön. 17, 6. und 18, 11. wird fast von allen Erklärern (Michaelis, Gesenius, Ritter: Erdkunde, Hävernick, Winer u. A.) als die zwischen den Flüssen Chaboras und Saccoras gelegene Landschaft *Γαυζανῖτις* (Ptolem. V. 18.), jetzt Kauschan, bestimmt. In der neuesten Zeit hat Keil: Commentar zu den Büchern der Könige S.489—493, eine andere Ansicht aufgestellt, er will (zu 2 Kön. 17, 6. und 18, 11.) Gozan nicht in Mesopotamien, sondern in Assyrien gesucht wissen, es sei (außer anderen Gründen) unwahrscheinlich, daß die deportirten Israeliten in abhängige

Provinzen verpflanzt worden, die Politik der Eroberer lasse solches nicht erwarten &c. Die Frage über Gozan hängt eng zusammen mit jener über Chabor und ist in dem Artikel „Chabor" Bd. II. S. 443 erschöpfend beantwortet.

Grab, das christliche. Die Christen konnten sich vom Anfange her mit der Sitte der Römer nicht befreunden, die Leichname unserer Lieben und Theuren zu verbrennen, so trostvoll es auch für fühlende Herzen wäre, die Asche hingeschiedener Brüder und Schwestern in einer Urne sammeln und als köstliches Kleinod aufbewahren zu können. Es verletzt und thut wehe, eine geliebte Leiche gewaltsam durch das Feuer vernichten zu sehen. Dennoch muß sie von unsern Augen entfernt werden, die eintretende Verwesung fordert es unabweislich. Ja es wäre empörend, die irdische Hülle desjenigen, der Jahre lang traulich unter uns lebte, oder wenigstens wie wir Gottes Ebenbild in seinem Herzen trug, den Würmern, Fischen, Vögeln und sonstigen Thieren offen zur Speise werden zu lassen. Somit bleibt nichts anderes übrig, als daß man für jeden Leichnam so viel nur immer möglich und als Regel eine Grube in die Erde gräbt, in diese ihn niederläßt, und hierauf die Grube sammt Leiche wieder mit Erde füllt. Diese Grube, die in der Breite und Länge der Breite und Länge des Leichnams angepaßt wird, nennt man das Grab (Sepulcrum, Tumulus). Gewiß ein schönes Sinnbild der Auferstehung des Fleisches, der wir alle zuversichtlich entgegenblicken! Gleichwie nämlich das Samenkorn, den Furchen der Erde anvertraut, oft schon nach wenigen Tagen, jedenfalls im nächsten Frühlinge in jugendlicher Frische ergrünt, so legt man auch die Leichname unserer Mitmenschen als ein höheres Samenkorn in den dunkeln Schooß der Erde, fest überzeugt, daß auch sie am jüngsten Tage in neuer Kraft erstehen werden. Aus Erde wurde der Leib genommen, dem der Höchste einen unsterblichen Geist einhauchte: in die Erde wird der Leib wieder zurückgelegt, bis der Höchste ihn abermals mit dem unsterblichen Geiste auf immer vereinet. „Quid magis humanum," sagt sehr schön Goar (Euchol. fol. 542), „quam hominis exuvias humo reddere?" — Der **Platz**, den sich die Christen selbst bei ihren Lebzeiten zu ihrem künftigen Grabe bestimmen, oder der ihnen nach dem Tode hiezu angewiesen wird, ist nicht immer derselbe. In den drei ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung wählte man hiezu, schon um dem römischen Gesetze auf den 12 Tafeln „Hominem nortuum in urbe ne sepelito, neve urito" nicht zu nahe zu treten (Cicer. de leg. l. 2 c. 23), eine Stelle außer den Wohnorten, in der Nähe einer Straße. So wurde der hl. Petrus in dem damals noch außer der Stadt Rom befindlichen Vatican nächst der Triumphalstraße, Paulus neben der Straße nach Ostia begraben (Hier. de vir, ill. c. 1. 5). Die noch jetzt auf vielen Grabsteinen übliche Aufschrift „Sta viator et lege" dürfte davon herrühren (Cfr. Gothofred. in Cod. Theodos. l. 9 tit. 17 l. 6). Jeder Vorüberwandelnde erhielt hiedurch eine ernste Mahnung, daß das Leben von uns allen eine Reise sei, der Tod plötzlich unsern irdischen Plänen ein Ziel setze, und ein Verstorbener auf Erden nichts mehr besitze. „Omnis civitas, omne castellum," sagt Chrysostomus, oder wer immer der Verfasser dieser Stelle ist (de fide et leg. nat.), „ante ingressum sepulcra habet, ut quis contendens in civitatem imperantem, divitiis, potentia aliisque dignitatibus florentem, priusquam id, quod in mente concipit, cernat, videat, quis ipse futurus sit. Ante civitates, ante agros sunt sepulcra. Ubique ante oculos est nostrae humilitatis schola, et docemur, in quid desinamus tandem, et tunc videmus quae intus sunt spectacula". Nur liebte man es, daß die Gräber der Gläubigen in nächster Nähe bei einander wären. So kennt schon, um von andern Zeugnissen zu schweigen, Tertullian gemeinschaftliche Begräbnißplätze (de anim. c. 51). Der der menschlichen Natur so nahe liegende Wunsch, auch nach dem Tode in der Nähe derjenigen zu sein, mit denen man im Leben traulich verkehrt, behauptete somit auch damals schon seine Rechte. Unter Heiden und Ketzern wollte übrigens Niemand begraben sein. Vielleicht deuten dieß

schon die Worte Tertullians an (de idolol. c. 14) „Cum ethnicis commori non licet". Noch deutlicher bezeugt es der hl. Cyprian; indem er es dem Bischofe Martialis zum Vorwurfe macht, christliche Jünglinge zu Heiden begraben zu haben (ep. 68 ad Cler. et pleb. Hispan.). Zudem galt wohl überall der Grundsatz, den Optatus von Milevi ausspricht (l. 2 contr. Parm.): „Unicuique sepulcro sufficit unum funus et clauditur." Vom vierten Jahrhundert an wurde es immer häufiger, in einigen Gegenden früher in andern später, die Gräber auf den Kirchhöfen, die nun schon regelmäßig gemeinschaftliche Begräbnißplätze (Coemeteria) wurden, anzulegen. So erbaute der hl. Paulinus um eine neue Kirche herum zu diesem Behufe eigene Gemächer (ep. 32 al. 12 ad Sever.). Die Synode von Braga spricht auch von Gräbern circa murum basilicae (c. 18). Ja einzelnen durch Stand, Verdienst oder auch nur durch Gunst ausgezeichneten Gläubigen wurde in den Gotteshäusern selbst ein Grab bereitet. So wurden schon Kaiser Constantin der Große und seine Nachfolger, so wie der hl. Chrysostomus in der Apostelkirche von Constantinopel begraben (Euseb. in vit. Const. l. 4; Niceph. hist. eccl. l. 14 c. 58; Socrat. hist. eccl. l. 7. c. 45). Ambrosius erkor sich hiezu in Mailand den Boden des Altares (ep. 22 ad Marcell.), Macrina die Schwester des hl. Gregor von Nyssa legte man in das im Gotteshause befindliche Grab ihrer Mutter (Greg. Nyss. in v. S. Macrin.). Nach Gregor von Tours wurden Bischof Nicetius von Lyon (de glor. confess. c. 61), Bischof Nicetius von Trier (l. c. c. 94), Bischof Quintianus (de vit. patr.), ein Senator in Lyon (de glor. confess.) u. s. w. in der Kirche begraben. Aehnliches erzählt Gregor der Große von einer Klosterfrau, einem Patricier, einem Schutzherrn der Kirche und einem Färber (l. 4 dial. c. 51—53). Gar Vieles bahnte diese Disciplin an. In den Zeiten der Verfolgung liebten es die Christen, die heil. Geheimnisse auf oder in der Nähe der Gräber der Martyrer zu feiern (Euseb. hist. eccl. l. 4 c. 16; l. 7 c. 11). Als nun die Zeiten der Verfolgung zu Ende waren, und die Reliquien der Martyrer häufig in die neuerbauten Gotteshäuser übersetzt wurden, wünschten auch die Gläubigen in der Nähe dieser ehrwürdigen Gebeine ihre Ruhestätte zu finden. Die fromme Hoffnung, es werde der Heilige auch derjenigen im Himmel fürbittend gedenken, die neben seiner irdischen Hülle beigesetzt sind, hat sie dazu veranlaßt. „Sanctorum ossibus nostra corpora sociemus," sagt der hl. Maximus von Turin, „ut dum illos tartarus metuit, nos poena non tangat; dum illis Christus illuminat, nobis tenebrarum caligo diffugiat (in natal. Ss. Tauric. Alm.)". Auch ist nicht zu verkennen, daß das Gotteshaus, als Ort, in welchem täglich das hl. Opfer entrichtet und unzählige Gebete zum Himmel geschickt werden, von selbst jedem Gläubigen den Wunsch nahe legt, nach dem Tode in oder in der Nähe des Gotteshauses ruhen zu dürfen. Es ist ja da heiliger Boden: warum sollte der auf demselben so reichlich quellende Gnadenborn den auf ihm Beigesetzten nicht einen besondern Himmelsthau zuwenden? Berechtigt nicht schon die fromme Fürbitte, an die jeder Gang über und neben den Gräbern erinnert, diese Hoffnung zu hegen? „Prodest mortuis," schreibt Gregor der Große, „si in ecclesia sepeliantur; quod eorum proximi, quoties ad eadem sacra loca conveniant, suorum, quorum sepulcra conspiciunt, recordantur, et pro eis Domino preces fundunt (dial. l. 4 c. 50. Cfr. Augustin. de cur. ger. pro mort. c. 4)". Endlich empfahl sich diese Praxis schon durch das Dogma von der Gemeinschaft der Heiligen. Die aus unserer Mitte im Herrn verscheiden, sind uns nicht entrissen, sondern nur vorangegangen. Wie ziemend somit, daß sie dort ihren Schlaf halten, wo die noch im Fleische Wandelnden zum Gottesdienste sich versammeln, und der gemeinsame Hirt selbst geheimnißvoll im Tabernakel wohnt! Auf solche Weise bleibt das von der Welt abgeschiedene Schäflein bei der Heerde. Man legt es dem Hirten zu Füßen: er wird die irdische Hülle zu erhalten, er den Staub wieder zu beleben wissen. Uebrigens dauerte auch in dieser Periode die Anschauung fort, daß in einem christ-

lichen Cömeterium oder Gotteshause nur in der Gemeinschaft der Kirche verschiedene Gläubige begraben werden dürfen. Es galt als kirchliches Recht: „Nos, quibus viventibus non communicavimus, mortuis communicare non possumus (Leon. M. ep. ad Rustic.)". Wurde aus immer für einer Ursache hievon Umgang genommen, so mußten die Gebeine der außer der Gemeinschaft Verstorbenen wo möglich sogar noch ausgegraben werden (c. 12 X. de sepult. 3. 28. Cfr. Opt. Milev. l. 3; Ambros. exhort. virg. c. 1). Selbst die Leichen der ungetauften Kinder duldete man nicht. In der neuern Zeit sind die kirchenrechtlichen Bestimmungen dieselben. Das Begraben in den gemeinschaftlichen Gottesäckern ist Regel, das in den Gotteshäusern Ausnahme, ja in manchem Lande nur einzelnen durch ihren Stand ausgezeichneten Persönlichkeiten (z. B. in Bayern nur den Bischöfen und standesherrlichen Familien) gestattet. Auch liebt man es seit einigen Decennien, die um die Gotteshäuser in den Ortschaften angelegten Begräbnißplätze (in Städten und Märkten ist es vorzugsweise so) eingehen zu lassen, und dafür neue außer den Ortschaften anzulegen. Man schützt hiebei gewöhnlich vor, es wäre die Ausdünstung der Gräber der Gesundheit der Lebenden nachtheilig: vielleicht ist unchristliches Streben, den Anblick des Todes so viel als möglich ferne zu halten, mehr daran Schuld. Ferner wird der kirchliche Grundsatz, nur in der Gemeinschaft mit der Kirche Verstorbene in dem von ihr angelegten Cömeterium zu begraben, von den Regierungen der meisten Staaten nicht mehr geachtet. Es gilt diesen der Friedhof als ein Begräbnißort aller in der Gemeinde Verstorbenen, sie mögen Christen oder Nichtchristen, Katholiken oder Akatholiken, Fromme oder Sünder gewesen sein. Höchstens machen große Verbrecher, z. B. in Oestreich die Selbstmörder und die Duellanten (Huogek Lit. 1 Th. S. 229 ff.), in Bayern (laut dem neuen Strafcodex) eine Ausnahme. Und die kirchlichen Stellen müssen es geschehen lassen. Selbst die ungetauften Kinder werden häufig mitten unter die übrigen Leichen begraben. — Ueber die Lage, in der die Leichen in das Grab versenkt werden, findet sich im römischen Rituale folgende Vorschrift: „Corpora defunctorum in ecclesia ponenda sunt pedibus versus altare majus, vel si conduntur in oratoriis aut capellis, ponantur cum pedibus versis ad illarum altaria: quod etiam pro situ et loco fiat in sepulcro. Presbyteri vero habeant caput versus altare". Da nun die meisten Gotteshäuser gegen Sonnenaufgang den Hochaltar haben, so werden auch die Leichen gewöhnlich so begraben, daß die Laien im Grabe gegen Osten, die Priester gegen Westen schauen, und somit noch im Grabe durch ihre Stellung zum Altare die hörende und lehrende Kirche vorstellen. Jede Leiche liegt ferner auf dem Rücken mit zum Himmel gewandtem Antlitze: auf den Wolken des Himmels kommt ja einst der Erwecker der Todten und große Weltenrichter, dorthin ist daher auch das Auge der Entschlafenen gerichtet. Ohne Zweifel ist diese Disciplin in doppelter Hinsicht uralt, vielleicht älter als das Christenthum. Ein namentlicher Zeuge für das Liegen nach Ost ist Abt Adamnanus in der zweiten Hälfte des siebenten Jahrhunderts, der es sonderbar findet, daß die Leichen Abrahams, Isaaks, Jacobs und Adams nicht wie an andern Orten gegen Morgen sondern gegen Mittag schauen (l. 2 de situ et loc. terr. sanct.). Das Liegen auf dem Rücken kennen Gregor von Nyssa (de vit. Macrin.), Ambrosius (de excess. fratr. Satyr. n. 78), der Pseudodionysius Areopagita (eccles. hier. c. 7), u. s. w. — Jedes Grab wird dermalen, ehe die Leiche hineingesenkt wird, gesegnet. „Oremus," lautet das dabei im römischen Rituale vorgeschriebene Gebet, „Deus, cujus miseratione animae fidelium requiescunt, hunc tumulum benedicere dignare, eique angelum tuum sanctum deputa custodem, et quorum quarumque corpora hic sepeliuntur, animas eorum ab omnibus absolve vinculis delictorum, ut in te semper cum sanctis tuis sine fine laetentur. Per Christum etc.". Auch ist es nur im Falle der Noth erlaubt, Jemand außer einem Gotteshause oder einem nach kirchlichem Ritus gesegneten Cömeterium zu begraben. Und wurde Jemand

im Falle der Noth außer einem Gotteshause oder Cömeterium begraben, so soll seine Leiche wo möglich noch ausgegraben und in geweihtes Erdreich übersetzt werden (Rit. Rom.). — Uebrigens ist die Sitte, das Grab zu segnen, uralt. Es kennt sie der Biograph der hl. Martha, der Mutter des Simeon Stylites (apud Boll. mens. Maj.). Es spricht von ihr Gregor von Tours (de confess. c. 106). Die Kirche, welche als eine zärtliche Mutter den Ihrigen immer liebevoll zur Seite steht, ruft hiemit in derselben liebenden Weise auch noch in das Grab hinein: „Ossa molliter cubent". — Wer einen theuern Freund durch den Tod verloren hat, schenkt dem Andenken desselben gar manche Stunde. Wie nahe liegend, die Stätte öfters aufzusuchen, in der seine irdischen Ueberreste ruhen! Wer in christlicher Gesinnung des irdischen Lebens Unbeständigkeit und Eitelkeit sich zu Gemüthe führt, feiert ferner eine Art von Genuß, wenn er bisweilen unter Gräbern wandelt. Es sind daher den Christen zu allen Zeiten die Gräber ein ehrwürdiger Platz, in den sie sich gerne aus dem Getümmel der Welt wenigstens auf einige Minuten zurückziehen, daselbst sich die Reden und Thaten der verstorbenen Lieben und Theuern zu Gemüthe führen, sich zum fernern Kampfe mit Sünde und Leiden waffnen, und zugleich Fürbitten zum Himmel senden. Der Besuch des Grabes Christi von Seite der frommen Frauen dient allen Zeiten zum Vorbild. Besucht man nun aber die Gräber, so liebt es ein innerer Drang, den Verstorbenen unsere Liebe auch so oder anders auf eine sinnliche Weise zu bezeugen. Man bestreut z. B. den Grabhügel mit Blumen und Kränzen, sprengt darüber Weihwasser aus, stellt auf das Grab Speisen, oder ziert ihn mit einem Denkmal. Das Bestreuen mit Blumen war schon zur Zeit des Hieronymus (ep. 26 al. 66 ad Pammach.) und des Ambrosius (de obitu Valent. n. 56) etwas Bekanntes; hatte jedoch den Beifall dieser beiden Männer nicht, obwohl es als Wunsch, daß der Verstorbene in Jesu Christo reich an unverwelklichen Blumen erfunden werden möge, so wie als Erklärung, daß man mit den christlichen Liebesdiensten der Fürbitte, des Opfers und Almosens das Grab schmücken wolle, sehr dem Gemüthe zusagt. Die Besprengung mit Weihwasser dürfte jüngeren Ursprunges sein, wenigstens kennt sie unter den von Martene angeführten Ordines (de ant. Eccl. rit. l. 3 c. 15 ord. 8) erst ein über 600 Jahre alter eines Klosters in Nyon: sie ist ein Sinnbild, daß man sehnlich wünsche, es möge der Thau der Gnade Gottes die Seele des Verstorbenen von jeder Sündenmakel reinigen. Speisen (Früchte, Brod und Wein) brachte man zur Zeit des hl. Augustin in Africa zu den Gräbern. Als es die hl. Monica auch in Mailand thun wollte, wurde es ihr verwiesen (August. confess. l. 6 c. 2). Auch Synoden verboten es später (Conc. Turon a. 567. c. 22). Augustin nannte es einen dem heidnischen Aberglauben sehr ähnlichen Gebrauch. Wahrscheinlich wollte man damit darstellen, daß man noch immer den Verstorbenen als einen Angehörigen betrachte, und daher noch immer dem Geiste nach mit ihm umgehe und zu Tische sitze. Unter den Denkmälern ist das gewöhnlichste ein hölzernes, oft auch eisernes Kreuz (Crux immissa) als das Erinnerungszeichen an unsern Herrn und Erlöser, durch den wir allein Zutritt zum Vater haben, und der uns allen zuruft: „Ich bin die Auferstehung und das Leben". Ob man die Gräber auch schon in den ersten Jahrhunderten mit Kreuzen schmückte, dürfte sehr zu bezweifeln sein. Selbst noch jetzt wird es im römischen Rituale nur dann gefordert, wenn Jemand außer einem Cömeterium begraben worden ist, ja bei Gräbern in Cömeterien von einer Synode in Aquileja im J. 1596 (rubr. 16) sogar verboten. Dagegen gebieten bayerische Diöcesanritualien schon dem Clerus, sogleich nach erfolgter Beerdigung ein Kreuz auf das Grab zu stecken (Rit. Passav., Rit. Ratisbon.). Damit stimmt folgendes Gesetz des im neunten Jahrhunderte lebenden Schottenkönigs Keneth überein (c. 5): „Sepulcrum omne sacrum habeto, idque crucis signo adornato; quod ne pede aliquando conculces, caveto". Wohlhabende begnügen sich mit der

Aufrichtung eines bloßen Kreuzes jedoch nicht. Häufig bringen sie noch andere Verzierungen damit in Verbindung, z. B. eine Inschrift enthaltend, wer der Verstorbene war, wie alt er wurde, wann und wie er starb, so wie Bemerkungen über seinen Wandel, über die Vergänglichkeit des Lebens, über die Fortdauer nach dem Tode, endlich auch eine kurze Empfehlung in die Fürbitte der Gläubigen mit den Worten R. J. P. (Requiescat in pace). Auch kostbare Monumente aus Marmor, Gußeisen mit oder ohne Vergoldung u. dgl. werden bisweilen gesetzt, und auf diesen mitunter verschiedene symbolische Darstellungen des Todes und seiner Folgen angebracht, z. B. der Todtenkopf (wohl theils die Nichtigkeit des irdischen Lebens als auch die Lehre von der Auferstehung des Fleisches nach Ezechiel 37, 3 — Fili hominis, putasne, vivent ossa ista — darstellend), der Knochenmann mit der Sense und dem Sanduhrglase (hat dieselbe Bedeutung), ein Genius mit einer umgestürzten und ausgelöschten Fackel in der einen Hand und einem mit einem Schmetterling gezierten Kranze in der andern (der Genius mit der Fackel sinnbildet das Ende der irdischen Laufbahn: der Kranz und Schmetterling deutet die Vergeltung an, welche dem Verstorbenen in dem künftigen Leben wird). Auch sieht man hin und wieder Embleme, denen jedes christliche Merkmal mangelt. In den älteren Zeiten liebte man als symbolische Darstellungen auf Monumenten besonders die Abbildung eines Phönix (Vit. S. Caecil. a Sur. 22. Nov.), von Fischen, einer Taube, einer biblischen Geschichte u. dgl. Der Phönix symbolisirte den Glauben an die Auferstehung, die Fische den Glauben an die Erlösung durch Christum (Nos pisciculi secundum Ἰχθὺν — man lese die Anfangsbuchstaben der Worte Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτὴρ zusammen — nostrum Jesum Christum in aqua nascimur; Tertull. de Bapt. c. 1. Jesus Christus est piscis, quod in hujus mortalitatis abysso, velut in aquarum profunditate, vivus, h. c., sine peccato esse potuerit; August. de civ. Dei l. 18 c. 23. Cfr. Optat. Milev. l. 3), die Taube vielleicht die Zuversicht, daß der Geist Gottes noch immer über den Gebeinen schwebe, die biblische Geschichte endlich daß ein Christ hier ruhe. Vrgl. hierzu den Art. Begräbniß. [Fr. X. Schmid.]

Grab, das heilige, zu Jerusalem. Nachdem Christus vom Kreuze abgenommen worden war, erbat sich nach Matth. 27, 60, Marc. 15, 43, Luc. 25, 53, Joh. 19, 41 Joseph von Arimathäa, der im Stillen ein Jünger Jesu war, den Leichnam und legte ihn in eine Gruft, worin noch Niemand gelegen war, in einem Garten bei der Stätte, wo Jesus gekreuzigt worden. Nachdem aber der Sieger über den Tod auferstanden war, seine Kirche gegründet hatte und zur Herrlichkeit seines Vaters zurückgekehrt war, blieb auch die Grabesstätte, wie die andern durch den Wandel, das Leiden, den Tod, die Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn geheiligten Orte, Gegenstand der Verehrung und häufigen Besuchs seiner Jünger. Und sobald das Christenthum über die Grenzen Paläſtina's hinaus verbreitet worden war, wallfahrteten die Christen aus den andern Provinzen des römischen Reichs nach den heiligen Orten des gelobten Landes. Ein Gebet auf dem Grabe des Heilandes erhob und begeisterte das Herz und entschädigte mehr als hinlänglich für die Mühsale der Reise. Unter solchen Umständen konnte es nicht fehlen, daß schon frühzeitig das heilige Grab unsers Erlösers mit den Denkmälern christlicher Verehrung geschmückt wurde. Was das Schicksal des heiligen Grabes selbst in den ersten christlichen Jahrhunderten anlangt, so theilt es dasselbe mit den übrigen heiligen Stätten Jerusalems. Als Kaiser Hadrian diese Stadt wieder aufbauen ließ, wurde auf dem Calvarienberg der Venus ein Tempel, und auf dem heiligen Grabe dem Jupiter eine Statue errichtet. Allein dessen ungeachtet blieben die heiligen Orte fortwährend Gegenstand christlicher Verehrung, sollten aber mit neuem unverwischbaren Glanze umgeben werden, als Constantin der Große das Christenthum zur Staatsreligion erhob. Wie seine fromme Mutter Helena nach Auffindung des heiligen Kreuzes die Kirchen auf dem

Oelberge und zu Bethlehem gründete, so ließ auch der Kaiser u. A. eine solche, sehr prachtvolle auf dem heiligen Grabe erbauen. Helena war selbst nach Jerusalem gewallfahrtet, um das heilige Grab ausfindig zu machen. Ein Judenchrist hatte die Gedenkbücher seiner Väter aufbewahrt und zeigte den Platz, wo das Grab sich finden sollte. Von dieser Zeit an wurden alle heiligen Stätten, so wie wir sie heute noch kennen, allmählig bekannt und bald wallfahrteten auch Christen aus fernen Gegenden hieher, so daß schon Hieronymus (epist. ad Marcell.) sagen konnte: „es würde zu weit führen, wollte ich die Jahrhunderte von der Himmelfahrt Christi bis auf unsere Tage durchgehen und zeigen, wie viele Bischöfe, Martyrer und Lehrer nach Jerusalem kamen; denn sie hätten geglaubt, weniger Frömmigkeit und Wissenschaft zu besitzen, wenn sie Jesum Christum nicht an den Orten selbst angebetet hätten, wo das Evangelium vom Kreuze herab zu glänzen begann." Und in demselben Briefe versichert uns der Kirchenlehrer, daß aus Indien, Aethiopien, Britannien und Hibernien Pilger nach Jerusalem kämen und daß man sie in verschiedenen Sprachen das Lob Jesu Christi an seinem Grabe singen höre. Von da an hörten die Wallfahrten nach Jerusalem nie mehr auf (s. Chateaubriand, Itineraire de Paris à Jerusalem et de Jerusalem à Paris. Paris 1826 T. I., seconde mémoire). Das heilige Land wurde mit christlichen Kirchen, Klöstern und Spitälern zur Aufnahme der Pilgrime bedeckt. Die auf Befehl Constantins erbaute Basilica des heiligen Grabes oder des heiligen Kreuzes wurde im siebten Jahrhundert von dem Perserkönige Cosroës II. zerstört. Heraclius aber, der oströmische Kaiser, eroberte das wahre Kreuz wieder und Modestus, Bischof von Jerusalem, baute die Grabkirche auf's Neue. Einige Zeit nachher eroberte der Kaliph Omar Jerusalem, gestattete jedoch den Christen freie Uebung ihres Cultus; um das Jahr 1009 aber wurde die Grabkirche von Hakem, dem Sultan von Aegypten, zerstört und das heilige Grab blieb in den Händen der Ungläubigen, bis es ihnen am 15. Juli 1099 vom Kreuzheer entrissen wurde. Als sofort nach achtundachtzig Jahren Jerusalem unter die Herrschaft der Muselmänner kam, kauften die syrischen Christen die Grabkirche. Von wem sie wieder erbaut worden ist, läßt sich nicht sicher bestimmen. Die Einen behaupten, die Mutter Hakem's, eine Christin, habe noch die Mauerwerke derselben aufbauen lassen; nach den Andern wäre dieß durch den Sohn des genannten Kaliphen geschehen. Nach der eigenthümlichen Ansicht Chateaubriand's (a. a. O. T. II. p. 201) hätte die von Constantin erbaute Grabkirche bis auf die letzte Catastrophe im Jahr 1808 wenigstens bis auf die Grundmauern des Gebäudes fort bestanden. Am 12. Oct. des letzgenannten Jahrs nun brach in der Capelle der Armenier Feuer aus und zerstörte nebst andern Theilen die große, über dem heiligen Grabe sich wölbende Kuppel, ohne jedoch das heilige Grab selbst zu beschädigen. (Einen genauen Bericht über diesen Brand verdanken wir dem Generalprocurator des Trappistenordens Maria Joseph Geramb: „Pilgerfahrt nach Jerusalem und dem Berge Sinai." Bd. I. S. 102 ff.) Die seither mit einem Kostenaufwand von $2\frac{1}{2}$ Millionen Gulden wieder hergestellte Grabkirche schließt drei der ältesten Kirchen in sich, nämlich die Capelle des heiligen Grabes, die der Kreuzigungsstätte und die der Kreuzerfindung, wozu in der Folge die der heiligen Magdalena kam. Durch die Fenster von zwei hochgewölbten Kuppeln nach Art des römischen Pantheons fällt das nöthige Licht in die innern Räume und Hallen des weitläufigen Gebäudes. Der Haupteingang befindet sich auf der Südseite, wo zur Rechten eine steinerne Treppe in die schmerzhafte Capelle führt, welch' letztere den Ort bezeichnet, wo Maria während der Kreuzigung des Heilandes stand. Zur Rechten der Vorhalle erhebt sich der ummauerte Calvarienfels oder Golgatha, wo ehedem die Grabdenkmäler der ersten beiden christlichen Könige von Jerusalem, Gottfrieds von Bouillon (s. d. A.) und seines Bruders Balduin (s. d. A.) zu sehen waren. Hier auf diesem Felsen stehen die Altäre der Kreuzerhöhung und der Kreuzannagelung.

Die Stelle, wo Christus an das Kreuz genagelt wurde, ist mit einer Marmorplatte bedeckt. Zur Linken von Calvaria liegt der in Marmor eingefaßte Salbungsstein, der stets prachtvoll beleuchtet ist. Endlich gelangt man zwischen viereckigen Pilastern, welche Galerien tragen, aus der Vorhalle in das Schiff der Kirche, wo das heilige Grab des Herrn von einer kleinen Capelle umschlossen wird. In der ersten Abtheilung dieser Capelle, welche mit Rücksicht auf Matth. 28, 6 das Gemach des Engels heißt, befindet sich ein in Marmor eingefaßter Stein, welcher für den Schlußstein der Grabhöhle gehalten wird. Die zweite Abtheilung, welche von mehr als fünfzig Lampen beleuchtet wird und den Katholiken gehört, enthält das Grab Christi, dessen Inneres mit einer Marmorplatte geschlossen ist. Die Grabstätte selbst, 6′ lang, 3′ breit und 2½′ hoch, hat die Gestalt eines Altars, an welchem täglich von den Lateinern und Griechen abwechselungsweise Gottesdienst gehalten wird. An der Westseite der Grabcapelle haben die koptischen Christen ein kleines aus Bretterwänden bestehendes Oratorium sich angebaut und außerdem stehen zwischen den um die Grabcapelle sich erhebenden Pilastern mehrere Nischen, in welchen die Abyssinier, Jacobiten, Nestorianer, Georgianer, Sinaiten, Maroniten u. s. w. zu beten pflegen. Von der oberhalb angebrachten Gallerie gehört die nördliche Hälfte den Katholiken, die südliche den Griechen und Armeniern. Nördlich vom heiligen Grabe gelangt man sofort in eine Vorhalle, in welcher zur Rechten der Altar der heiligen Magdalena und zur Linken die Orgel der Lateiner steht. Von der Sacristei kommt man zu der kleinen katholischen Kirche der Erscheinung, auch Kirche der heil. Maria genannt. Auf dem Altar zur Rechten befindet sich die eine Hälfte der Säule, an welcher Jesus gegeißelt wurde, die andere Hälfte derselben wird in Rom aufbewahrt. Oestlich vom heiligen Grabe liegt die große und reiche Kirche der Griechen. In der Mitte derselben, über welche sich die zweite große Kuppel wölbt, bezeichnet ein Marmorstein den Mittelpunct der Erde. In der Nordostecke liegt eine unterirdische Höhle, genannt der Kerker Jesu, weil sich da der Heiland befunden haben soll, während die Soldaten sich mit den Vorbereitungen zur Kreuzigung beschäftigten. Die Capelle der Kleidertheilung befindet sich nach der Ueberlieferung an dem Ort, wo das Loos über die Kleider des Herrn geworfen wurde. Dann führen achtundzwanzig Stufen in die unterirdische, den Armeniern gehörende Capelle der heil. Helena, von welcher man auf sechszehn Stufen an den Ort der Kreuzerfindung gelangt. Von den Katholiken, denen diese Capelle gehört, wird alljährlich am 3. Mai, als dem Feste der Kreuzerfindung, hier ein feierlicher Gottesdienst gehalten. Aus dem südlichen Bogengange steigt man sodann auf achtzehn Stufen zum Calvarien-Felsen, wo man auch jene denkwürdige bei dem Tode des Gottessohnes durch ein Erdbeben entstandene Felsenspaltung wahrnimmt. — Gegenwärtig besitzen die Katholiken, wie sich theilweise aus dem Gesagten ergibt, das heilige Grab, die Kirche der Erscheinung, die Geißelungssäule, den Altar der heil. Magdalena, die Grotte der Kreuzerfindung, den Altar der Annagelung und die Capelle der schmerzhaften Mutter; den Salbungsstein verloren sie an die Griechen und auch die übrigen Sanctuarien der heiligen Grabkirche gehören den Christen anderer Bekenntnisse. Die Schlüssel zur Grabkirche befinden sich in den Händen des Gouverneurs von Jerusalem, der zu gewissen Zeiten die Pforten öffnen läßt. Während der österlichen Zeit, wo sehr viele Pilgrime nach Jerusalem kommen, stehen fortwährend zehn oder zwölf türkische Wachen am Thore und lassen ihre Peitsche nicht selten jene Pilger fühlen, welche in heiligem Drang etwas ungestüm oder ohne Tribut zu bezahlen in die Kirche eindringen wollen. Die Identität der heiligen Orte ist vollständig gesichert. — Die Wächter des heiligen Grabes sind seit 1332 die Franciscaner (s. d. A. Bd. IV. S. 129). Sie haben in Jerusalem zwei Klöster, das zu St. Salvator und das am heiligen Grabe. In letzterm wohnen 10 bis 12 Religiosen zur Bewachung des heiligen

Grabes und zur Besorgung des Gottesdienstes im Grabesdome. — Ueber die Literatur ist Chateaubriand a. a. O. zu vergleichen. Unter den neuern Reisebeschreibungen nennen wir Geramb, Prokesch, Salzbacher, Schubert und als neusten Reisenden und Schriftsteller hierüber den protestantischen Stadtpfarrer Dr. Wolf in Rottweil. [Fehr.]

Grab, das heilige, in der Kirche, in der Charwoche (Sepulcrum, Monumentum Domini). So nennt man 1) an einigen Orten den Platz, an welchem das am Gründonnerstage für die Präsanctificatenmesse des Charfreitags consecrirte Allerheiligste in einem Kelche aufbewahrt wird (Cfr. Cod. Tolet. ap. Martene de ant. Eccl. rit. l. 4. c. 22.; Romsee tom. 3. p. 108.). Die uralte Sitte (der erste römische Ordo kennt sie schon), die Altäre nach dem Gründonnerstags-Hochamte der Leintücher und des übrigen Schmuckes zu berauben, und hierdurch auch sinnbildlich jene Trauerzeit darzustellen, in welcher der Herr den Seinigen hinweggenommen wurde, dürfte Anlaß dazu gegeben haben. Indem nämlich das Allerheiligste nach dem Gründonnerstagsamte in der Kirche verschwindet (es wird in Teutschland zu diesem Behufe gewöhnlich auch der Tabernakel geleert), und hierdurch das Gotteshaus in gewisser Hinsicht so zu sagen aufhört, Haus des Herrn zu sein, ist es natürlich, daß der Fromme den Herrn im hochheiligen Geheimnisse sucht, ja den hiezu ausnahmsweise gewählten Repositionsort (das gregorianische Sacramentarium schlägt hiezu das Sacrarium vor; setzt aber bei „vel ubi positum fuerit corpus Domini"; das dermalige Missale will Locum aptum in aliqua capella ecclesiae vel altari) um so lieber anticipirend „heil. Grab nennt," als er durch seinen Verschluß (Cfr. S. R. C. 30. Jan. 1610) Aehnlichkeit mit einer Grabhöhle hat, Christus im Grabe der Andacht in wenigen Stunden vorschwebt, und auch dort als Gott und Mensch zugegen war (Cfr. Catech. Rom. p. 1. c. 5. qu. 6. 8.). Uebrigens begnügt man sich gewöhnlich nicht mit dieser Benennung allein; sondern exponirt sogar in Belgien das Allerheiligste in der Art entweder in den Stunden des Tages, oder auch der Nacht, daß man den Kelch, in dem der Celebrant die heil. Hostie für die Präsanctificatenmesse des Charfreitags reponirte, offen sehen kann (Romsee l. c.). 2) Versteht man darunter jenen Platz, auf welchem das Allerheiligste in vielen Gegenden Teutschlands von der Präsanctificatenmesse am Charfreitage an bis zur Auferstehungsfeierlichkeit am Ostervorabend exponirt wird, und der von dem Platze verschieden ist, in welchem in diesen Gegenden die aus dem Tabernakel genommenen Partikeln gleichfalls bis zur Auferstehungsfeierlichkeit am Ostervorabend reponirt bleiben. Die Exposition geschieht entweder in einer Pyxis, oder (noch gewöhnlicher) in einer mit einem weißen Flore umhüllten Monstranz. Eine Christum im Grabe vorstellende Statue und andere Denkzeichen an seinen Tod sind in der Nähe zu sehen. Eine große Zahl Lichter oder Lampen brennt. Jeder Gläubige befleißt sich dabei seine Andacht zu machen und offen seinen Glauben zu erklären, daß zwar Christus zu unserem Heile am Kreuze geendet hat, jedoch selbst im Grabe noch Sieger über den Tod blieb und alle Tage in der Mitte der Seinen ist und sein wird. Rom kennt diesen Ritus nicht, auch unsere älteren Diöcesanritualien schweigen hievon. Einige Aehnlichkeit damit hatte die uralte Sitte der Kirche von Bayeux in der Normandie, eines Klostes in Poitiers u. s. f. (Cfr. Mart. de ant. Eccl. rit. l. 4. c. 22. n. 27.), das Venerabile nach der Präsanctificatenmesse des Charfreitags gleichsam feierlich zum Grabe zu tragen, sammt einem Kreuze in dem sogenannten heil. Grabe zu begraben und hierauf das Grab zu schließen, bis es am Ostertage als Zeichen der Auferstehung wieder geöffnet wurde. Wo in einer Monstranz exponirt wird, consecrirt man übrigens am Gründonnerstage auch hiezu eine größere Hostie, legt diese gleichfalls in den Kelch, in welchem die Hostie für den Charfreitag aufbewahrt wird, stellt dieselbe am Charfreitage nach der Präsanctificatenmesse in die Monstranz und zieht hierauf in Procession zum

sogenannten heil. Grabe. Im Bisthume Bamberg singt man bei dieser Procession (Instruct. a. 1773 p. 37.): „Ecce quomodo moritur justus, et nemo percipit corde. Viri justi tolluntur, et nemo considerat, a facie iniquitatis sublatus est justus, et erit in pace memoria ejus. In pace factus est locus ejus, et in Sion habitatio ejus." Am Grabe selbst betet der Celebrant die Collecte des Charfreitags sammt dem in allen Horen wiederkehrenden Versikel: „Christus factus est pro nobis obediens usque ad mortem." Man respondirt hierauf: „Mortem autem crucis," und singt fortziehend: „Sepulto Domino signatum est monumentum. Volventes lapidem ad ostium monumenti, ponentes milites, qui custodirent illud, ne forte veniant discipuli ejus et furentur eum, et dicent plebi: Surrexit a mortuis." [Fr. X. Schmid.]

Grab, das jüdische, bei den alten Hebräern und späteren Juden. A. Bei den alten Hebräern war das Begraben der Leichen die älteste Art ihrer Bestattung (s. Begräbniß bei den Hebräern) und wurde von den nächsten Angehörigen besorgt (Genes. 23, 19. 25, 9. 35, 29. Richt. 16, 31.), was jedoch später nicht mehr der Fall gewesen zu sein scheint, da schon Amos es als Zeichen einer bösen Zeit hervorhebt, daß die Todten von ihren nächsten Verwandten begraben werden müssen (Am. 6, 10.). In der patriarchalischen Zeit pflegten zwar die Todten an dem Orte begraben zu werden, wo sie gestorben waren, wie z. B. Debora, die Amme Rebecca's, in der Nähe von Bethel (Genes. 35, 8.), Rachel am Wege von Bethel nach Bethlehem (Genes. 35, 19. f.), doch hatte schon Abraham für ein Familienbegräbniß gesorgt, in welchem zunächst Sara, dann er selbst, dann Isaak und Rebecca und Lea begraben worden (Gen. 49, 31.), und wo auch Jacob begraben zu werden wünschte (Gen. 49, 29.). Und solche Familienbegräbnisse scheinen in der Folgezeit ziemlich üblich geworden zu sein; Gedeon z. B. wurde in seinem Familienbegräbnisse bestattet (Richt. 8, 32.), ebenso Samson (Richt. 16, 31.), und daß später die hebräischen Könige ihre Familiengrabstätten hatten, ist bekannt. Uebrigens waren die Begräbnißplätze bei den Hebräern, wie überhaupt bei den Orientalen (Cf. Woods Ruins of Palmyra p. 39. Robinson und Smith, Palästina I. 33. 37. 418. III. 721.), regelmäßig außerhalb der Städte (Matth. 8, 28. 27, 7. Luc. 7, 12. Joh. 11, 30.), und nur ausnahmsweise wurden besonders angesehene Personen auch innerhalb derselben begraben, wie z. B. schon Samuel (1 Sam. 25, 1.), aber selbst die Gräber David's waren außerhalb der Stadt (Neh. 3, 6.), so wie auch die Gräber der Könige (2 Chron. 21, 20. 28, 27.) noch jetzt außerhalb der Stadt an der Ostseite der Straße, die vom Damascusthore nach Nabolus führt, gezeigt werden (Robinson und Smith, Paläst. I. 398. II. 183.); daß sie innerhalb der Stadt und zwar auf Zion gewesen seien, ist 1 Kön. 2, 10. 11, 43. 2 Chron. 28, 27. 32, 33. nicht gesagt, wie Robinson und Smith meinen (Paläst. II. 189.). Die Mischna verordnet, daß Gräber wenigstens fünfzig Ellen von einer Stadt entfernt sein sollen (Baba bathra. 2, 8.). Einen besondern Grund mag diese, wiewohl im Orient überhaupt herrschende, Sitte bei den Hebräern noch darin gehabt haben, daß sie sich durch Berührung von Gräbern verunreinigten (Num. 19, 16 ff.). Uebrigens wählte man zu den Begräbnißplätzen gern angenehme Oertlichkeiten unter schattigen Bäumen und in Gärten (Genes. 35, 8. 1 Sam. 31, 13. 2 Kön. 21, 18. 26. 1 Chron. 10, 12. Joh. 19, 41.) und richtete sie daselbst zu Familiengrabstätten ein, deren die Reichen und Wohlhabenden wohl nicht leicht entbehrten. Die Gräber selbst wurden dann gerne in Felsen eingehauen, wie es z. B. selbst von Schebna geschah, obwohl er nicht einmal einen sicher dauernden Aufenthalt zu Jerusalem hatte (Jes. 22, 15. ff.), oder es wurden natürliche Höhlen dazu gewählt, denen man durch Kunst nur noch etwas nachzuhelfen brauchte. Die Beschaffenheit solcher Familienbegräbnisse war natürlich je nach der benützten Localität, dem Bedürfniß und Vermögen der Eigenthümer ꝛc. verschieden, wie die noch erhaltenen namentlich in der Umgebung von Jerusalem und im alten

Edom hinlänglich zeigen. Die größeren derselben bestehen aus einem Vorhof, von dem aus man in mehrere durch Gänge mit einander verbundene Kammern gelangt, die zuweilen bald höher, bald tiefer liegen und in denen an den Wänden die Grabstätten für die einzelnen Leichen sechs bis sieben Fuß tief eingehauen sind. Die ganze Begräbnißstätte ist bald horizontal in den Felsen eingehauen, bald erheblich tiefer als der Eingang, wo man dann auf einer Treppe in sie hinabsteigt. Der Eingang ist gewöhnlich durch eine senkrechte Thüre, zuweilen auch durch einen vor die Oeffnung hingewälzten großen Stein verschlossen. Von Verzierung findet sich an den Gräbern in Jerusalems Umgebung, die Königsgräber ausgenommen, nicht viel (Jahn, bibl. Archäologie I. 2. S. 535 ff. Robinson und Smith, Palästina II. 175 ff.). Bei oder über den Gräbern, namentlich einzelner wichtiger Personen, wurden schon frühe gern auch Grabdenkmale errichtet (Genes. 35, 20. 2 Kön. 23, 17.), die anfänglich wohl nur ganz einfach waren, später aber wohl auch mit einem gewissen Prachtaufwand hergestellt wurden und in eine Art von Mausoleen übergingen, wie z. B. das Grabmal Absaloms (2 Sam. 18, 18.) und jenes der Maccabäer zu Modein (1 Macc. 13, 27. ff.). Schon der zum Theil bedeutende Aufwand, womit man die Familienbegräbnisse herstellte, dient zum Beweise, daß man großen Werth auf sie legte und es als ein Unglück ansah, wenn Familienglieder nicht in dieselben gebracht werden konnten. Es erscheint daher als ganz natürlich, daß schon Jacob in seinem Familienbegräbniß in Palästina beigesetzt werden wollte (Gen. 49, 29.), und überhaupt auswärts lebende und dem Tode nahe Israeliten in ihr Familienbegräbniß zu kommen wünschten (2 Sam. 19, 37. 1 Kön. 13, 22.), sowie jene, die kein Familienbegräbniß hatten, wenigstens in ihrem Vaterlande begraben zu werden verlangten (2 Macc. 5, 10.). Für diejenigen, die keine Familien- oder Erbbegräbnisse hatten, hatte jeder Ort noch einen gemeinsamen Begräbnißplatz (קִבְרֵי בְּנֵי הָעָם 2 Kön. 23, 6. Jerem. 26, 23.), und große Städte, wie Jerusalem, noch besondere Begräbnißplätze für Fremde (Matth. 27, 7.). Da man auf ein anständiges, ehrenvolles Begräbniß so viel hielt, so galt begreiflich gewaltsames Aufreißen der Gräber und Herauswerfen der Gebeine der Bestatteten als äußerste Barbarei (Jer. 8, 1. Bar. 2, 24.). Die Familienbegräbnisse waren ohne Zweifel in der Regel als solche leicht kenntlich; diejenigen, bei denen es nicht der Fall war, sowie auch die Gräber einzelner Personen, die sich nicht selbst als solche bemerklich machten, mußten in der spätern nachexilischen Zeit jährlich im Monat Adar neu übertücht werden, damit die zur Feier des Paschafestes nach Jerusalem ziehenden Fremden sich vor Verunreinigung durch Berührung derselben hüten konnten (cf. Lightfoot, Opp. t. II. p. 359. Rosteusch de sepulchris calce notatis in Ugolini Thesaurus antiquitatum etc. tom. 33. p. 949 sqq.); die Mischna (Maaser scheni. 5, 1.) gibt die Art der Uebertünchung mit Kalk genauer an. In eben dieser Zeit fing man auch an, die Gräber der Propheten und Gerechten aufzusuchen und zu verzieren, die Grabmale wieder herzustellen, oder wo sie fehlten, solche zu bauen (Matth. 23, 29. Luc. 11, 47. cf. Eckhard, de aedificatione et exornatione sepulcrorum. Jen. 1746.). Vgl. die ziemlich vielen diesen Gegenstand betreffenden Abhandlungen in Ugolini Thesaurus antiquitatum sacrarum etc. Band 33. und Calmet's Dissertatio de funeribus et sepulturis Hebraeorum. — B. Bei den späteren Juden kamen nach Jerusalems Zerstörung und ihrer Zerstreuung unter alle Nationen die Familienbegräbnisse allmählig außer Uebung, wenn gleich noch die Mischna Vorschriften über ihre Beschaffenheit und Einrichtung gibt (Baba kama. 6, 8.), und ihre Gräber haben nicht gerade viel Eigenthümliches. Die Rabbinen fordern nur, daß sie wo möglich von Israeliten selbst gegraben werden und zwar erst am Tage der Beerdigung, weil ein über Nacht offen gelassenes Grab meistens das Sterben von noch einigen andern bewirke, ferner daß nie zwei Todte in Ein Grab gelegt werden, und daß alle ausgegrabene

Erde wieder in das Grab und auf dasselbe gebracht werde. Die Begräbnißplätze legen sie gern in der Nähe ihrer Synagogen oder doch so an, daß sie von ihren Wohnungen aus leicht gesehen werden können, um durch diesen Anblick an den bevorstehenden Tod gemahnt zu werden, und halten dieselben sehr in Ehren. Sie dürfen sie nicht ohne Hut und nicht mit einer Gesetzesrolle betreten, und in denselben weder in einem Buche lesen noch beten, auch nichts essen und trinken und keine Thephillim tragen, außer etwa heimlich. Wenn Gras darin wächst, dürfen sie durch kein Vieh es abweiden lassen, ausgenommen das sogenannte Kalb Mosis, und überhaupt keinerlei Nutzen daraus ziehen. Ist die Gemeinde groß, so ist gewöhnlich auch ein Todtenhaus da, in welchem die Leiche gewaschen, angezogen und in den Sarg gelegt wird, oft auch ein Beinhaus, wo die Gebeine der Todten gesammelt und aufbewahrt werden, was namentlich zur Zeit der Thalmudisten häufig war, daher das Sprichwort אַגְרָא דְבֵי טַמְיָא שְׁתִיקוּתָא (der Gewinn des Beinhauses ist Schweigen. Berachoth, f. 6. b. vgl. L. Dukes, rabbinische Blumenlese S. 87.). Findet ein Begräbniß statt, so soll die Leiche zum Grabe hingetragen, unterwegs aber dreimal niedergestellt und Ps. 90, 17. bis 91, 16. gebetet werden, damit der Teufel keine Gewalt über den Verstorbenen bekomme. Beim Grabe wird eine Leichenrede gehalten, ein Gebet verrichtet und dann die Leiche ins Grab gesenkt und ihr ein kleines mit Erde gefülltes leinenes Säckchen unter den Kopf gegeben. An manchen Orten geht man zuvor noch siebenmal um das Grab herum und verrichtet ein langes Gebet, bestehend in einer Lobpreisung Gottes, daß er über den Todten ein gerechtes Urtheil gesprochen, daher Rechtfertigung des Gerichtes (צדוק הדין) genannt (Buxtorf, synagoga Judaica. c. 49. p. 702.). Der Sarg soll ein durchlöcherter sein, und an manchen Orten wird nicht einmal ein eigentlicher Sarg genommen, sondern die Leiche mit dem Rücken auf die bloße Erde gelegt und nur an den Seiten und von oben her durch Bretter geschützt, damit der Leib desto schneller verwese und der Geist die ihm bestimmte Stufe der Seligkeit einnehme, was er nicht könne, so lang noch der Leib existire (Sohar II. 151. vgl. Mayer, das Judenthum in seinen Gebeten rc. S. 460.). An manchen Orten werden dem Todten Scherben auf Augen und Mund gelegt, damit er die Fehler seiner Beleidiger nicht ansehe und vor Gott anklage, und ein gabelartiges Stück Holz in die Hände gegeben, damit er am jüngsten Tage leichter nach Palästina komme. Denn eine rabbinische Sage lehrt, daß die außerhalb Palästina begrabenen Juden am jüngsten Tage unter der Erde dorthin wandern müssen, um in ihrem eigentlichen Heimathlande auferstehen zu können. Selbstmörder und auf Befehl des Synedriums Hingerichtete werden zwar begraben, aber ohne jegliche Feierlichkeit und Ehrenbezeugung auf dem abgelegensten Theil des Begräbnißplatzes. Vgl. Bodenschatz, kirchliche Verfassung der heutigen Juden rc. Thl. IV. S. 172 ff. B. Mayer, das Judenthum in seinen Gebeten, Gebräuchen, Gesetzen und Ceremonien. Augsburg 1843. S. 460 ff. [Welte.]

Grabberaubung, s. Sacrilegium.

Grabe, Ernst, geboren zu Königsberg den 10. Juli 1666, Sohn des dortigen Professors der Geschichte und Theologie Martin Sylvester Grabe, gewann durch die Lectüre der Kirchenväter die Ueberzeugung, daß durch die Reformation ein Schisma entstanden sei und daß in der Kirche eine ununterbrochene Folge des Priesterthums statthaben müsse. Er wollte deßhalb katholisch werden und trug nun dem churfürstlichen Collegium zu Samland in Preußen seine Zweifel gegen das Lutherthum in einer ausführlichen Eingabe vor. Auf Befehl des Churfürsten von Brandenburg suchten nun drei protestantische Theologen, Spener, v. Sanden und Baier die Einwendungen Grabe's in schriftlichen Ausführungen zu beantworten, und durch ihre Arbeiten, sowie durch den darauf erfolgten persönlichen Umgang mit Spener in Berlin wurde Grabe's Entschluß wieder schwankend.

Namentlich stellte ihm Spener vor, daß er die ununterbrochene Abfolge des Episcopats auch in der anglicanischen Kirche finden könne und also deßhalb nicht katholisch zu werden brauche, und in der That ging Grabe jetzt nach England, wurde Priester der Hochkirche und von der Königin Anna mit einem Jahresgehalt bedacht, bis er zu London den 13. Nov. 1706 starb. Großen Ruhm erwarb er sich als Gelehrter durch sein Spicilegium ss. Patrum ut et haereticorum I., II. et III. seculi, Oxon. 1698 und edit. II. 1714 in zwei Octavbänden (jetzt durch die Reliquiae sacrae von Routh übertroffen), ferner durch seine Ausgabe des heil. Irenäus (Oxon. 1702 fol.) und der Septuaginta (Oxon. 1707—1720). Zwei besondere Abhandlungen über die Schriften des römischen Clemens und über das Leben des heil. Justin finden sich im Spicilegium. Vgl. Gallerie der denkwürdigsten Personen, welche im 16—18ten Jahr von der evangelischen zur katholischen Kirche übergetreten sind. Herausgegeben von Fr. Wilh. Phil. von Ammon. Erlangen 1833. S. 355 ff. [Hefele.]

Grabreden (Leichenreden) sind Casualreden, welche bei einem Leichenbegängnisse gewöhnlich am Grabe gehalten werden. Ihr Zweck ist nicht, den Verstorbenen zu loben und zu verherrlichen, sondern die ernste Stimmung der Anwesenden zu benützen, um diese zum Nachdenken über sich anzuregen, und so wahre Gottseligkeit und Tugend zu befördern; daher kann nach dem Geist der katholischen Kirche der Gegenstand solcher Predigten nicht das Leben, oder der Lebenslauf, oder der Charakter des Verstorbenen für sich allein sein, sondern immer nur eine religiöse oder moralische Wahrheit, welche mit einem so ernsten Momente, wie ein Leichenbegängniß ist, in Verbindung steht, und die geeignet ist, den vorhin angegebenen Zweck zu erreichen, z. B. die Kürze des Lebens, die Wichtigkeit eines guten Todes, oder der Redner betrachtet den Tod in Beziehung zu Gott und zu den Menschen, z. B. der Tod ist ein Hingang zu Gott; wie die Saat, so die Ernte u. s. w. Das Leben des Verstorbenen, seine Handlungen, gute wie böse, insoweit letztere anzuführen die Klugheit nicht verbietet, seine Verdienste, Absichten und Bestrebungen sind dann in die Predigt aufzunehmen, und so zweckmäßig in derselben zu vertheilen und zu benützen, daß sie dem gewählten und dargelegten Stoffe als Erläuterung, Beleg, Beweis oder Motivirung dienen; zugleich sind die practischen Beziehungen der speciellen Wahrheit auf die Zuhörer hervorzuheben, und am Schlusse ist der Verstorbene dem Gebete zu empfehlen, oder man ende mit einem Gebete. Die Fehler und Gebrechen des Verstorbenen führe man nur dann namentlich an, wenn sie offenkundig und zur Verständlichkeit und zum Zwecke der Rede nothwendig sind; solche aber, welche unbekannt, oder auf irgend eine Weise der Sittlichkeit gefährlich sind, oder zarte Gefühle verletzen, berühre man nicht, sondern begnüge sich damit, nur im Allgemeinen über menschliche Schwäche und Sündhaftigkeit zu reden; ebenso übertreibe man das zu spendende Lob nicht und maße sich über den Verstorbenen kein Urtheil an, was nur allein Gottes Sache ist. Die Rede sei kurz, aber feierlich und ergreifend. Solche Predigten werden in der katholischen Kirche nicht überall gehalten, in vielen Gegenden und Ländern sind sie nicht üblich; nur bei außerordentlichen Umständen werden sie angeordnet; und nur in dem Falle sind sie eigentlich Gelegenheitsreden; ja in manchen Gebieten sind sie sogar verboten. Dagegen wird von den Vorstehern der Kirche angeordnet, oder es ist durch Gewohnheit geheiligt, daß bei dem Tode hochgestellter Personen Reden oder Predigten gehalten werden, welche unter dem Namen Trauerreden bekannt sind; siehe den Art. „Trauerreden." [Schauberger.]

Gracian, s. Grazian.

Grade, gelehrte, welche das Doctorat, die Licentiatur und das Baccalaureat in sich begreifen, sind auf's Engste verwebt mit der Geschichte der Universitäten (s. d. A.). Die frühesten Spuren derselben finden wir an der Juristen-

schule zu Bologna. In der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts war zwar daselbst der Name Doctor schon gebräuchlich, aber er bezeichnete noch keine besondere Würde, vielmehr wurde er jedem Lehrer, der eine Anzahl Schüler um sich gesammelt hatte, beigelegt und war mit Magister und Dominus gleichbedeutend; wäre mit dem Worte Doctor schon damals der Begriff einer besondern Würde und Auszeichnung verbunden gewesen, ohne Zweifel hätte sich der berühmte Jurist Irnerius, der zu dieser Zeit in Bologna lehrte, diesen Titel beigelegt oder er wäre ihm von seinen Zeitgenossen beigelegt worden; aber keines von beiden ist der Fall, er selbst nennt sich überall Judex, und Andere nannten ihn Magister, Dominus oder Causidicus. Erst um die Mitte des zwölften Jahrhunderts wurde der Doctortitel ein Ehrenbeisatz berühmter Namen, und die Ersten, welche ihn trugen, waren die sog. vier Doctoren: Bulgarus, Martinus, Jacobus und Hugo. Diese Veränderung erklärt sich einfach: Als die Verhältnisse der Schule zu Bologna, deren Anfänge um das Jahr 1100 zu setzen sind, durch den Ruhm mehrerer gleichzeitiger Lehrer sich zu consolidiren begannen, schlossen sich diese immer mehr an einander an und bildeten eine Art Collegium, das für sich das Recht in Anspruch nahm, Jedem, der in Zukunft als Lehrer auftreten wollte, die Admission zu ertheilen, d. h. ihn in den Kreis der Lehrer aufzunehmen oder nicht — und dieses Recht konnten sie sich um so leichter beilegen, als sie ohnehin mit einer Art Jurisdiction über alle übrigen Mitglieder der Schule ausgerüstet waren (Auth. Habita C. ne filius pro patre 4. 13.). Diese Aufnahme unter die Zahl bewährter Lehrer und die Theilnahme an ihren Rechten konnte nur durch eine strenge Prüfung bewirkt werden, wurde nur den Ausgezeichnetsten zu Theil und ward in sofern eine besondere Würde. Das Doctorat beschränkte sich Anfangs auf die Civilisten (Legisten), aber schon fünfzig Jahre später, also gegen Ende des zwölften Jahrhunderts, kommt es auch bei den Canonisten (Decretisten, s. d. A.) vor; wenigstens beweist ein Decretale Innocenz III., daß es neben den doctores legum auch doctores decretorum gegeben habe; denn sie ist überschrieben: doctoribus decretorum Bononiae (Sarti, de claris archigymnasii Bonon. professoribus. P. I. praef. p. 26.). Im dreizehnten Jahrhundert finden wir auch doctores medicinae, grammaticae, logicae, philosophiae et aliarum artium, ja sogar Doctoren für das Notariat (Sarti l. c. p. 221, 434, 463, 501, 511.). Im Uebrigen scheinen die Rechtslehrer den Doctortitel ausschließlich für sich in Anspruch genommen und den Theologen und Artisten nur den Beisatz Magister zugestanden zu haben. Dieses berichtet Johannes Andreä (s. d. A.) auch von seiner Zeit — der ersten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts, und fügt bei, in Frankreich seien alle Graduirte bloß Magistri genannt worden (Gloss. ad C. 2. Clement. de magistris. V, 1.); wie weit aber dieser Anspruch der Juristen überhaupt ins Leben überging, läßt sich nicht genau bestimmen. — Wenn wir schon oben bemerkt haben, daß die Doctorwürde nur durch eine besondere Aufnahme in die Zahl der Lehrer oder durch Promotion erlangt werden konnte, so haben wir jetzt die Vorschriften und Gebräuche, die hiebei zu Bologna in Uebung waren, näher darzustellen. Wer zum Doctor promovirt werden wollte, mußte vor Allem dem Rector schwören, daß er seine Studienzeit bereits vollendet, d. h. als Civilist acht, als Canonist sechs Jahre studirt habe. War dieses geschehen, so wählte sich der Candidat einen Doctor aus der Promotionsfacultät, der ihn dem Archidiacon von Bologna präsentirte. Der Letztere war nämlich das Haupt der ganzen Universität und der Stellvertreter des Papstes; zwar ging keineswegs von ihm, sondern von der betreffenden Facultät die Promotion aus, aber er hatte das Verfahren der Facultät zu überwachen und zu verhüten, daß keine Mißbräuche bei den Promotionen vorkamen. Dieses Recht gründet sich auf ein Rescript Honorius' III. vom J. 1219 an den Archidiacon Gratia zu Bologna, in welchem der Papst sich beklagt, daß oft Unwürdige zum Doctorat gelangen und ebendamit

diese Würde in Verachtung und das Studium in Abnahme kommen; er schreibt sodann vor: ut nullus ulterius ad docendi regimen assumatur, nisi a Te obtenta licentia, examinatione praehabita diligenti; in spätern Zeiten sprach der Archidiacon, der bei der ganzen Prüfung anwesend war, über den Candidaten sogar die Worte aus: Te doctorem creo, publico et nomino. Hatte der Candidat vom Archidiacon die Einwilligung erlangt, so wurde zur Prüfung geschritten, die zweifach war: die examinatio privata und examinatio publica sive conventus. Vor der erstern wurden dem Candidaten zwei Texte — puncta assignata — zur Bearbeitung vorgelegt, die entweder aus dem römischen oder canonischen Rechte genommen waren, je nachdem er in dem einen oder andern graduirt werden wollte; aspirirte er aber auf das Doctorat in utroque jure, so wurde der eine aus dem römischen, der andere aus dem canonischen Rechte gewählt. Noch an demselben Tage wurde auf die Einladung des Archidiacon die examinatio privata gehalten; der Candidat mußte seine Interpretation der vorgelegten Texte vor der Promotionsfacultät ablesen, wurde von dem präsentirenden Doctor examinirt, die übrigen Doctoren konnten Fragen und Einwürfe vorbringen, die sich aber nur auf die bearbeiteten Texte beziehen durften; auch mußten sie schwören, daß sie sich mit dem Candidaten vorher nicht verabredet hätten, und waren bei Strafe einer einjährigen Suspension verbunden, den Examinanden freundlich wie ihren eigenen Sohn zu behandeln. Nach Beendigung des Examens stimmten die Doctoren über den Erfolg desselben ab; war dieser für den Candidaten günstig, so gewann er dadurch die Licentiatur. Diese war aber nur ein vorübergehender Grad, denn in der Regel folgte das zweite und öffentliche Examen alsbald nach, doch finden sich hievon auch Ausnahmen; so war z. B. Cynus wenigstens zehn Jahre lang bloß Licentiat (Savigny, Gesch. des röm. Rechts, III, S. 196). Die öffentliche Prüfung — conventus —, wodurch die Doctorwürde erworben wurde, fand in der Domkirche Statt, wohin man sich in feierlichem Zuge begab. Der Licentiat hielt eine Promotionsrede und eine öffentliche juristische Vorlesung, über welche sodann die Scholaren mit ihm disputirten. War dieses geschehen, so hielt der Archidiacon oder dessen speciell beauftragter Stellvertreter eine Anrede und proclamirte den Candidaten öffentlich als Doctor, worauf der präsentirende Doctor ihm die Insignien der neuerworbenen Würde überreichte, das Buch, den Ring, den Doctorhut und ihm seinen Sitz auf dem Catheder anwies. In feierlichem Zuge kehrte man aus der Cathedrale zurück. Sowohl der Licentiat als Doctor erhielt ein Diplom, um sich überall legitimiren zu können; das älteste uns bekannte Diplom ist das des Cynus vom J. 1314 (bei Savigny, a. a. O. S. 629). — Der Candidat hatte bei der Promotion verschiedene Eide zu schwören, von welchen wir den ersten über die Dauer der Studienzeit schon berührt haben; den zweiten legte er vor dem Privatexamen darüber ab, daß er nicht mehr als die vorgeschriebenen Gebühren bezahlt habe; durch den dritten (vor dem Convent) verpflichtete er sich, den Statuten und Behörden der Universität gehorchen zu wollen; endlich legte er vor Antritt des Lehramtes in die Hände der Stadtbehörde das eidliche Versprechen nieder, nie außer Bologna zu lehren, und später mußte dieser Eid noch vor vollendeter Promotion geleistet werden; er hatte den Zweck, die Universität ausschließlich in Bologna zu erhalten, fiel aber im Laufe der Zeit ganz hinweg. — Mit der Promotion waren nicht unbedeutende Kosten verbunden, nämlich für die examinatio privata sechzig Lire, für den Conventus achtzig Lire; es war strenge verboten, diese Gebühren nachzulassen mit Ausnahme einiger gesetzlich bestimmter Fälle; zwar hatte um die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts Innocenz IV. alle Gebühren untersagt (Sarti l. c. P. I, p. 345); allein sein Verbot scheint nie practisch geworden zu sein. Aehnlich verhielt es sich bei der Pariser Universität; auch hier hatte im J. 1180 Alexander III. verordnet, es solle in Frankreich Niemand für die Erlaubniß, zu lehren, Geld

nehmen (c. 3. X. de magist. 5, 5.), aber nichtsdestoweniger finden sich in spätern Zeiten die Promotionsgebühren wieder vor. Noch bedeutender als diese Gebühren war der übrige mit der Promotion verbundene Aufwand, durch die Sitte veranlaßt, wornach der Candidat zum Zwecke des feierlichen Aufzugs an verschiedene Personen neue Kleider abzugeben hatte. So wird von Vianesius Pascipoverus erzählt, er habe, als er im J. 1299 um die Promotion nachsuchte und abgewiesen wurde, bereits mehr als 500 Lire für Scharlachtuch, Pelze u. s. w. verwendet gehabt, — und im J. 1311 schrieb der Papst jedem Candidaten einen besondern Eid vor, worin er sich verpflichten mußte, nicht mehr als 500 Lire auf die Promotion zu verwenden. — Wenn im Bisherigen von den Doctoren und Licentiaten die Rede war, so erübrigt noch, über das Baccalaureat das Nöthige anzuführen. Die Scholaren konnten, ohne aufzuhören, Unterricht zu empfangen, auch solchen ertheilen; die Erlaubniß zu diesen Vorlesungen ertheilte der Rector, und er mußte sie ertheilen, wenn der Scholar, der über einen Titel des römischen oder canonischen Rechts lesen wollte, eidlich versicherte, fünf Jahre studirt zu haben; für Vorlesung über ein ganzes Buch waren sechs Jahre Studienzeit gefordert. Wer nun ein ganzes Buch zu Ende gelesen hatte, hieß Baccalaureus und genoß neben den Doctoren gewisse Rechte und Auszeichnungen; aber hiemit war so wenig als mit der Licentiatur eine bleibende Würde verbunden, erst später bildeten sich beide zu selbstständigen academischen Graden aus. — Was die durch die Promotion erlangten Rechte der Doctoren betrifft, so bestand das erste in der unbeschränkten Freiheit zu lehren und zwar nicht bloß in Bologna, sondern an allen Orten mußte der daselbst erlangte Grad nach päpstlichen Verordnungen anerkannt werden (Sarti P. II, p. 59). Wer von dem Rechte zu lehren wirklich Gebrauch machte, hieß doctor legens, im entgegengesetzten Falle, der später häufig vorkam und den Begriff des Doctorats als einer selbstständigen Würde vollendete, doctor non legens. Uebrigens war das freie Lehrrecht nicht ausschließlich auf die Doctoren beschränkt, vielmehr finden sich schon im zwölften Jahrhundert Lehrer, die den Titel eines Doctors nicht führten, z. B. der berühmte Jurist Aldricus, welcher in Bologna als Lehrer großes Ansehen genoß, ohne Doctor zu sein (Sarti P. I, p. 63). Als zweites Recht schloß die Doctorwürde in sich die Theilnahme an neuen Promotionen, wobei freilich erfordert wurde, daß der Betreffende Mitglied der Promotionsfacultät war, aber immer galt die Doctorwürde als die unerläßliche Bedingung dieser Theilnahme, und wenn der Fall hätte vorkommen können, daß ein Facultätsmitglied nicht Doctor gewesen wäre, so würde es, wie schon in der Natur der Sache liegt, von dem Rechte zu promoviren schlechterdings ausgeschlossen gewesen sein (Savigny a. a. O. S. 213). Endlich hatten die Doctoren auch Gerichtsbarkeit über ihre Scholaren, d. h. das Recht zur Erledigung der bei ihnen gegen dieselben anhängig gemachten Klagen, ein Recht, das ihnen schon Kaiser Friederich I. im J. 1158 einräumte, indem er verordnete, daß es den Scholaren bei Rechtsstreitigkeiten frei stehe, coram domino vel magistro suo vel ipsius civitatis episcopo sich Recht sprechen zu lassen (Auth. Habita C. ne filius pro patre 4, 13.). Wenn wir aber in spätern Zeiten finden, daß die Doctoren der beiden Juristenfacultäten in Bologna sogar die Ritterwürde ertheilten, so überschreitet dieses Recht bereits die naturgemäßen und ursprünglichen Schranken eines academischen Collegiums; indessen noch größer waren die Prätensionen der Doctoren des Rechts in Teutschland, wo diese Würde ohne Zweifel schon im dreizehnten Jahrhundert bekannt war. Wie ihre Collegen in Italien die Anmaßung so weit trieben, daß sie den Graduirten aller übrigen Facultäten den Doctortitel geradezu absprachen und denselben sich allein vindicirten, so nahmen sie in Teutschland den persönlichen Adel für sich in Anspruch, und schon im fünfzehnten Jahrhundert war diese durch die ausgesuchteste Juristensophistik unterstützte Anmaßung allgemein

anerkannt; so bemerkt z. B. der dieser Zeit angehörige Peter von Andlau (de imperio Rom. lib. II. c. 11): quilibet doctor dicitur nobilis et gaudet privilegio nobilium, ja selbst in den Reichsgesetzen wird ihr Adel anerkannt, wornach sie berechtigt waren, sich wie der Adel zu kleiden, und in dem Gesetze vom J. 1500 werden sie geradezu „den Bürgern in den Städten, die nicht vom Adel, Ritter oder Doctoren sind", entgegengesetzt. War ihnen einmal der persönliche Adel zugestanden, so ermangelten sie nicht, hieran noch weitere Vorrechte zu knüpfen, z. B. daß den Doctoren, wenn sie wegen Schulden angeklagt werden, die Rechtswohlthat der Competenz zustehe, daß sie in ihrem Hause als Zeugen zu vernehmen seien, daß jede ihnen zugefügte Beleidigung als injuria atrox betrachtet werden müsse, daß sie nicht torquirt werden dürfen, und wenn sie eines Verbrechens überführt seien, so sollen sie gelinder bestraft werden u. s. w. (Vergl. Runde, teutsche Encyclopädie, 7. Thl. S. 417 f.). Diese überspannten Ansprüche, die, wie überhaupt die gelehrten Grade, von Bologna aus über die andern Länder sich verbreiteten, hatten die Folge, daß Viele, besonders seit dem siebenzehnten Jahrhundert, leidenschaftlich gegen die academischen Würden sich erhoben und das in seinem Ursprunge sehr ehrwürdige Institut in der öffentlichen Meinung immer mehr herabsetzten; ein weiterer Grund sodann, warum die Doctorwürde an Ansehen verlor, lag in dem Umstande, daß einzelne Facultäten die strengen, von den Statuten für Bologna nur wenig abweichenden Bestimmungen über die Promotion (vgl. über die Promotionen an der Universität zu Halle im 17. Jahrh. Dreyhaupt, Beschreibung des Saalkreises, II, S. 104 ff.) nicht mehr genau beobachteten, vielmehr die Diplome, ohne alles Examen, bloß gegen Bezahlung der festgesetzten Gebühren an Jeden, der sich meldete, gleichviel ob würdig oder unwürdig, ausfertigten, ein Verfahren, das zu dem bekannten: „Sumimus pecuniam et mittimus asinum in patriam" Veranlassung gab. So ist das Doctorat allmählig zu einem bloßen Titel herabgesunken, der in manchen Ländern nicht einmal sehr geachtet ist, ja das Hessen-Cassel'sche Rangreglement von 1762 trieb die Verachtung gegen die Doctoren so weit, daß es dieselben in die zehnte Classe neben die Kammerdiener rc. setzte. Natürlich war und ist dieß nur da möglich, wo ein so großer Mißbrauch mit der Erwerbung und Ertheilung der Doctorwürde getrieben wurde oder wird, oder wo man auf das Hervorragen in der wissenschaftlichen Bildung kein besonderes Gewicht legt, und kann weder die Doctoren, welche sich durch die vorgeschriebenen strengen Prüfungen oder ihre wissenschaftlichen Leistungen jenen Grad erworben haben, noch die Facultäten berühren, welche denselben auf die genannten Voraussetzungen ertheilen. Unter diesen Voraussetzungen bleibt diese Würde unangetastet, da unter denselben ihre Erwerbung nicht Jedermanns Sache ist. — Das Recht aber, zu lehren und an neuen Promotionen Theil zu nehmen, wie es ursprünglich in Bologna bestand, ist auch in neuerer Zeit dem Doctorate größtentheils verblieben. In Betreff ihres gegenseitigen Ranges stehen die Doctoren der Theologie oben an, ihnen folgen die Doctoren des Rechts, an diese schließen sich die medicinischen an und nach diesen folgen die Doctoren der Philosophie. Die Ertheilung des Baccalaureats ist an den meisten Universitäten außer Uebung gekommen, und die Würde eines Licentiaten wird nur noch selten nachgesucht und ertheilt. — Was noch insbesondere die Doctoren der Theologie und des canonischen Rechts betrifft, so steht ihnen nach kirchlicher Observanz die Befugniß zu, an allgemeinen Concilien mit berathender Stimme Theil zu nehmen und diejenigen kirchlichen Aemter zu erwerben, für welche ein gelehrter Grad erfordert wird. Das Letztere begründet die sog. Stiftsfähigkeit, die sehr alt ist und den Zweck hatte, die wissenschaftliche Strebsamkeit unter dem Clerus anzuregen und lebendig zu erhalten. Schon Bonifaz VIII. ertheilte dem Capitel zu Halberstadt das Privilegium, daß Niemand Mitglied desselben werden sollte, nisi qui de nobili vel ad minus de militari genere

ex utroque parente procreatus vel saltim in sacra theologia professus aut in jure canonico vel civili licentiatus et doctor existat (J. H. Böhmer, J. E. IV. p. 99), und das Tridentinum hat (Sess. 24. c. 12. de ref.) vorgeschrieben, daß an allen Cathedral- und Collegiatkirchen sämmtliche Dignitäten und wenigstens die Hälfte der Canonicate mit Graduirten besetzt werden sollten. Zwar wurde diese Bestimmung wegen mancherlei Hindernissen nicht überall in die Praxis aufgenommen, und wo dieß der Fall gewesen war, kam sie bald wieder außer Uebung, namentlich waren gegen das Ende des achtzehnten Jahrhunderts nur mehr sehr wenige Stifte den Doctoren als solchen zugänglich (vgl. Runde a. a. O. S. 419); aber nichtsdestoweniger besteht noch heute dieses Kirchengesetz in voller Kraft und sollte in allen Provinzen, „ubi id commode fieri potest", beachtet werden. Indessen schließt die theologische Doctorwürde die angeführten Rechte nur dann in sich, wenn sie von einer theologischen Facultät ertheilt worden ist, die in der ganzen Kirche anerkannt, d. h. vom Papste bestätigt ist. Daß die päpstliche Bestätigung nach dieser Seite hin unumgänglich nothwendig sei, liegt in der Natur des kirchlichen Organismus und kann historisch bewiesen werden; denn schon in den frühesten Zeiten waren es die Päpste, die, wie oben bemerkt, den zu Bologna ertheilten academischen Würden allgemeine Anerkennung verschafften, — und wenn in spätern Zeiten das Recht, Doctoren zu creiren, in Teutschland vom Kaiser ausging (s. ein solches Privilegium Kaiser Friederichs III. für die Universität Tübingen vom J. 1484 bei Böck, Geschichte der Universität Tübingen, 3te Beilage): warum sollte in Beziehung auf die Kirche nicht dem Papste dasselbe Recht zustehen? Endlich haben die Doctoren der Theologie und des canonischen Rechts bei ihrer Promotion das von Pius IV. vorgeschriebene, sehr specielle Glaubensbekenntniß abzulegen (c. 2. de magist. in VII, 3, 5.). — Vgl. Savigny, Gesch. des römischen Rechts. III. Bd. S. 186 ff.; Ersch und Gruber, Encyclopädie, s. v. Doctor, und Itter, de honoribus et gradibus academicis, Francof. 1698. und die Artikel: Corpus juris can. Bd. II. S. 888. und Decretum Gratiani. Bd. III. S. 70. [Kober.]

Grade der Verwandtschaft, s. Verwandtschaft.

Graduale in der Messe, — ein Gesang zwischen der Lection oder Epistel und dem Evangelium, welcher gegenwärtig aus ein Paar der hl. Schrift, meistens dem Buche der Psalmen entnommenen Versen besteht. Ursprünglich wurde dieser Gesang „Responsum" (Ord. Rom. I. n. 10), oder „Cantus responsorius" und „Responsorium" (bei Amalarius), oder endlich „Psalmus responsorius" (bei Gregor von Tours) genannt, weil der Vorsänger (Cantor) ihn eröffnete, der Chor aber einstimmend respondirte, der Vortrag also in der Form einer Entgegnung stattfand (s. S. Isidori, Off. eccl. l. I. c. 8. Mabillon, Museum Ital. Tom. II. p. 9. not. f.). Während der Name „Responsum" ꝛc. von der Art und Weise des Vortrags hergenommen ward, so der Name „Graduale" von dem Ort, den der vorsingende Cantor einnahm. Dieser Ort war aber in der Regel irgend eine Erhöhung; — in Rom war es der Ambon (s. d. A.), und zwar dieselbe Stufe, auf welcher der Lector soeben gestanden (Ord. Rom. I. n. 10. II. n. 7. III. n. 9. VI. n. 5.); in der Kirche von Rheims waren es die Stufen des Chores; in andern Kirchen, namentlich in denen der Congregation des hl. Maurus, hatte man ein eigenes Gestell. Nach Johannes Beleth, der in der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts in Paris lehrte und eine sehr werthvolle „Divinorum officiorum explicatio" schrieb, stellte sich der Cantor an gewöhnlichen Tagen auf die Stufen vor dem Altar, — an höhern Festen aber auf den Ambon. Der etwas spätere Wilhelm Durand berichtet (Rationale divin. off. l. IV. c. 19. n. 5.), an gewöhnlichen Tagen werde das Graduale in der Mitte des Chores vor den Stufen des Altares, an Festen aber auf den Stufen des Altares gesungen. Wie verschieden übrigens die Praxis in einzelnen Kirchen und zu verschiedenen Zeiten ge-

wesen sei, so läßt sich darauf kein Widerspruch gegen die gegebene Ableitung des Namens „Graduale" gründen. Die Frage, warum man die ursprüngliche, alte Benennung aufgegeben und durch die jetzige ersetzt habe, wird dahin beantwortet, es sei dieß hauptsächlich geschehen, um das Responsorium in der hl. Messe von jenen Responsorien, die den Lectionen der Matutin folgen, zu unterscheiden und es vor denselben auch durch den Namen auszuzeichnen, wie es durch die Location des Vorsängers ausgezeichnet werde. Wann und von wem der Gradualgesang eingeführt worden, oder seinen dermaligen Zuschnitt erhalten habe, ist nicht bekannt. In Africa war zur Zeit des hl. Augustin ein ganzer Psalm üblich; in der Kirche von Antiochia sang man zur Zeit des hl. Chrysostomus nach jeder Lection, deren mindestens drei waren, einen Psalm; auch in Rom scheint man in der Mitte des fünften Jahrhunderts noch einen ganzen Psalm gesungen zu haben. Zwischen dieser Zeit und dem Ende des sechsten Jahrhunderts erhielt das Graduale eine der jetzigen ähnliche Gestalt. — Wenn das Concilium von Toledo vom J. 633 es tadelt, daß in einigen Kirchen Spaniens nach dem Apostel (d. i. nach Lesung der Epistel) die Laudes gesungen werden, und bei Strafe der Excommunication befiehlt, unmittelbar nach dem Apostel das Evangelium zu verkünden, so gilt das lediglich dem mozarabischen Ritus, welchem zufolge dem Evangelium eine zweifache Lesung vorangeht. Am ersten Sonntag im Advent z. B. wird zuerst die Lection aus Jesaias 10, 33. 34. und 11, 1—10. gelesen. Dieser folgt mit der Aufschrift „Psallendo" ein Responsoriengesang in der Form unserer Gradualien. Dann kommt die Epistel Röm. 15, 14—30., an die sich ohne Zwischengesang das Evangelium Luc. 3, 1—19. anschließt. Nach dem Evangelium folgt das „Laus" oder „Lauda", das im „Alleluja" und einem Psalmenverse besteht und, wie das Concilium verordnet, hier, nicht aber nach der Epistel gesungen werden soll. — Die mailändische Liturgie hat meistens zwei Lesungen vor dem Evangelium, eine alttestamentliche und eine apostolische. (Manchmal, z. B. an den Ferialtagen der Fastenzeit, Vigilien ꝛc., ist nur eine Lesung vorgeschrieben. In der österlichen Zeit tritt eine Lection aus der Apostelgeschichte an die Stelle der alttestamentlichen u. s. w.) Nun folgt auf die erste Lesung der „Psalmellus cum versu", ein Psalmgesang wie unser Graduale; — auf die zweite Lesung (die Epistel) der sog. „Versus in Halleluja", ein von zwei Alleluja eingeschlossener Schriftvers, in der Fastenzeit, Vigilien u. s. w. statt dessen der „Cantus" (s. d. A.), ohne Alleluja. — Die Bedeutung des Graduale fällt mit jener des Allelujagesanges (s. d. A.), des Tractus und der Sequenz zusammen und liegt in der nothwendigen Wechselwirkung zwischen der Thätigkeit des Clerus und des gläubigen Volkes, nicht aber in der Ausfüllung der zur Vorbereitung auf die Verkündigung des Evangeliums erforderlichen Zeit. [Kössing.]

Gradualpsalmen (Psalmi graduales, Stufenpsalmen) sind Psalmen, welche die Aufschrift „Canticum graduum" (שִׁיר הַמַּעֲלוֹת) haben. Es sind ihrer fünfzehn, nämlich Psalm 119—133. Warum sie diese Aufschrift haben, läßt sich nicht mit Bestimmtheit ermitteln. Die Rabbinen nehmen zu einer Fabel ihre Zuflucht, behauptend, es sei zur Zeit, als die Grundveste zum zweiten Tempel in Jerusalem gelegt wurde, eine so reichliche Wasserquelle aus dem Boden gesprudelt, daß sie eine allgemeine Ueberschwemmung veranlaßt hätte, wenn nicht noch zur rechten Zeit Achitophel (vgl. 2 Kön. 15, 12.) auf die fünfzehn Stufen des Tempels den Namen Gottes (יהוה) geschrieben hätte. Andere finden in denselben eine Hinweisung auf die fünfzehn Stufen, auf denen man (Ezechiel 40, 22. 26. 31. 37.) in den Tempel hinaufstieg (auf sieben Stufen in den Vorhof des Volkes, und auf acht in den Vorhof der Priester). Wieder Andere geben noch andere Erklärungen. Die gewöhnlichere Meinung hält sie für Herzensergüsse frommer Juden zur Zeit der babylonischen Gefangenschaft, in deren Sprache die Rückkehr in's gelobte Land gewöhnlich ein Hinaufsteigen (Ascendere, gradus Ascendere)

nach Jerusalem genannt wird. Der Inhalt derselben dürfte diese Meinung bestätigen; da in denselben sich bald ein Schmerz über die lange Gefangenschaft, bald die Bitte um Erlösung aus derselben, bald der anticipirte Dank über die gewährte Freiheit, bald die schon im Geiste gehaltene Tempelbaufeier, und damit verbundene Aufforderung an die Priester und Leviten sie würdig zu ordnen, ausspricht. Dermalen ist es Wunsch der Kirche, daß diese Psalmen wenigstens von den Geistlichen einige Mal in der Quadragesimalfasten vor Ostern reticirt werden. „Dicuntur", sagt die hievon handelnde Rubrik im römischen Brevier empfehlungsweise, „in quadragesima feria quarta cujuslibet hebdomadae, non impedita aliquo festo 9 lectionum". Merkwürdig ist, daß nach dieser Anweisung nach den ersten fünf Psalmen jederzeit ein „Requiem aeternam dona eis Domine etc." gebetet wird. Warum die Kirche diese Recitation abgesehen von dem Gebrauche derselben in der gewöhnlichen Brevierandacht empfehle, dürfte nicht schwer zu finden sein. Bedenkt man nämlich, daß unser Leben auf Erden als ein Leben in der Fremde und unter dem Drucke der Herrschaft der Welt gar manche Aehnlichkeit mit dem Zustande der Juden zur Zeit der babylonischen Gefangenschaft habe: so ist es natürlich, daß ein Frommer Ergüsse liebe, wie sie der Jude in Babylon liebte. Auch ihn schmerzt bald der Zustand der Knechtschaft, in dem ihn leider die Sünde in gar mancher Hinsicht noch festhält, und um dessenwillen Unzählige aus unserer Mitte noch nicht zur Anschauung Gottes vorgedrungen sind. Daran reiht sich von selbst das heiße Verlangen, es möchte die gläubige Heerde der schmählichen Bande ganz und gar los sein, in denen der alte Lügner uns zu knechten versucht. Weil nun aber der Christ voll Zuversicht ist, es werde die Stunde eines herrlichen Feierabends doch noch kommen, liegt es in der Natur der Sache, daß jedem Frommen auch mitunter schon der Feierabend sammt allen seinen Freuden vorschwebt, und das Gemüth mit neuem Muthe und neuer Kraft durchdringt. Vgl. Calmet (ante psalm. 119.), Gavantius, Merati u. s. w. [Fr. X. Schmid.]

Grammont, s. Grandmont.

Gran, Kirchenprovinz Ungarns, (s. auch Erlau und Kolocza) begreift die nordwestlichen Diöcesen lateinischen Ritus, und alle griechisch-katholischen Ungarns, Siebenbürgens, Croatiens und Slavoniens in sich, und besteht aus dem Erzbisthum Gran, den acht Suffraganbisthümern lateinischen Ritus: Neutra, Veßprim, Fünfkirchen, Raab, Waitzen, Neusohl, Steinamanger, Stuhlweissenburg, — und fünf griechischen Ritus: Munkács, Fogaras, Kreuz, Großwardein, (Großwardein lateinischen Ritus gehört zur Koloczaer Kirchenprovinz) und Eperjes. — A) Das Erzbisthum Gran (Archi-Episcopatus Strigoniensis) wurde vom hl. Stephan erstem König von Ungarn gestiftet, der (wie sein Biograph Hartwic sagt) „die ungarischen Lande in zehn Bisthümer getheilt, und zur Metropole und Lehrerin (Magistra) der übrigen die Graner Kirche bestimmt hat." Astricus, der erste Benedictinerabt vom Martinsberge (Sacer mons Pannoniae), brachte nebst der Krone für den heiligen Stifter die Bestätigung des Papstes Sylvester II. für die Metropole Gran mit, im Jahr 1000. — Die Diöcese Gran dehnte sich ursprünglich über die ganzen Comitate: Gran, Preßburg, Comorn, Bars, Turócz, Arva, Liptau, Hont, Sohl, Zips, Torna und den größeren Theil von Neutra und Neograd aus. Mit der Zeit wurden ihr mehrere Propsteien, Abteien, und mehr denn 100 Pfarreien in den verschiedenen Diöcesen Ungarns und Siebenbürgens (dessen bis zum Jahr 1771 zu Gran gehörende Kirchen im 15. Jahrhundert der Milkovaer moldauisch-walachische Bischof, später die Hermannstädter Pröpste als Vicare des Graner Erzbischofs regierten) einverleibt, bis in neueren Zeiten durch den Rückfall dieser exemten Kirchen an ihre ursprünglichen Sprengel, und die Ausscheidung der Neusohler, Rosenauer und Zipser Diöcesen aus ihrem Umfange die Graner Erzdiöcese bedeutend verkleinert, und auf ihren gegenwärtigen Bestand (das ganze Graner, Preßburger, Honter,

ein größerer oder kleinerer Theil des Neutraer, Comorner, Neograder, Barser, Raaber und Pesther Comitats mit Ofen und Pesth) reducirt wurde. — Zum Sitz des Erzbischofs bestimmte der hl. König eine der reichsten und schönsten Städte Pannoniens Gran, am rechten Donauufer an den äußersten Grenzen Pannoniens, gegenüber dem Einflusse des Granflusses in die Donau (Ister, daher Istrogranum, Strigonium, ungarisch Esztergom) gelegen, wo Herzog Geyza, sein Vater, gewohnt hat, wo er geboren ist (979), vom hl. Adalbert, Erzbischof von Prag getauft (994), im Jahr 1000 gekrönt wurde, und wo er seinen königlichen Sitz aufgeschlagen hat. Hier erbaute er zu Ehren des hl. Adalbert die Metropolitankirche auf einem schon von den Römern befestigten, schroff emporsteigenden Felsenhügel. — Wie der hl. Stifter und nach seinem Beispiele seine königlichen Nachfolger den Graner erzbischöflichen Stuhl mit Gütern, Zehnten, einem Theil des Gold- und Silberertrages der Bergwerke (Piselum, wofür der Erzbischof über die gehörige Ausprägung der Münze zu wachen hat), und vielen Vorrechten reichlich ausgestattet haben, so gewährte auch Rom demselben große Auszeichnungen. — Außer den Metropolitanrechten, die der Erzbischof von Gran im 11. Jahrhunderte über die ganze ungarische Kirche ausübte, welche aber schon im 12. Jahrhunderte durch die Erhebung des Koloczaer Bisthums zum Erzbisthum bedeutend geschmälert, seit dem Jahr 1776 auf alle griechisch-katholischen Diöcesen ausgedehnt, und seit dem Jahr 1804 durch die Errichtung der Erlauer Kirchenprovinz auf ihre gegenwärtige Grenzen beschränkt wurden, erhielt der Erzbischof von Gran die Würde eines Primas von Ungarn (zuerst als solcher Johann III. 1387—1419 erwähnt) und eines Legatus natus sedis apostolicae (Cardinal-Erzbischof Demetrius 1379—1386 erscheint als Apostolicae sedis per Hungariam et Poloniam Legatus). Vor Mitte des 15. Jahrhunderts waren diese Würden persönlich, erblich wurden sie durch die Verleihung des Papstes Nicolaus V. an den Cardinal-Erzbischof Dionysius de Zeech (1440—1464) und seine Nachfolger. — Unter den weltlichen Würden und Titeln der Graner Erzbischöfe kommt vor das von ihnen durch viele Jahrhunderte wirklich bekleidete, mit der Zeit erblich aber auch mehr zu einem Ehrentitel gewordene Oberste geheime Canzleramt (Summi et Secretarii Cancellarii), Dominik I. erscheint schon als Vice-Cancellarius des Königs Stephan; Dominik II. 1037—1047 führt den Titel eines Cancellarius. — Den Fürstentitel hatte schon Gregor II. von Palocz 1423—1439 und seine Nachfolger. Kaiser Carl VI. ertheilte dem Cardinal-Erzbischof Christian August Herzog von Sachsen den erblichen Titel eines Fürsten des hl. römischen Reiches. — Als Obergespann des Graner Comitats (Supremus Comes Comitatus Strigoniensis) erscheint schon Johann I. 1206—1223. Auch diese Würde ist mit der Zeit erblich geworden. — So wie ferner die Graner Erzbischöfe in früheren Zeiten als Landesgouverneure (Johann I., Johann III.), als königliche Statthalter Locumtenentes Regii (Georg II., Paul von Várda, Nicolaus IV., Oláh, Anton Verantius, Stephan Fejerkövy, Johann VII., Franz Graf Forgách, s. unten) durch lange Reihe von Jahren die Landesverwaltung mit vieler Umsicht besorgt, oder in der Eigenschaft der ersten Räthe des Königs, eines königlichen Vormunds (Thomas IV. Bakács beim minderjährigen König Ludwig II.), bei Gerichten als Stellvertreter der königlichen Gegenwart (Personalis Praesentia Regiae Majestatis) den größten und wohlthätigsten Einfluß auf die Landesregierung und Rechtspflege ausgeübt haben, so bewahrten sie einen großen Theil dieses Einflusses auch in neueren Zeiten als erste Würdenträger des Reichs, als Mitrichter bei dem höchsten Landestribunal (ad Tabulam Septemviralem Co-judex) als Räthe bei der kön. Statthalterei u. s. w. — Zu den übrigen vorzüglichsten Rechten des Erzbischofs gehört auch das Recht, die ungarischen Könige zu krönen; durch Schenkung erzbischöflicher Lehensgüter den (Prädial-) Adel zu verleihen, u. s. w. —

Der erste Erzbischof von Gran war Dominik I., unter dem das Graner Metropolitancapitel ad S. Adalbertum errichtet wurde (1000—1002). Nach seinem und seines Nachfolgers, des seligen Sebastian (1003—1036) frommen Rath richtete sich der hl. König in seinen apostolischen Bestrebungen. Lorenz (1103—1118) hat die, soviel bekant ist, ersten förmlichen Nationalsynoden 1111 und 1114 abgehalten; König Coloman's rasches Gemüth stets mildernd und überwachend rügte er mit edler Freimüthigkeit die von ihm an seinem Bruder Herzog Almus und dessen Sohn Bela II. verübte Grausamkeit (Blendung). — Lucas Bánfy (1158—1174) versammelte zu Gran gegen den durch Simonie die geistlichen Pfründen vergebenden und der Güter des vacanten Großwardeiner Bisthums sich bemächtigenden König Stephan III. eine Synode 1169 und bewirkte durch Papst Alexander III. die Güterzurückgabe und eine Sinnesänderung des Königs. — Job (1175—1203) stiftete die Propstei und das Collegiat-Capitel de viridi campo Strigoniensi, vergrößerte und verschönerte die Basilica des hl. Stephan, erhielt von König Emmerich, dem er gegen seinen Bruder Andreas beigestanden, mit vielen Gründen die königliche Wohnung in Gran und das Pisetum, und ließ den Glauben in Bosnien mit Erfolg predigen. — Johann I. verwaltete während der Abwesenheit des Königs Andreas II. in Palästina, mit andern Großen das Land, und wurde vom rückkehrenden König dafür mit Gütern belohnt (1206—1223). — Robert, Bekehrer der Cumanier (1226—1238). — Stephan I. von Vancsa drang bei Kaiser Friedrich auf Hülfe gegen die Tartaren, der erste zum Cardinal und Bischof von Präneste ernannte Erzbischof von Gran (1243—1252). — Lodomerius wirkte unter dem ausschweifenden König Ladislaus dem Cumaner wohlthätig für Kirche und Staat; krönte den König Andreas III. und hing ihm trotz der entgegengesetzten Zumuthung des Papstes Nicolaus IV., der Carl Martells Ansprüche auf den Thron unterstützte, treu an, hielt eine Nationalsynode zu Ofen 1279, drei Provincialsynoden zu Gran (1279—1298). — Sein Nachfolger, der von Carl Martells Sohn Carl Robert ernannte Gregor, krönte diesen zum König von Ungarn und wurde eben darum von den Anhängern König Wenzels des Böhmen ermordet (1298—1303). — Thomas II. trug zur Wahl und Anerkennung König Carl Roberts viel bei, und wurde dafür von ihm mit der Festung Comorn beschenkt; hielt eine Provincialsynode in Udvard im Jahr 1306, wo das Ave-Maria-Läuten zu Mittag oder Abends (s. Angelus Domini) verordnet wurde (1305—1321). — Chanadinus von Telegd trug zur Verschönerung und Bereicherung der Metropolitankirche, und zur Befestigung Grans bei (1331—1349). — Johann III. von Kanisa, Stifter der Propstei und des Collegiatcapitels S. Stephani Protomartyris de Castro Strigoniensi. Zu seiner Zeit blühte die Capitelschule und das mit ihr verbundene Christ-Collegium, auf dessen Unkosten arme Studierende unterrichtet, und auf auswärtige Schulen gesandt wurden. In der Treue gegen König Sigmund, den er zur unglücklichen Schlacht von Nicopolis begleitete, während dessen Einkerkerung zu Siklos schwankend geworden, büßte er nach der Freilassung des Königs mit dem Verluste der Graner Festung; aber bald wieder ausgesöhnt übertrug ihm König Sigmund und dem Palatin Gara während seiner Abwesenheit die Landesverwaltung 1414. Der Verbreitung der Hussitischen Irrthümer steuerte er mit Eifer und Erfolg, und hielt zwei Synoden zu Gran (1387—1419). — Gregor II. von Palocz erhielt vom König Albrecht, dem er zum Throne verhalf, die Festung Dregely; gegen den Propst von Stuhlweissenburg, der sich seiner Primatialjurisdiction entziehen wollte, wahrte er seine Rechte (1423—1439). — Dionysius de Zeech oder Széch, Cardinalpriester. Von der Wittwe König Albrechts Elisabeth zum Erzbischof ernannt, krönte er deren drei Monate alten Sohn Ladislaus zum König von Ungarn; von den Anhängern Uladislaus von Polen darum verfolgt, erhielt er vom Papst Nicolaus V. die von nun an erbliche Würde des Primas von Un-

garn und Sedis Apostolicae Legatus Natus. In zwei Synoden 1449. 1450 sorgte er für die Renovirung der Metropolitankirche und für Sittenverbesserung (1440—1464). — Johann IV. Vitez von Zredna, Freund Johann's von Hunyad und Erzieher seines Sohnes Mathias Corvinus, trug zu dessen Erhebung auf den Thron noch als Bischof von Großwardein viel bei. Später aber durch die Willkürherrschaft des Königs ihm abwendig gemacht, berief er mit mehreren Großen Casimir von Polen auf den Thron; wofür ihn der Sieger Mathias in die Visegradner Feste einsperren ließ. Freigelassen, starb er bald aus Gram. Ein Freund der Wissenschaften und der Gelehrten, verpflanzte er italienische Kunst auf ungarischen Boden (1465—1472.) — Thomas IV. Bakács von Erdöd, Cardinal und Patriarch von Constantinopel. Als Vormund König Ludwigs II. übte er wohlthätigen Einfluß auf die Landesangelegenheiten; zum Krieg gegen die Türken schenkte er 20,000 Ducaten, predigte 1514 gegen sie den Kreuzzug, welcher in den fürchterlichsten Bauernkrieg ausartete; ein gelehrter Beschützer der Wissenschaften und eifriger Sittenverbesserer, war auf dem fünften Concil im Lateran gegenwärtig (1497—1521). — Gegen die auch nach Ungarn dringenden Irrthümer der sogenannten Reformatoren kämpften mit heiligem Eifer Erzbischof Georg III. Szakmáry (1521—1524), und der in der unseligen Mohaiser Schlacht, welche die türkische Herrschaft auf Ungarns Gefilden begründete, 1526, mit dem Heerführer Paul Tomory, Koloczaer Erzbischof und fünf andern Bischöfen gefallene hochgelehrte Erzbischof Ladislaus Szálkán (1524—1526). Paul von Várda durch den Gegenkönig Ferdinands I. von Habsburg Johann von Zápolya zum Erzbischof ernannt, und von Soliman, dem er unter die Mauern Wiens folgen mußte, ehrenvoll behandelt, entschied sich im richtigen Gefühl für Recht und Kirchenwohl für Ferdinand, verließ Gran und begab sich mit seinem bald nach Tyrnau versetzten Capitel nach Preßburg. Soliman, Zápolya's Verbündeter, nahm Gran, und nun seufzte 130 Jahre, von 1543 mit einer kurzen Unterbrechung (1595—1605) bis 1683, die Hauptstadt der ungarischen Kirche unter dem drückenden Joche des Halbmonds. Der Sitz des Erzbischofs und Capitels aber wurde erst 1820 dahin zurückverlegt. — In Várda's, der selbst in geistlichen und weltlichen Wissenschaften höchst bewandert war, Hofe erhielten hunderte adeliger Jünglinge eine feine Erziehung (1527—1549). — Der berühmte Parteigänger Zápolya's Cardinal-Erzbischof Martinusius wurde erdolcht, bevor er den erzbischöflichen Stuhl eingenommen hatte, 1551. — Nicolaus IV. Oláh. Die traurige Lage des durch die Reformation und Türkenherrschaft in seinen geistigen und materiellen Elementen zerütteten Landes weckte große Männer, welche die Mahnuug der Zeit und die Bedürfnisse des Landes verstehend, denselben volle Rechnung trugen, und ihr ganzes Leben der Bekämpfung jener Uebel, der Heilung der Wunden des Vaterlandes widmeten. Mehrere solcher Männer waren die Zierde des Graner erzbischöflichen Stuhles. Unter ihnen Oláh, der als Redner, Geschichtschreiber und Theolog gleich berühmt, acht Jahre Secretär und Rath der Königin Maria, Statthalterin von Belgien, vom Jahr 1562 königlicher Statthalter in Ungarn war; durch Erhaltung der Schulen, Klöster und Kirchen verdient, stellte er in fünf Synoden die Kirchendisciplin her, verkündete die tridentinischen Satzungen, erklärte und schärfte die reine katholische Lehre ein, berief die Jesuiten nach Ungarn (nach Tyrnau), und errichtete ein geistliches Seminar (1553—1568). — Der sprachkundige und gelehrte Anton Verantius (1569—1573) und Johann VII. Kutassy (1597—1601) machten sich durch Friedensbotschaften an die Türken; — Franz I. Graf von Forgách, Cardinal-Erzbischof und ein Schüler Bellarmin's, durch Einschärfung der Kirchendisciplin auf der Tyrnauer Synode 1611 besonders verdient. Gegen die dem Protestantismus günstigen Gesetze des Jahres 1608 protestirte er (1607—1615). — Auf diese folgte der Größte unter den großen Bischöfen der ungarischen Kirche, der

von reformirten Eltern geborene, aber mit dreizehn Jahren in den Schooß der hl. Kirche zurückgekehrte, später in den Jesuitenorden getretene, dann zum Propst von Thurócz ernannte Peter von Pázmány, von 1616 Erzbischof von Gran, seit 1629 aber Cardinalpriester titulo S. Hieronymi Jllyricorum. Einer der glücklichsten Vorkämpfer des Katholicismus, bewirkte er durch seinen Feuereifer, glänzende Kanzelberedtsamkeit und schneidende Polemik zahlreiche Bekehrungen, hinderte die weitere Verbreitung der Irrlehren, und hob das katholische Bewußtsein durch Errichtung von Schulen, Collegien, (Pazmanianum in Wien), Convicte, durch die Stiftung (mit 100,000 fl.) der den Jesuiten anvertrauten ungarischen Universität zu Tyrnau, und die allda abgehaltenen Synoden in den Jahren 1629 (Diöcesan-) 1630 und 1633 (Nationalsynoden). Im Jahr 1632 holte er sich als kaiserlicher Gesandter von Rom den Purpur und starb 1637. — Emmerich von Lósy (1637—1642) errichtete das Preßburger Seminar, und stiftete mit Georg V. von Lippay die juridische Facultät an der Tyrnauer Universität; dieser befestigte Neuhäußel mit einem Aufwand von 200,000 fl. und errichtete in Tyrnau das Seminarium rubrorum; hielt wie sein Vorgänger eine Nationalsynode und protestirte 1646 gegen die Linzer Pacification (1642—1666). — Georg VI. von Szelepchényi fünf Mal Gesandter bei den Türken, zwei Mal in Siebenbürgen und Polen, machte er sich durch Verwendung der zum Graner Kirchenbau bestimmten 500,000 fl. zur Entsetzung Wiens, durch die Stiftung des Tyrnauer Marianischen Seminars, durch die Verbreitung der Jesuiten 2c. um Kirche und Staat verdient. Im Tyrnauer Convente 1682 verdammte er die Declaratio Cleri Gallicani de potestate eccl. (s. d. A.) (1666—1685). — Georg VII. von Szécsényi, ein beispiellos freigebiger Errichter, Erhalter und Mäcen vieler Lehr- und Erziehungsanstalten, Kirchen, Klöster, Krankenhäuser (1685—1695). — Leopold Graf von Kollonich, einst Malteserritter, Cardinal-Erzbischof führte die Schismatiker Siebenbürgens zur Union zurück, sammelte die von den Türken unter Wien, Szigeth, Peterwardein und Essek zurückgelassenen beiläufig 1000 Waisenknaben, erzog sie und bevölkerte mit ihnen die Koloczaer Gegend (1697—1707). — Christian August, Herzog von Sachsen, früher Soldat, verschaffte dem Erzbischof den Reichsfürstentitel, bekehrte den Herzog Moritz Adolph von Sachsen; zum Cardinal ernannt starb er als kaiserlicher Gesandter beim teutschen Reichstag (1707—1725), — Emmerich Graf von Eszterházy (1725—1745), früher Paulinermönch, großer Wohlthäter von Kirchen und Klöstern und gleich seinem Nachfolger Nicolaus V. Grafen von Csáky (1751—1757) wahrer Vater der Armen. — Franz II. Graf von Barkóczy, erhielt von der Kaiserin Maria Theresia die Graner Festung zum Geschenke, bevor er jedoch seinen Plan allda, eine großartige Metropolitankirche zu bauen, und den erzbischöflichen Sitz dorthin zu verlegen, ausführen konnte, starb er — gelehrter, eifriger Oberhirt (1761—1765). — Joseph I. Graf von Batthányi, Cardinal-Erzbischof, trachtete in den schwierigsten (josephinischen) Zeiten die Rechte der Kirche zu wahren, machte gegen die im Jahr 1781 erlassenen Decrete Vorstellungen, protestirte gegen den dem Protestantismus günstigen Artikel 26 des 1790—91er Landtags, aber vergebens (1776—1799). — Carl Ambros von Este, königlicher Prinz von Ungarn und Böhmen, Erzherzog von Oestreich, früher Administrator der Waizener Diöcese, starb inmitten seiner patriotischen Bestrebungen, Truppen für den französischen Krieg zu werben im 24. Lebensjahre an einer im Militärspital geholten Krankheit. (1808—1809.) — Alexander von Rudnay, früher Siebenbürgischer Bischof, dann Erzbischof von Gran und Cardinalpriester, führte den erzbischöflichen Stuhl und das Metropolitancapitel nach 277jähriger Verbannung nach Gran zurück und begann den Bau einer großartigen Metropolitankirche auf dem Graner Festungsberge. Im Jahr 1822 hielt er in Preßburg eine Nationalsynode (1819—1831). Nach einer siebenjährigen Sedisvacanz ward Joseph II. von Kopácsy (1838—

1847) früher Stuhlweißenburger, dann Veßprimer Bischof, zum Erzbischof von Gran ernannt; dieser von seinen ausgebreiteten Kenntnissen, vielseitiger Thätigkeit, und Gesinnungstüchtigkeit allgemein bekannte Oberhirt wahrte das katholische Interesse in dem heißen Kampfe wegen der Mischehen kräftig und erfolgreich, installirte 1844 das neu errichtete Tyrnauer Capitel und brachte die Kuppel der Metropolitankirche unter's Dach, deren Vollendung dem wegen seiner hohen oberpriesterlichen Tugenden allgemein verehrten Nachfolger, dem 73. in der Reihenfolge der Graner Erzbischöfe, Johann von Scitovszky (früher Rosenauer und Fünfkirchener Bischof) überlassend. — Das Graner Erzbisthum zählt drei Capitel: das Metropolitancapitel zu Gran mit 22 Actual- und 8 Ehrencanonicaten, das Preßburger Collegiatcapitel mit 12 Canonicaten, und das Tyrnauer Collegiatcapitel mit 6 Domherrn. Es gibt in der Erzdiöcese 4 Real-Abteien, 11 Real-Propsteien, 10 Titular-Abteien, 9 Titular-Propsteien. Außer diesen gehören zur Jurisdiction des Erzbischofs in andern Diöcesen gelegene, (exemte) 4 Real-, 24 Titular-Abteien, 4 Real- und 16 Titular-Propsteien. — In zwei Generalvicariaten (Gran und Tyrnau) und acht Archidiaconaten (dem Cathedral-, Neutraer, Comorner, Honter, Neograder, Barser, Preßburger und Saswarer) zählt das Erzbisthum 474 Pfarreien, 858,362 Katholiken, 117,927 Lutheraner, 68,702 Calviner, 2619 nicht unirte Griechen, 64,379 Juden, zusammen also 1,111,989 Seelen (im Jahre 1848), 787 Weltpriester, 558 Mönche, 217 Nonnen und (nach der systematischen Zahl) 180 Alumnen, die in den Diöcesanseminaren zu Gran, Tyrnau und Preßburg, im Pazmanianum zu Wien, und dem Generalseminar zu Pesth erzogen werden. B) Suffragan-Bisthümer. I. Lateinischen Ritus. — a) Das Neusohler Bisthum (Episcopatus Neosoliensis) im Jahr 1776 aus dem nördlichen Theile der Graner Diöcese ausgeschieden, und aus den Gütern derselben dotirt, zählt gegenwärtig seinen fünften Bischof, dehnt sich über den ganzen Sohler und Thuroczer und einen Theil des Neutraer und Barser Comitats aus, hat 6 Actual-, 6 Ehrencanonicate, 1 Real-, 1 Titular-Propstei, und in 4 (dem Cathedral-, Barser, Neutraer und Sohler) Archidiaconaten 111 Pfarreien, 183 Weltpriester, 69 Religiosen, 157,073 Katholiken, 62,894 Lutheraner, 1 nicht unirten Griechen und 1719 Juden, also zusammen 221,687 (im Jahr 1848). — b) Das Neutraer Bisthum (Dioecesis Nitriensis). Seine Anfänge sollen nach Manchen bis zum Jahr 369 hinaufreichen. So viel ist gewiß, daß es in der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts schon bestanden hat, wo des Bischofs Alevinus Erwähnung geschieht. Aber schon im nämlichen Jahrhundert erscheint es zufolge des Einfalls der Ungarn, und der Jurisdictionsstreitigkeiten zwischen den Salzburger und Passauer Erzbischöfen seines Bischofs verlustig geworden zu sein, wonach es als eine zum Polcsower (später Olmützer) Bisthum in Mähren gehörende, und sammt diesem unter der Jurisdiction des Prager Bischofs, theils mittelbar, theils unmittelbar stehende Propstei erscheint. Der hl. Stephan soll in diesem Verhältniß keine Aenderung getroffen, nach Anderen aber diese Präpositura Major der Graner Erzdiöcese einverleibt haben. Einen eigenen Bischof erhielt es wieder um das Jahr 1109, wo der Propst zum Bischof erwählt, und die alte Diöcese wieder hergestellt wurde. Die Propstei ging im Bisthum auf, daher auch das Neutraer Capitel keinen Propst hatte bis zum Jahr 1780, wo Maria Theresia die Propstei wieder errichtet und dotirt hat. Im neunten Jahrhunderte geschieht nur zweier Bischöfe, des Alevinus und Wichingus Erwähnung, im zwölften erscheint als der Erste: Nicolaus, dessen 56. Nachfolger der gegenwärtige Bischof ist. Die Diöcese umfaßt das ganze Trenchiner, einen Theil des Neutraer und des Barser Comitats, und zählt 10 Actual-, 6 Honorarcanonicate, 3 Titular-Abteien, 4 Archidiaconate (das Cathedral-, Trenchiner, Solnarer und Gradnaer), 145 Pfarreien, 241 Weltpriester, 48 Alumnen, Ordenshäuser 6, ihrer Obhut anvertraute Armen-, Waisen-,

Krankenhauser 23, Katholiken 282,547, Lutheraner 22,443, Calviner 11, nicht unirte Griechen 1, Juden 15,546, zusammen also 320,548 Seelen (im Jahr 1848). — c) Das Veszprimer Bisthum (Episcopatus Vesprimiensis), vom hl. Stephan im Jahr 1009 gegründet, erhielt zum Bischofssitze die vor der Eroberung Pannoniens durch die Ungarn, schon mit einem christlichen Heiligthume versehene befestigte Stadt Vesprem, später Veszprem; die vom hl. Stephan dem Bischofe geschenkten bedeutenden Güter bestätigte und vermehrte der hl. Ladislaus im Jahr 1082. Zu den ältesten Vorrechten des Veszprimer Bischofs gehört das Recht, die ungarischen Königinen zu krönen, und die Kanzlerstelle bei denselben zu versehen. Beide nach und nach verschollene Vorrechte erneuerte und verbriefte König Sigmund im Jahr 1425. Der erste Bischof war Stephan, sein 80. (soviel die Reihenfolge im eilften Jahrhundert erhoben werden kann) Nachfolger ist der jetzige Bischof. Zum Bereiche der Veszprimer Diöcese gehört das Veszprimer, fast das ganze Sümegher und ein Theil des Szalader Comitats, sie hat 12 Actual-, 6 Ehrencanonicate, 9 Real-, 17 Titular-Abteien, 5 Real-, 10 Titular-Propsteien, und in fünf (dem Cathedral-, Szalader, Papaer uud Següsder) Archidiaconaten 219 Pfarreien und 369,758 Gläubige. Die Zahl der Diöcesangeistlichen beläuft sich auf 412, der Alumnen auf 54, der Religiosen in 17 Häusern auf 201, (im Jahr 1842). — d) Die Stuhlweißenburger Diöcese (Dioecesis Albaregalensis) machte früher einen Theil der Veszprimer Diöcese aus, und wurde im Jahre 1777 aus der ursprünglich exemten, später aber zum benannten Bisthum geschlagenen Propstei gebildet, welche der hl. Stephan in dem zur Krönungsstadt der ungarischen Könige gewordenen Stuhlweißenburg gegründet, mit einer schönen Kirche und vielen Vorrechten versehen hat. Bis jetzt hatte sie sieben Bischöfe, begreift in sich das ganze Stuhlweißenburger und einen Theil des Pesther Comitats, hat 8 Actual-, 6 Honorarcanonicate, 1 Real-, 7 Titular-Abteien, 1 Präpositura Major, 4 Titular-Propsteien, 159 Weltpriester, 48 Religiosen in 3 Häusern, 15 Alumnen und in zwei (dem Cathedral- und Ofener) Archidiaconaten 82 Pfarreien, 4 Localcaplaneien, 153,003 Katholiken 4240 nicht unirte Griechen, 66,582 Calviner, 4896 Lutheraner, 7236 Juden, zusammen also 235,957 Seelen. — e) Das Raaber Bisthum (Dioecesis Gaurinensis, ehedem Geurensis oder Gauriensis) vom hl. Stephan (nach einer wahrscheinlichen Annahme im Jahr 1009) gestiftet, erhielt zum Bischofssitze die Stadt Raab (Gaurinum, ungarisch Győr, das Ad-Arabonem des Ptolomäus) und zur Cathedrale eine von dem hl. König erbaute schöne Kirche. Bis jetzt verehrte es 68 Bischöfe. Es umfaßt das Raaber, Wieselburger und Oedenburger Comitat, zählt im Raaber Cathedralcapitel 14 Actual-, 4 Honorarcanonicate, im Oedenburger Collegiatcapitel 5 Domherrnstellen, 1 Real-, 7 Titular-Abteien, 6 Real-, 1 Titular-Propstei und in 7 (dem Cathedral-, Oedenburger, Wieselburger, Lotsmander, Raaber, Comorner, und Papaer) Archidiaconaten 227 Pfarreien, beiläufig 370 Wellgeistliche, 200 Religiosen in 14 Häusern, 35 Alumnen, 296,034 Katholiken, 105 nicht unirte Griechen, 73,213 Lutheraner, 13,769 Juden, zusammen also 383,121 Seelen (im Jahr 1842). — f) Die Steinamangerer Diöcese (Dioecesis Sabariensis) wurde im Jahr 1777 aus der Raaber Diöcese ausgeschieden, und mit einigen aus der Agramer und Veszprimer Diöcese getrennten Pfarreien vergrößert. Ihren Namen hat sie von dem Bischofssitze Sabaria (Steinamanger, ungarisch Szombathely), einstens höchst wichtiger römischer Colonie, Hauptstadt von Pannonia Prima und Sitz des Proconsuls, wo der hl. Martin, Bischof von Tours, der hl. Leonian, Abt zu Vienne, geboren wurden, und der hl. Quirin, Bischof von Siscia den Martyrertod erlitten hat. Sehr wichtige Gründe machen es wahrscheinlich, daß vor dem Einfall der Hunnen hier schon ein Bisthum bestanden habe. Die teutschen Könige unterwarfen die Gegend von Steinamanger der Jurisdiction des Salzburger Erzbischofs. Der gegen-

wärtige Bischof ist in der Reihenfolge der Steinamangerer Bischöfe der Fünfte. Die Diöcese umfaßt das Eisenburger und einen Theil des Salader Comitats; zählt 6 Actual-, 4 Honorarcanonicate, 4 Real-, 2 Titular-Abteien, 2 Real-Propsteien, 1 Priorat, 281 Priester, 42 Alumnen, 72 Religiosen, und in 6 (dem Cathedral-, Nemet-Ujvarer, Sarvarer, Oerseger, Zala-Egerszegher, Alsó-Lendvaer) Archidiaconaten 184 Pfarreien, 285,502 Katholiken, 9 griechisch nicht Unirte, 59,864 Lutheraner, 12,117 Calviner, 7472 Juden (im Jahre 1848). — g) Das Fünfkirchener Bisthum (Dioecesis Quinque-Ecclesiensis), welches vor der Ankunft der Ungarn einen Theil der Salzburger Diöcese ausgemacht hat, wurde vom hl. Stephan nach Einigen schon im Jahr 1000, nach Andern im Jahr 1009 errichtet und dotirt; nach ihm aber vom Palatin Rado zu König Andreas I. Zeiten reich beschenkt; es hat seinen Namen von der Stadt Fünfkirchen (Quinque-Ecclesiae, Quinque-Basilicae, ungarisch Pécs), welche schon zur Römerzeit (Sopiana) christliche Bewohner hatte, vom hl. Könige aber zum Sitz des Bischofs erwählt wurde. — Der Bischof von Fünfkirchen hat das Recht, das erzbischöfliche Pallium zu tragen und das Kreuz sich vortragen zu lassen, welches zuerst dem Bischof Calanus (1188—1218) wegen seiner in der Verwaltung von Croatien und Dalmatien, wie auch in der Bekämpfung der Secte der Patarener gesammelten Verdienste vom Papst Clemens III. verliehen, zu großen Streitigkeiten zwischen Paul I. (1279—1302) und seinem Metropoliten Philipp, Erzbischof von Gran, Anlaß gab, und von Benedict XIV. dem Bischof Georg IX. Klimò (1751—1777) neuerdings und zwar als ein auf seine Nachfolger übergehendes Vorrecht ertheilt wurde im Jahr 1754. — Der erste Bischof war Bonipertus, fränkischer Benedictinermönch, und König Stephans Sacellan; sein Nachfolger, der hl. Maurus, Abt vom Martinsberg, der den von Bonipert begonnenen Bau der heutigen Cathedrale vollendete. Bis heute saßen 73 Bischöfe auf dem Stuhle des hl. Maurus. Die Fünfkirchener Diöcese umfängt das ganze Tolnaer und Baranyaer, wie auch einen Theil des Sümegher und des slavonischen Comitats Veröcze; sie zählt 10 Actual-, 6 Honorarcanonicate, 2 Real-, 17 Titular-Abteien, 2 Real-, 4 Titular-Propsteien, und in zwei (dem Cathedral- und Tolnaer) Archidiaconaten 160 Pfarreien, 348,245 Katholiken, 20,393 nicht unirte Griechen, 34,938 Lutheraner, 80,278 Calviner, 8833 Juden, also zusammen 492,687 Seelen. Weltpriester gibt es in der Diöcese 269, Religiosen 130 in 8 Häusern, Alumnen 49 (im Jahr 1848). — h) Das Waitzener Bisthum (Dioecesis Vaciensis) verdankt nach dem Urtheile der ausgezeichnetsten Gelehrten seine Entstehung und erste Dotirung dem freigebigen Eifer des hl. Königs Stephan I.; König Geyza I. bedachte es mit neuen Schenkungen. Die Reihenfolge und Namen der ersten Bischöfe bis zu den Zeiten Geyza's I. (1074—1077) sind unbekannt. Die Diöcese dehnt sich über den ganzen Csongrader Comitat und Kleincumanien, dann einen Theil des Pesther, Neograder, Honter und Heveser Comitats aus; hat 12 Actual-, 6 Honorar-Canonicate; 5 Titular-Abteien, 4 Real-, 6 Titular-Propsteien, und in 3 (dem Cathedral-, Csongrader und Pesther) Archidiaconaten 110 Pfarreien, 327,691 Katholiken, 44,323 Lutheraner, 188,554 Calviner, 1754 nicht unirte Griechen, 11837 Juden, demnach zusammen 576,134 Seelen. Es befinden sich in der Diöcese (im Jahr 1848) 203 Weltpriester, 72 Religiosen und 32 Alumnen. — II. Griechischen Ritus. — a) Die Munkaiser griechisch-katholische Diöcese. — Die zum griechischen Ritus gehörigen Walachen und Ruthenen Ungarns waren ursprünglich unter der geistlichen Pflege ihrer Mönche aus dem Orden des hl. Basil, den lateinischen Bischöfen jener Sprengel, in welchen sie eben wohnten, untergeben. Da jedoch die Vereinigung derselben unter eigenen Bischöfen viele Anfeindungen und Reibungen beseitigen konnte, und selbst im Interesse der Union wünschenswerth war, so ward zuerst das Munkaiser Bisthum errichtet und seiner Jurisdiction die im nordöstlichen Theile Ungarns wohnenden Unirten (meistens Ruthe-

nischen Stammes) unterworfen. Des ersten Munkaiser Bischofs — früheren Basilianermönchs — Johann geschieht im Jahr 1491 Erwähnung; wahrscheinlich ward er vom König Uladislaus ernannt. Seine Nachfolger waren nicht im Stande, den argen Mißbräuchen und Ausartungen ihrer Gläubigen zu steuern, auch wurden sie und ihr Clerus von Seite der Lateiner oft verächtlich behandelt und verschiedenen Bedrückungen ausgesetzt; gegen diese und jene schirmten und vertheidigten sie Ferdinand I. und Isabella, Zápolya's Gemahlin und Maximilian II. Auch rührten sich die Schismatiker, und es gelang ihren Bemühungen für einige Zeit größere oder kleinere Theile der ungarisch griechischunirten Kirche der Union abwendig zu machen, umsomehr da schismatischgesinnte Bischöfe zu Zeiten auf dem Munkaiser Bischofsstuhl gesessen haben, aber bald wurden die Verführten wieder durch katholischgesinnte Oberhirten der Union gewonnen. Größtentheils innerhalb der Grenzen des noch nicht getheilten Erlauer Bisthums gelegen, war die Munkaiser Diöcese der Jurisdiction des Erlauer Bischofs untergeordnet, aber seit dem Jahr 1776 gehört sie mit den übrigen griechischkatholischen Bisthümern unter die Metropolitangewalt der Graner Erzbischöfe, die in früheren Zeiten auch stets Beschützer und Beförderer der Uninn waren. Der Bischof und das Capitel residiren in Unghvár, wo auch das Seminar ist, in welchem zugleich die Alumnen der Eperjeser und Großwardeiner griechischkatholischen Diöcesen erzogen werden. Die Diöcese zählt 7 Canonicate (Archipresbyter = Präpositus, Archidiaconus = Lector, Primicerius = Cantor, Ecclesiarcha = Custos, Scholasticus, Chartophilax = Cancellarius, sind die in den griechischkatholischen Capiteln gewöhnlich vorkommenden Aemtertitel), 3 Abteien, und in 7 (dem Beregher, Marmaroser, Szaboleser, Szathmárer, Ugocsaer, Unghvárer, Zemplener) Archidiaconaten, welche über die gleichnamigen Comitate ausgedehnt sind, 464 Pfarreien und 477,716 griechischkatholische Seelen. Die Zahl der Diöcesanpriester beträgt 474, der Alumnen 80, der Religiosen in 5 Klöstern (Basilianer, s. d. A.) 59. Außer dem Cathedral-Consistorium ist ein subalternes Consistorium in dem foraneus Vicariatus Marmarosensis. — b) Die Eperjeser griechischkatholische Diöcese im Jahr 1816 gestiftet, 1818 päpstlich bestätigt, hat gegenwärtig den zweiten Bischof. Ihr Bereich ist aus dem Munkaiser Bisthum ausgeschieden, und dehnt sich über die Comitate: Abaujvár, Borsod, Gömör, Saros, Zipsen, Torna und Zemplén aus, hat 5 Actual-, 5 Honorarcanonicate, 5 Archidiaconate (das Cathedral- oder Laioser, das Abaujvár-Tornaer, das Borsoder, Zips-Gömörer und Zempléner), 194 Pfarreien, 214 Diöcesanpriester, 32 Alumnen, in 2 Klöstern 11 Religiosen und 161,599 Seelen (im Jahr 1848). — c) Das Großwardeiner geiechischkatholische Bisthum (Dioecesis Waradinensis graeci ritus; die gleichnamige lateinische Diöcese gehört zur Koloczaer Kirchenprovinz) begreift in sich die im südöstlichen Theile Ungarns, insbesondere in den Comitaten: Arad, Békes, Bihar, Chanád, Csongrad, Krassó, Szabolcs, Szatmár, Temes, Torontál, Mittel-Szolnok und dem Kövarer District wohnenden Katholiken griechischen Ritus, meistens walachischer Nation, welche früher zur Jurisdiction des Großwardeiner lateinischen Bischofs gehörten; da aber die schismatischen Geistlichen insbesondere die Bischöfe von Arad keine Mittel, selbst das des geheuchelten Uebertrittes zur Union, (so that Bischof Joannitius Martinovics im Jahr 1713) verschmähten, um die Unirten zum Schisma zu verführen, und dagegen ohne Erfolg versucht wurde, dem lateinischen Bischof einen griechischkatholischen Generalvicar zu geben (Bischof Baron Patachich erhielt einen solchen im Meletius Kovács 1748), ist von Maria Theresia zur Beförderung und Festigung der Union die Errichtung des griechischkatholischen Großwardeiner Bisthums beschlossen worden, welches vom Papste 1777 canonisirt wurde. Dem ersten Bischofe Moyses Drágosy und seinen Nachfolgern (bis jetzt 4) ist es zu verdanken, daß die im Beginne aus drei Pfarreien bestehende Diöcese heutzutage mit dem aus der

Munkaiser Diöcese herübergezogenen 72 Pfarreien, 180 Pfarreien mit 127,592 Seelen zählt. Im Cathedralcapitel gibt es 6 Actual-, 6 Honorar-Canonicate, in den sechs (Cathedral-, Banater, Berettyóer, Köröser, Lakfager und Szathmarer) Archidiaconaten 180 Pfarreien und 8 Localcaplaneien. Die Zahl des jüngeren Clerus beträgt 34. — d) das Kreuzer griechisch-katholische Bisthum (Dioecesis Crisiensis) hat seine ersten Anfänge in der Svidnitzer Diöcese, welche unter König Ferdinand II., und Papst Paul V. durch die Einwanderung vieler dem griechischen Ritus ergebenen Raitzen, Serben u. s. w. in die durch die Türken verheerten Theile Croatiens entstand, denen, — der Union theils schon Gewogenen, theils für sie erst Gewonnenen, — Peter Domitrovich, Agramer Bischof, den Basilianermönch Simeon zum Oberhirten bestimmte. Simeon wurde in Rom zum Bischof consecrirt, aber theils seine Hinneigung zum Schisma, theils einiger seiner Nachfolger Umtriebe und Sittenlosigkeit hatten den Abfall ihrer Gläubigen von der Union zur Folge, bis unter Maria Theresia durch die Ernennung des Gabriel Palkovich zum Bischof 1751 die Diöcese wiederum gehoben wurde, welche späterhin ihren gegenwärtigen Namen erhielt. Sie dehnt sich heutzutage über die im Kreuzer und Agramer Comitate Croatiens, in dem Varasder und Carlstadter Generalate, Dalmatien, und in einem Theile von Krain, im Syrmier und Baiser Comitate befindlichen griechisch-katholischen Gemeinden aus, zählt 18 Pfarreien, 1 Localcaplanei, 1 Curatie und 14,589 Seelen; sie hat kein Capitel, wohl aber ein Seminar in Agram; das Esseker Vicariat begreift in sich Syrmien und das Baiser Comitat. — e) Die Fogaraser griechisch-katholische Diöcese in Siebenbürgen entstand aus den durch die Bemühungen des Graner Erzbischofs Kollonich und seiner Sendboten, der Jesuiten Hevenesy und Baranyi der Union gewonnenen mehr denn 100,000 Walachen Siebenbürgens, deren Bischof Theophil mit vielen seiner Geistlichen 1687 zu Carlsburg, 1692 zu Munkais, wie auch dessen Nachfolger Athanasius 1699 zu Carlsburg, die Irrthümer des Photius abgeschworen haben. Sie dehnt sich über ganz Siebenbürgen aus, hat ein Capitel mit 6 Canonicaten, 11 Decanate mit 1360 Pfarreien, 1452 Weltpriester, Alumnen 57, in einem Basilianer-Ordenshause 5 Religiosen, und 608,545 Seelen (im J. 1842). — (S. Nicolai Schmitth, Archi-Episcopi Strigonienses. — Georgii Pray, Specimen Hierarchiae Hungaricae. — Georgii Fejér, Religionis et Ecclesiae Christianae apud Hungaros initia. — Caroli Péterffy, S. Concilia Ecclesiae R. C. in R. Hungariae. — Mich. Szvorényi Synopsis critico-historica Decretorum Synodalium pro Ecclesia Hungarico-Catholica editorum. — Dr. Lanyi's, Ungarns Kirchengeschichte im Zeitalter des Hauses Oestreich rc. (ungarisch) und die bezüglichen Diöcesan-Schematismen.) [Haynald.]

Granatbaum, רִמּוֹן, malus punica, malus granata, in Palästina, Syrien, Arabien, Aegypten, Ost- und Westindien, auch in den südlichen Ländern Europa's vorkommend, wächst strauchartig, 8—10 Fuß hoch, treibt gleich an der Wurzel viele Nebenschößlinge, seine Aeste sind zähe und mit Dornen besetzt, die Blätter gleichen den Oel- und Myrtenblättern, blüht in großen sternförmigen, geruchlosen Blumen von hochrother Farbe, die Aepfel sind rund, oben eine kleine Krone, drei bis vier Zoll im Durchmesser, innen gelb, in neun bis zehn Fächer getheilt, ihr Saft hat einen süß-säuerlichen Geschmack. Plin. h. n. 13, 34. Das Alte Testament erwähnt diesen Baum häufig (Num. 13, 24. Deuter. 8, 8. 1 Sam. 14, 2. Joel 1, 12. Haggai 2, 19.). Viele Ortschaften und Städte führen den Namen Rimmon, Jos. 15, 32. 1 Sam. 14, 2. 1 Chron. 7, 77. Gath-Rimmon (Kelter der Granaten), Jos. 21, 25. 19, 55. Die Juden trafen ihn auch in Aegypten, Num. 20, 5., aus seinen Aepfeln wurde Most gepreßt, Hohesl. 8, 2. Die schöne liebliche Gestalt der Granatäpfel sind dem Liebenden (Hohesl. 4, 2.) ein Bild der blühenden Wangen seiner Geliebten; künstlerisch nachgebildet dienen sie als Ornament der Säulenknäufe im Tempel, 1 Kön. 7, 18, 20, 42. 2 Kön. 25,

17. als Verzierung am Saum des hohenpriesterlichen Oberkleides, Exod. 28, 33, 34.

Grandmont, Orden von (Ordo grandimontensis). Der Stifter desselben ist Stephan von Tierno oder Pigerno, Sohn des Vicegrafen von Auvergne, geboren 1044. In seinem zwölften Jahr nahm ihn sein Vater mit zu seinem Landsmann, dem durch Frömmigkeit und Gelehrsamkeit gleich ausgezeichneten Erzbischof Milo von Benevento. Bei diesem Besuche erkrankte er und mußte so längere Zeit im Umgange mit diesem trefflichen Manne zubringen. Am meisten zogen Stephan die Erzählungen desselben von dem erbaulichen Lebenswandel einer Vereinigung von Einsiedlern in den Gebirgen Calabriens an und machten in ihm frühzeitig die Neigung rege, bei seinen Landsleuten eine ähnliche Lebensweise einzuführen und zu verbreiten. Oeftere Besuche bei diesen Einsiedlern bestärkten ihn in seinem Vorhaben. Nach kurzem Verweilen in der Heimath wollte er zu Milo zurückkehren, fand aber diesen nicht mehr unter den Lebendigen und blieb daher zu Rom, wo er unter der Anleitung eines ausgezeichneten Cardinals (vielleicht Hildebrand's) während einem Jahre den Geschäftsgang der päpstlichen Curie erlernte. Seiner Bitte, einen geistlichen Orden stiften zu dürfen, wurde in Rücksicht auf seine Jugend von Alexander II. nicht entsprochen, wohl aber von Gregor VII. im ersten Jahre seines Pontificats (1073; s. die betreffende Bulle bei Holstenius, codex regularum T. II, p. 303). Freudig über die endliche Erfüllung seines Wunsches kehrte Stephan in seine Heimath zurück und fand eine Stunde von Limoges, in den Schluchten des rauhen Auvergnerlandes eine Einöde, Muret genannt. Diese nun wählte er als Stätte seines Büßerlebens, flocht sich aus Zweigen eine Hütte und richtete sein Leben ganz nach dem Vorbild jener calabrischen Einsiedler ein. Uebrigens ist schon mit Recht darüber gestritten worden, ob Stephan's Orden als eine Verzweigung des Benedictiner- oder Augustinerordens oder als eine selbstständige Stiftung zu betrachten sei (s. Benedictinerorden Bd. I. S. 792). Nach der genannten Bulle Gregor's VII. wurde zwar Stephan bloß ermächtigt, einen Orden nach der Regel des hl. Benedictus zu gründen, wie denn auch jene Mönche in Calabrien nach derselben Bulle der Benedictinerregel folgten; allein dessen ungeachtet konnte er nachher seinem Institute wohl angefügt haben, was ihm an andern klösterlichen Einrichtungen nachahmenswerth schien. Er selbst wich auf die Frage zweier Cardinäle hierüber einer entschiedenen Antwort aus (s. Henrion-Fehr, Mönchsorden, Bd. I, S. 77). Er starb achtzig Jahre alt, am 8. Februar 1124. Zu seinen Lebzeiten hatten sich nur wenige Genossen an ihn angeschlossen, was nicht mehr befremdete, als sein dritter Nachfolger Stephan von Lisiac die bis jetzt bloß mündlich fortgepflanzte Ordensregel in Schrift verfaßte. Gleich nach dem Tode des Stifters aber hatten die Augustiner von Ambazoc Muret als Eigenthum angesprochen und während die hierüber betroffenen Brüder zum Gebete ihre Zuflucht nahmen, soll eine Stimme gerufen haben: „Nach Grandmont, nach Grandmont!" Sogleich folgten sie diesem Rufe und nach kurzem Verweilen in dieser Einöde, von der sie den Namen Grandmontenser erhielten, breitete sich der Orden unter Stephan von Lisiac so aus, daß er in Frankreich gegen 60 Häuser zählte und Ludwig VII. zu Vincennes bei Paris „den guten Leuten von Grandmont" (s. d. A. Boni homines) eine Zufluchtsstätte gewährte. Der achte Prior, Ademar von Friac, verfaßte nun äußerst strenge Ordenssatzungen, welche von Innocenz III. bestätigt wurden (s. Hurter, Innocenz III., Bd. IV., S. 140 ff.). Die Klöster selbst hießen Cellen, und die Aufnahme erfolgte bloß durch das Ordenshaupt, das seinen Sitz zu Grandmont hatte. Lange Zeit stand der Verein bei Volk und Fürsten in hoher Achtung, als er sich durch innere Zwistigkeiten um allen Credit brachte. Der Grund hiezu lag in dem Umstand, daß die Zahl der Laienbrüder größer war als die der Priester und Erstere ausschließlich die Verwaltungsgeschäfte besorgten. Allmählig nun maßten

sich die Ersteren alle Gewalt an und verjagten nicht selten die Priester aus den Cellen, so daß die Päpste Lucius III., Urban III., Gregor VIII., Clemens III. und Innocenz III. mit Ernst einschreiten mußten. Aber gänzlich konnte die Ordnung nie mehr hergestellt werden und so mußte der Orden nothwendig an Achtung verlieren. Die weitere Geschichte des Ordens bietet daher nichts Merkwürdiges dar. Die Kleidung wurde in die der Chorherren verändert, die Klosterzucht immer milder; Carl Fremont versuchte eine Reform, allein der Orden konnte sich von seinem Verfalle nie mehr erheben und erlag endlich den Stürmen der ersten französischen Revolution. Vgl. außer den angeführten Schriften Martene Coll. T. IV. Vita Stephani, von Gerard Itherini, T. VI. Historia brevis Priorum grand. Helyot. VII., 470 sqq. [Fehr.]

Grangia (grania, grancia, granchia von granum- Korn) hießen die Klosterhöfe, welche zur Führung einer vollständigen Oeconomie eingerichtet waren mit Fruchtscheunen, Pferde-, Kühe-, Schweineställen, Schaafpferchen und Wohnungen für Laienbrüder, welchen die Oeconomieverwaltung solcher Höfe übertragen war. Je nach größerer oder geringerer Entfernung von dem Kloster hatten solche Oeconomiehöfe eigene Oratorien oder nicht, durften aber nicht unmittelbar mit dem Kloster verbunden sein, damit nicht durch das Geräusch der daselbst üblichen Geschäfte die Ruhe und Stille des Klosters gestört würde. In den Constitutionen der Orden ist öfters die Rede von denselben: bald wird verboten, daß der Präpositus des Klosters (Abt, Prior 2c.) auch zugleich Grangiarius sei; dann heißt es bei vom Papste für Klöster ertheilten Privilegien, daß diese auf die Grangien sich nicht erstreckten; dann ist Erzbischöfen und Bischöfen eingeschärft, niemals als nur in äußersten Nothfällen auf solchen Klosterhöfen einzukehren (Ducange glossar.).

Granvella, Anton Perenot, von, Cardinal, Sohn des Nicolaus Perenot von Granvella, des Kanzlers Kaiser Carl V., wurde am 20. August 1517 zu Besançon in der Grafschaft Burgund geboren. Unter Anleitung seines Vaters studirte er zu Doll und hierauf mit dem glücklichsten Erfolge zu Padua, Paris und endlich zu Löwen, wo er sich den Doctorgrad in der Philosophie und Theologie erwarb. Da er zum Kirchendienste bestimmt wurde, war er, noch ehe er das canonische Alter zum Empfang der heiligen Weihen erreicht hatte, im Besitze mehrerer Pfründen, und schon 1531 erhob ihn Papst Clemens VII. zum apostolischen Protonotar. Sein Vater, der ihn frühzeitig mit Staatsgeschäften vertraut gemacht hatte, nahm ihn 1540 mit auf das Religionsgespräch zu Speier und 1541 auf den Reichstag zu Worms. Im Jahr 1540 zum Bischof von Arras ernannt, wurde er als Abgeordneter Carls V. auf das öcumenische Concil zu Trient geschickt, wo er sich am 9. Januar 1545 durch seine erste Rede die Gunst des Kaisers erwarb. Er sprach sich darin bitter aus über den König von Frankreich, mit dem eben sein Herr in Krieg verwickelt war und schonte sogar des Papstes nicht, dessen Neutralität bei den Kaiserlichen als tadelnswerthe Parteilichkeit angesehen wurde. Hiefür wurde er zum Staatsrathe ernannt. Einmal im Vertrauen des Kaisers rechtfertigte er dieses bei verschiedenen schwierigen Gesandtschaften, die er zur größten Zufriedenheit seines Monarchen beendete. So gelang es seiner Geschicklichkeit, Heinrich VIII. von England zu einem Bündniß mit Carl V. gegen Franz I. von Frankreich zu vermögen. Ein besonderes Augenmerk aber richtete er auch auf die religiösen Angelegenheiten Teutschlands und erwies sich auch hier als einen entschiedenen Feind jeder Halbheit. So schlug er statt des Augsburger Interims, das ohnedieß keine der streitenden Parteien befriedigte, eine durchgreifendere Reform der Sitten, besonders des Clerus, und die Wiederherstellung der alten Kirchenzucht vor, auf welchem Wege auch der Cardinal Ximenes jede Neuerung im Dogma unnöthig machte. Nach dem Tode seines Vaters (gestorben im J. 1548) schaffte zwar Carl die Kanzlerwürde ab, aber der

Sohn erbte das Vertrauen seines Vaters, wie sich dieß darin aussprach, daß er seine Stelle im Rathe einnahm und das Reichssiegel erhielt. Von nun an wurde in allen wichtigen Angelegenheiten des Reichs besonders seine Meinung zu Rathe gezogen. Die Heirath zwischen Philipp II. und Maria, Königin von England, ist hauptsächlich sein Werk; dagegen scheiterte sein Versuch, durch Papst Paul IV. oder Maria von England Frieden zwischen Carl V. und Franz I. zu stiften. Als Carl V. am 25. October 1555 in feierlicher Versammlung der Stände zu Brüssel die Herrschaft über die Niederlande seinem Sohne Philipp II. übergab und dessen herzliche Anrede alle Augen mit Thränen füllte und auch Philipp vor Rührung nicht zu Worte kommen konnte, sprach der Bischof von Arras in seinem Namen und Auftrage. In einer langen Rede rühmte er den Eifer, der Philipp für die Wohlfahrt seiner Unterthanen beseele, den Entschluß, daß er alle seine Zeit und Talente zur Beförderung der Glückseligkeit der Niederländer anwenden werde, und die Gesinnung, dem Beispiele seines Vaters zu folgen und ihnen vorzügliche Beweise seiner Achtung zu geben. (Vgl. Robertson, Geschichte der Regierung Kaiser Carl V. Aus dem Englischen von Remer, Wien 1819, Bd. V. S. 264.) Das Geschenk des Scepters schien für Philipp erst dadurch vollständig zu sein, daß er in Granvella einen Minister erhielt, der es ihm führen half. Bald gelang es diesem, die Gunst seines neuen Souverain in der That zu verdienen. Besonders durch seine Vermittlung kam der berühmte Friede von Chateau-Cambresis 1559 zwischen Frankreich und Spanien und den verbündeten Mächten zu Stande, gemäß welchem unter Anderem auch eine allgemeine Kirchenversammlung berufen, dem Fortgange der Ketzereien gesteuert und Friede und Eintracht in der Kirche wieder hergestellt werden sollte. (Vgl. Léonard, Recueil des traités de paix T. II. pag. 287; die hierauf bezüglichen Briefe Granvella's in den Documents inedits sur l'histoire de France. Papiers d'état du Cardinal de Granvelle, publiés sous la direction de M. Ch. Weiss. T. V. an v. O.). Das weiteste Feld für seine Thätigkeit aber eröffneten ihm die Angelegenheiten der Niederlande. Auch hier hatte die neue Lehre, wie in Frankreich, einen staatsgefährlichen, revolutionären Charakter angenommen und Philipp II., ihr ohnedieß aufs höchste abgeneigt, glaubte daher, sie durch alle Mittel ausrotten zu müssen. Als das wirksamste Gegengift erschien nun die Einführung der Inquisition. Allein Granvella erkannte, daß dieß die Gemüther nur noch mehr aufreizen müsse und die glimmende Asche in helle Flammen entzünden könne und war daher für mildere Maßregeln gestimmt. Zwar nahm er die herübergekommenen Inquisitoren in seinen Sprengel auf, beschränkte aber ihren Wirkungskreis und wußte endlich seinen Herrn von diesem Vorhaben gänzlich abzubringen. Den schwierigsten Standpunct aber hatte Granvella als Minister Margaretha's von Oestreich, Herzogin von Parma, Regentin der Niederlande, deren Vertrauen er indeß eben so gut erwarb, als das seiner früheren beiden Herren. Als solcher schlug er dem Könige vor, die Niederlande zu einem eigenen Königreiche mit der Hauptstadt Brüssel zu erheben; zur Aufrechterhaltung der kathol. Religion soll ein durch die Repräsentanten des Königreichs zu sanctionirendes Gesetz verfaßt werden, das aber ja nicht Inquisition genannt werden dürfe, weil das Wort „spanische Inquisition" der Bevölkerung das verhaßteste Ding sei, obwohl diese Einrichtung an und für sich und ihrem Ursprung nach heilig und ehrwürdig sei; ferner solle der König eine gewisse Anzahl Bischöfe, die sich durch christlichen Wandel und christliche Wissenschaft auszeichnen, erwählen, die sich stets an ihrem Sitze aufhalten sollen, weil die Abwesenheit und Nachlässigkeit eines Bischofs am allermeisten den Ungehorsam und Uebermuth des Volkes nähren. Die andern Puncte betreffen Vorschläge zu militärischen Einrichtungen, um die Ruhe des durchwühlten Landes aufrecht zu erhalten (Weiß a. a. O. p. 676—683). Die Ruhe des Landes war offenbar sehr gefährdet und Philipp II. hatte dasselbe viel zu frühe verlassen. Uebrigens

war der Vorschlag Granvella's, mehrere neue Bisthümer zu errichten, bloß eine Wiederaufnahme der Pläne Carls V. Die Ausführung desselben aber war um so nothwendiger, als noch jene ursprüngliche Diöcesaneintheilung aus den früheren Zeiten bestand, wo die Provinzen weniger bevölkert waren. Demnach waren alle 17 Provinzen der Obhut von bloß vier Bischöfen anvertraut (von Arras, Tournay, Chambray und Utrecht), die unter den Metropoliten von Rheims und Cöln standen. Wie nun einerseits die Zahl der Bischöfe für die Bedürfnisse der Gläubigen bedeutend zu gering war, so konnte auch andererseits die spanische Regierung einen Metropolitanverband im Auslande für ihre Zwecke nicht gerne sehen. Wurde ja durch die Vermehrung der Bischöfe auch die Zahl der Anhänger der Regierung auf dem Reichstage voraussichtlich verstärkt. Andererseits aber war diese Maßregel nicht geeignet, die Unzufriedenheit des Adels und der Aebte zu beschwichtigen. Der erste sah, daß ihm dadurch das Uebergewicht auf dem Reichstage genommen werde und die Aebte und Mönche waren um ihre Einkünfte besorgt, da die neuen Bischöfe bloß aus diesen besoldet werden konnten, um von den Besorgnissen der Protestanten ganz zu schweigen. Zu Rom wurde natürlich der Plan mit Freuden begrüßt; Paul IV. starb noch vor Vereinigung der Angelegenheit. Pius IV. dagegen vollendete dieselbe und so kamen 1560 zu den bisherigen Bisthümern 13 neue nach den 17 Provinzen des Landes und 4 derselben wurden zu Erzbisthümern erhoben. Als Zeichen der Gnade erhielt Granvella das Erzbisthum Mecheln nebst mehreren Abteien. Die Einkünfte der neuen Bisthümer wurden, wie schon angedeutet, aus den Schätzen der Klöster und Abteien genommen, jedoch auch einige Aebte selbst mit der bischöflichen Würde bekleidet. Diese Einrichtung, die zu einer andern Zeit mit Freuden begrüßt worden wäre, brachte jetzt eine starke Gährung in der Nation hervor; man klagte über Verletzung der Verfassung und der ganze Haß entlud sich gegen Granvella, als welcher nur deßwegen die neue Einrichtung getroffen habe, um selbst an Würde und Einkünften zu gewinnen, so daß Philipp II. ihn hierin rechtfertigen mußte. Die vielen Staatsgeschäfte gestatteten indeß dem neuen Erzbischofe von Mecheln nicht, lange in seiner Residenz zu verweilen. Obwohl ein ausgezeichneter Staatsmann und so zu sagen die Klugheit selbst sollte Granvella der Gegenstand des allgemeinsten Hasses werden. Das dem Protestantismus anhängende Volk gehorchte ungern einem katholischen Prälaten, der zudem, was den Nationalstolz beleidigte, kein geborner Niederländer war. Der Adel haßte ihn, weil er dessen selbstsüchtigen Plänen zuvorkam, und so kam es, daß er als Urheber jeder mißliebigen Maßregel betrachtet wurde. Ueber die Bisthumsangelegenheiten kam es zu Demonstrationen, wie in Antwerpen, und auf dieses Beispiel hin erhoben alle Städte, denen ein Bischof zugedacht war, Widerspruch dagegen. So wußten Deventer, Rüremonde und Leuwarden so entschieden aufzutreten, daß sie mit Bischöfen verschont blieben (1561); den übrigen Städten aber wurden diese alles Widerspruchs ungeachtet mit Gewalt aufgedrungen. Noch verhaßter aber wurde Granvella, als er in dem päpstlichen Consistorium vom 9. März 1561 zum Cardinal ernannt wurde. „Lange Zeit," schreibt er hierüber an seinen Souverain (Weiß i. a. O. §. 295), „habe ich mich dieser Würde zu entziehen gesucht und schon zu wiederholten Malen sie förmlich abgelehnt, da sie mir angeboten wurde, weil ich in Wahrheit glaubte und noch glaube, daß ich derselben nur in geringem Grade würdig bin." Während so durch die Errichtung neuer Bisthümer die Gemüther tief gereizt waren, war auch der Termin verflossen, auf welchen die spanischen Truppen das Land räumen sollten. Mit Schrecken bemerkte man den wahren Grund dieser Zögerung und der Argwohn brachte sie mit der Inquisition selbst in eine unglückselige Verbindung. Der Cardinal aber hatte militärischen Schutz um so mehr nothwendig, als Jedermann auch auf die zweckmäßigsten Formen mißtrauisch war und ihn haßte. Namentlich durchschaute er

die Pläne Wilhelms von Oranien, der nicht mehr aufhörte, gegen ihn Intriguen zu schmieden, seit er die Wahl desselben von Seiten der Brabanter zu ihrem Protector vereitelt hatte. Indeß drang die Regentin bei Philipp II. auf Zurückziehung der Truppen. Dieß schien allerdings um so nothwendiger, als sich die Niederländischen Finanzen in einem höchst zerrütteten Zustande befanden, worüber sich der Cardinal in mehreren Briefen bitter beklagt, aber auch um so bedenklicher wegen der Opposition, welche nach dem Beispiele Brabants in einigen andern Provinzen sich zeigte, woran aber die lange Abwesenheit Carls V. und Philipps II. selbst die größte Schuld trug (Weiß T. VI. p. 457.). Die Verbindung gewisser Wortführer mit dem Auslande, die alles Gute versprechen, erheische, schrieb Granvella an seinen Souverain, nicht bloß die Beibehaltung des Heeres, sondern auch, daß der Oberbefehl keinem Eingebornen übertragen werde. Im entgegengesetzten Falle vermöge er nicht zu begreifen, wie die Regentin ihre Würde beibehalten könnte, da man daran arbeite, ihre Auctorität zu stürzen. (Brief vom 15. Sept. 1561 bei Weiß a. a. O.) Besorgter wurde der Cardinal, als in Frankreich der Hugenottenkrieg ausgebrochen war, nicht so fast über die von da aus drohende Gefahr, als vielmehr über die Pläne des inneren Feindes. „Denn," schreibt er an seinen Monarchen, „obwohl es bei uns noch eine Menge rechtschaffener, gut katholischer Menschen gibt, gibt es doch auch eine große Anzahl solcher, welche weder das Eine, noch das Andere sind, und eine unendlich größere Anzahl solcher Leute, die ihre Meinung gar leicht wechseln, davon zu schweigen, daß das Volk der Natur nach zu Veränderungen geneigt und sein Wille verkehrt ist und täglich verkehrter wird." Daher war er schon früher auf Abstellung von Ketzerverfolgung gedrungen. In demselben Briefe vom 15. Mai 1562 (Weiß T. VI. §. 540 ff.) zeigt es sich auch bereits deutlich, daß die Regentin eifersüchtig auf ihn war — und diese Eifersucht wurde durch Wilhelm von Oranien sorgfältig genährt — und sich über ihn beim Könige beklagt hatte; denn er vertheidigt sich, daß nichts ohne ihr Wissen, außer während ihrer langen Abwesenheit wegen des Dranges der Umstände verhandelt worden sei. Zugleich berichtet er wiederum über den schlimmen Eindruck, den die Aussicht auf Einführung der spanischen Inquisition mache und wovon man die Schuld auf ihn wälze; auch beschuldige man ihn, daß er bloß Spaniern die Regierung und Verwaltung der Niederlande anvertrauen wolle und daß er den König auffordere, an der Spitze eines Heeres herüber zu kommen und sie zu unterjochen. Ja, um ihn noch verhaßter bei der Bevölkerung zu machen, behaupte man, daß die Weinsteuer von ihm herrühre, während sie doch die Regentin und andere Mitglieder des Rathes zu einer Zeit eingeführt haben, wo er sich mit dem verstorbenen Kaiser in Teutschland aufhielt. Ueberhaupt beschwert sich der Cardinal in diesem Briefe bitter, wie man Alles aufbiete, um ihn verhaßt zu machen; so streue man unter dem leichtgläubigen Volke aus, die Errichtung der neuen Bisthümer sei von ihm ausgegangen, um seinen persönlichen Ehrgeiz zu befriedigen, während doch, wie Se. Majestät wissen, er selbst gebeten habe, ihn von der Annahme der erzbischöflichen Würde zu dispensiren. „Ich hätte es hundertmal vorgezogen," schreibt er (Weiß §. 556), „mein Bisthum Arras beizubehalten, ja auf jede kirchliche Würde zu verzichten, wenn es sich nicht darum gehandelt hätte, Euerer Majestät zu gehorchen und den Verdacht zu vernichten, daß ich gerne in Unthätigkeit lebe, ohne das Geringste zum Dienste Gottes und meines Königs beizutragen." Dieselben Menschen beschuldigen ihn auch, daß er ihnen bei der Regentin schade, während er doch Alles aufgeboten habe, versöhnend zwischen die unzufriedenen Parteien zu treten. Um das Volk noch mehr gegen ihn aufzuhetzen, sei ein Libell im Umlauf, in welchem nicht nur er allein, sondern auch der Papst und das ganze Christenthum auf eine erbärmliche Weise verunglimpft werden. Aus dem ganzen Schreiben geht hervor, daß er der getreue, aber schmählich verfolgte Diener sei-

nes Königs ist. In der That ließ es der niederländische Adel an nichts fehlen, um ihn unmöglich zu machen. Manchen Edeln hatte er persönlich beleidigt und Wilhelm von Oranien mußte auf seinen Sturz um so mehr bedacht sein, da gerade er es war, welcher alle seine ehrgeizigen Pläne durchschaute und, wie zu erwarten stand, seinen Souverain davon in Kenntniß setzte. Zwar suchte der Cardinal an die Stelle des beleidigten Adels den Bürgerstand zu gewinnen; allein auf diesen selbst hatte der Adel noch einen zu großen Einfluß, als daß er eine Stütze der Regierung hätte bilden können. Nachdem schon mehrere Deputationen verschiedener Provinzen sich Vorstellungen beim Könige erlaubt hatten, stellte 1562 Montigni im Namen des Adels demselben die Lage der Niederlande vor, lobte Margaretha's Milde und tadelte Granvella's Strenge, Stolz und Uebermuth. Noch war indeß der Riß zwischen der Regentin und ihrem Minister nicht vollendet und diese hatte für ihn Entschuldigungen beim Könige, der ihn durch die Erklärung rechtfertigte, daß er in seinem Auftrage gehandelt habe. Der Plan des Oraniers war auf diese Weise gescheitert und nun mußten die Grafen Egmont und Hoorn, auf deren Treiben übrigens Granvella seinen Monarchen bereits aufmerksam gemacht hatte, beim Könige über die Tyrannei des Ministers Klage führen, ihn als die Ursache aller Aufstände schildern und um seine Abberufung bitten. Allein ihr Schreiben wurde von der Regentin aufgefangen, die es indeß mit günstigen Bemerkungen für Granvella an seinen Bestimmungsort gelangen ließ. Der König erkannte das ganze Netz der Intriguen, in das sein treuer Diener verwickelt wurde und forderte daher die Kläger auf, in Person vor ihm zu erscheinen und ihre Anklagen zu begründen. Allein dazu hatten diese keine Lust und entschuldigten daher ihr Ausbleiben mit der Gefahr eines Krieges, der den Niederlanden von Frankreich drohe. Endlich sollte aber auch der Riß zwischen Margaretha und Granvella unheilbar gemacht werden. Jene hatte nämlich versucht, sich durch Aemterverkauf zu bereichern; dieser aber war, die daraus entstehenden Nachtheile wohl erwägend, darauf gedrungen, tüchtige und pflichtgetreue Beamte anzustellen; jene wollte milde, dieser strenge gegen die Aufrührer verfahren und so kam es, daß Granvella als Urheber aller strengen Befehle, welche von Madrid kamen, ausposaunt wurde, um ihn ja recht verhaßt zu machen. Jetzt trat die Regentin zu seinen Gegnern über und dieses wußte die Partei des Oraniers klug für ihre Zwecke zu benützen. Auf Betrieb Wilhelms trat eine Deputation des Adels vor sie; Wilhelm schmeichelte in einer Rede ihrer weiblichen Eitelkeit durch Hervorhebung aller ihrer Tugenden und Egmont erklärte geradezu, daß er mit dem Cardinal Nichts mehr zu schaffen haben wolle. Dieß wirkte; Margaretha sandte ihren Secretär nach Spanien, der den allgemein gehaßten Granvella als die Ursache aller Verwirrung und Zerrüttung im Lande schildern mußte. Indeß blieb auch der Cardinal wachsam und thätig; der Zustand des Landes nahm in seinen Augen einen zu bedenklichen Charakter an und deßwegen rieth er jetzt dem Könige, selbst an der Spitze eines Heeres und reichlich mit Geld versehen herüber zu kommen, um die Wirren zu schlichten, als deren Urheber er den Oranier schilderte. Wäre der König so entschlossen gewesen, wie der Cardinal, so hätte er wohl die Niederlande noch für seinen Scepter retten können. Allein er kam zu keinem Entschlusse und so konnten die Pläne der Revolutionspartei immer mehr und mehr zur Reife gelangen. Erst im Jahre 1565 ertheilte ihm der König in einer Antwort die Weisung, sich bis zur Beilegung der Wirren in die Franche-Comté zurückzuziehen. Damit war seine politische Mission in den Niederlanden vollendet, aber bald zeigte es sich auch, daß er hier die einzige Stütze des Thrones und der alleinige Kenner der wahren Sachlage gewesen sei; denn bald nach seiner Abreise brachen die Unruhen aus, welche mit der gänzlichen Losreißung der Niederländer endeten. Jetzt erst sah die Regentin ein, was sie an diesem Manne verloren hatte und bat ihn, zurückzukehren, um ihr mit seinem

Rathe zu dienen, worauf dieser jedoch nicht einging. Seine Abreise war der vollendetste Triumph der Revolutionspartei und wurde deßhalb mit allen Freudenergüssen gefeiert; der Haß gegen ihn aber blieb, wie sich dieß darin zeigte, daß noch nach mehreren Jahren sein Palast vom Volke verbrannt wurde. Er zog sich nach Besançon zurück, wohin ihn der bekannte Justus Lipsius begleitete, der, früher sein Secretär, nun aber sein vertrauter Freund ward. Sein Wahlspruch blieb: Durate et vosmet rebus servate secundis (Aenëis I. 207.). In seiner Zurückgezogenheit widmete er sich den Wissenschaften, die er in hohem Grade liebte und auch im Staatsdienste stets nach Möglichkeit gepflegt hatte. Den Arias Montanus unterstützte er aufs thätigste bei Veranstaltung seiner Polyglotte und ließ eine neue Ausgabe der Summa des heil. Thomas von Aquino, deren Exemplare er meist verschenkte, und der Werke des Theophrastus drucken. Insbesondere aber blieb er Beschützer und Gönner der Gelehrten, denen sein Palast zu Besançon gastlich offen stand; Lipsius besorgte die lateinische Correspondenz und Suffrid Petri und nach ihm Stephan Pighius war sein Secretär. Zur Beförderung und Hebung der theologischen Studien stiftete er in seiner Vaterstadt das Collegium zu Sanct Moriz. Gegen Ende des Jahres 1565 begab er sich nach Rom, um an dem Conclave Theil zu nehmen, aus dem Pius V. hervorging, und im Jahr 1570 erhielt er von Philipp II. den Auftrag, mit diesem Kirchenfürsten und den Venetianern ein Bündniß gegen die Türken zu stiften, dessen Resultat die Vernichtnng der Türkenflotte bei Lepanto war. Endlich ernannte ihn sein König seiner allseitigen Verdienste eingedenk 1571 zum Vicekönig von Neapel. Auch diesen Posten füllte er auf die ehrenvollste Weise aus; namentlich suchte er den Protestantismus, der auch in diesem Königreiche Anhänger gefunden hatte, zu vernichten. Als die Insel der Malteser von Selim II. bedroht wurde, verschaffte er diesen eine kräftige Unterstützung aus dem Königreiche. Ueberall zeigte es sich, daß er zu regieren verstehe. Dabei ließ er keinen Augenblick die kirchlichen Angelegenheiten aus den Augen. Seinen Bemühungen gelang es hauptsächlich, daß 1572 Buoncampagno als Gregor XIII. den Stuhl des heil. Petrus bestieg. Alle Sorgfalt widmete er auch der Sicherstellung seines Königreiches gegen die Türken, verbesserte die Gesetze und beschränkte das Asylrecht der Kirche. Wie er den Haß der Niederländer auf sich gezogen hatte, gewann er jetzt die Liebe der Neapolitaner durch seine weise Regierung, welche alle Schriftsteller lobend anerkennen. Wie wenig er aber der Rache zugänglich war, zeigte er dadurch, daß er für die jetzt in Ungnade gefallene Regentin um einen Gehalt beim Könige nachsuchte. Als er in diesem wichtigen Posten ersetzt worden war, kehrte er nach Rom zurück, wo er sich von der Last der Regierung durch die Pflege der Wissenschaften erholte, bis ihn Philipp II. 1575 bat, „sich nach Madrid zu begeben, um ihm die Last der Geschäfte tragen zu helfen, deren Verwirrung durch mittelmäßige Talente nicht mehr aufgehalten werden könnte." Auch in dieser seiner neuen Stellung leistete er dem Staate und seinem Könige vortreffliche Dienste. Im Jahr 1584 wählte ihn das Capitel zu Besançon zu seinem Erzbischof, und der Cardinal glaubte diesen neuen Beweis der Liebe seiner Landsleute nicht verschmähen zu sollen und nahm sogleich seine Entlassung von dem viel einträglicheren Erzbisthum Mecheln. Der König willigte in die Annahme dieser Würde, nicht aber in sein Verlangen, sich dem Staatsdienste ganz zu entziehen und der Ruhe pflegen zu dürfen. Indeß kam Granvella gar nicht nach Besançon, sondern starb den 21. Sept. 1586 zu Madrid angeblich in Folge zu strengen Fastens in der Quadragesima im 69sten Jahre seines Alters. Sein Leichnam wurde seinem letzten Willen gemäß nach Besançon gebracht und in seiner Familiengruft bei den Carmelitern alter Observanz beigesetzt. Im Jahre 1793 wurde sein Grab durch die Wuth des souverainen Volkes beschädigt. Aus seinem Nachlasse sind noch ungemein viele Briefe, Aufsätze, Memoiren u. s. w. vorhanden,

welche sehr lehrreich und wichtig für die Geschichte seiner Zeit sind. Die bedeutendsten hat Weiß in dem bereits genannten Werke gesammelt, aber leider ist das Werk erst bis zu seinen Briefen im Jahre 1562 vorgeschritten. Wenn man Granvella, diesen außerordentlichen Mann in seinem Wirken betrachtet, so lernt man seinen Charakter ehren und achten. Von der ihm aufgebürdeten Härte in den Niederlanden weiß die quellenmäßige Geschichte nichts; ja als sich nach dem Abzug Alençons einige niederländische Provinzen offen von Spanien lossagten, schilderten sie in einem Manifeste alle Grausamkeiten Alba's, machten aber der früheren Verwaltung Margaretha's und Granvella's nicht die geringsten Vorwürfe, ein deutlicher Beweis, daß sein Sturz nur ein Werk des intriganten Adels war. Sehr schön sagt Schiller (Geschichte des Abfalls der vereinigten Niederlande, Stuttg. Gesammtausgabe 1838, Bd. 8. S. 114) von ihm: „Ein tiefdringender, vielumfassender Verstand, eine seltene Leichtigkeit in verwickelten großen Geschäften, die ausgebreitetste Gelehrsamkeit war mit lasttragendem Fleiß und nie ermüdender Geduld, das unternehmendste Genie mit dem bedächtlichsten Maschinengange in diesem Manne wunderbar vereinigt. Tage und Nächte, schlaflos und nüchtern fand ihn der Staat; Wichtiges und Geringes wurde mit gleich gewissenhafter Sorgfalt von ihm gewogen. Nicht selten beschäftigte er fünf Secretäre zugleich und in verschiedenen Sprachen, deren er sieben geredet haben soll. Was eine prüfende Vernunft langsam zur Reife gebracht hatte, gewann Kraft und Anmuth in seinem Munde, und die Wahrheit, von einer mächtigen Suade begleitet, riß gewaltsam alle Hörer dahin. Seine Treue war unbestechlich, weil keine der Leidenschaften, welche Menschen von Menschen abhängig machen, sein Gemüth versuchte." Vgl. außer den angeführten Papiers d'état das gründliche und unparteiische Werk: Histoire du cardinal de Granvella. Paris 1761. und Boisot, Projet de la vie du Cardinal de Granvelle. Dieser hat um die Sammlung der verschiedenen Schriften des Cardinals die größten Verdienste. (S. Weiß a. a. O. T. I. §. XXIV. ff.) [Fehr.]

Gratiae, s. Gnadenbriefe.

Gratiae exspectativae, s. Anwartschaften.

Gratiani, s. Grazian.

Gratiani decretum, s. Decretum Gratiani.

Gratianus, der Sammler des Corpus juris canonici, beziehungsweise des Theiles desselben, welcher Decretum Gratiani heißt, hat sich durch diese Arbeit ein unsterbliches Verdienst erworben. Selbst Friedrich v. Raumer gesteht, daß sein Werk bei allen Mängeln, für die damalige Zeit und bei den gegebenen Ansichten und Hilfsmitteln, ehrenwerth, ja bewundernswerth erscheine. Leider! sind die persönlichen Lebensverhältnisse dieses eben so bescheidenen als verdienstvollen Mannes fast ganz unbekannt, da er weder selbst, noch seine Zeitgenossen Näheres darüber angeben, und was dagegen Spätere von ihm sagen, nur in das Gebiet der Fabeln gehört. Man weiß weder das Jahr seiner Geburt noch seines Todes, sondern nur, daß er zu Chiusi (Clusium) im Toscanischen geboren und später Benedictinermönch wurde im Kloster des heil. Felix zu Bologna und hier sein Werk sammelte, wissenschaftlich bearbeitete und ordnete, und im J. 1141 (nach Andern 1151) vollendete. Auch ist nicht bekannt, welchen Namen er demselben gegeben hat; die Annahme, daß er es Concordia discordantium canonum genannt habe, ist nicht bewiesen, sondern bloß eine spätere, wie es scheint, aus dem Inhalt abstrahirte Vermuthung (s. Concordia canonum); und eben so wenig hat er ihm den Namen Decretum Gratiani gegeben, sondern derselbe kam erst später dafür in Uebung, ohne daß man weiß, von wem er ausgegangen, und ist ihm geblieben. Vgl. Sarti de claris archigymnasii Bononiensis professoribus. Bononiae, 1769—1772. und Riegger de Gratiano auctore decreti dissert. histor. crit. Friburgi, 1769. — Ueber die Beschaffenheit und Geschichte dieses Werkes, und dessen Ver-

hältniß zu den übrigen Sammlungen der Kirchengesetze und zum gesammten Corpus juris canonici vergleiche die Artikel: Decretum Gratiani, Correctores Romani, Glossatoren, Canonensammlungen, Compilationes decretalium, Gregorii IX. decretales, und Corpus juris canonici.

Gratianus, Kaiser. Die Regierung Kaiser Gratians, welcher seinem Vater Valentinian I. in der Regierung des von den Teutschen unaufhörlich angegriffenen westlichen Theiles des Römerreiches 375 nachfolgte, hat aus zwei Gründen ein mehrfaches Interesse. Einmal setzte er, als sein Oheim Valens, der blutgierige Verfolger der Katholiken, in der großen Schlacht bei Adrianopel gegen die von ihm mißhandelten Gothen (s. d. A.) umgekommen war, der Verfolgung ein Ziel und legte er, als die vertriebenen katholischen Bischöfe zurückkehren durften, und 379 den Häretikern das Versammlungsrecht abgesprochen wurde, den Grund zum Untergange des Arianismus, der seine blutbefleckten Schwingen nur durch die Hilfe erhob, welche ihm der Staat durch Unterdrückungsgesetze gewährte. Jetzt sank er durch ähnliche Mittel, wie durch die er sich erhoben; in dem Maße aber, in welchem er unterging, war dem römischen Reiche die Möglichkeit gegeben, sich zu einigen und dadurch sich der Barbarei zu erwehren. In ähnlicher Art verfuhr er aber auch gegen die Heiden. Er entzog den Vestalinnen und den altrömischen Priestern ihre Privilegien und Ländereien, ließ die Statue der Victoria (custos imperii virgo), die Schutzgöttin des heidnischen Rom's aus dem Sitzungssaale des Senates entfernen, beleidigte aber dadurch die heidnische wie durch seine Maßregeln gegen die Arianer auch diese noch immer mächtige Partei in einer Weise, daß sein früher Tod in Folge des Aufstandes des Maximins und des Verrathes der Seinen leicht zu begreifen ist 383. Die wirksamste Maßregel der Regierung Gratians war jedoch die Erhebung des jungen Theodosius zum Augustus und Kaiser des Orients. Vereint mit diesem wurde namentlich durch das zweite öcumenische Concil 381 (zu Constantinopel) die kirchliche Spaltung, die der Arianismus hervorgerufen, nach Möglichkeit beseitigt, der Macedonianismus (s. Macedonius) verdammt und nun Schritt für Schritt die Wiederherstellnng der innern Einheit und des äußern Ansehens versucht — eine allgemeine Restauration des römischen Reiches — (siehe den Art. Theodosius) eingeleitet.

Gratien, päpstliche, s. Gnadenbriefe.

Gratius Ortuin, s. Epistolae obscurorum virorum.

Gravamina, s. Religionsbeschwerden.

Graveson, Ignaz Hyacinth Amat von, in dem Dorfe Graveson bei Avignon i. J. 1670 geboren, wurde Doctor der Sorbonne und Dominicaner. Später berief ihn sein Ordensgeneral nach Rom, und er war hier einer der Theologen auf dem Concil v. J. 1725. Da ihm das italienische Clima nachtheilig war, kehrte er nach Frankreich zurück und starb zu Arles i. J. 1733. Seine Werke (Venedig 1740) füllen 7 Quartbände, haben aber niemals hohen Ruhm erlangt. Am angesehensten ist noch darunter seine lateinisch geschriebene Kirchengeschichte, die öfters besonders in Fol. und andern Formaten gedruckt und von Dominicus Mansi (s. d. A.) bis 1760 fortgesetzt wurde. Graveson's Verdienst war es großen Theils, daß sich in der jansenistischen Streitigkeit der Cardinal von Noailles, Erzbischof von Paris, wieder mit dem römischen Stuhle aussöhnte und die Constitution Unigenitus unterschrieb.

Grazian, Balthasar, spanischer Jesuit, geboren zu Calataiud in Aragonien und gestorben als Rector des Jesuiten-Collegiums zu Tarragona 1658, hat unter dem Namen seines Bruders Lorenzo verschiedene Schriften herausgegeben, welche man bei einander findet unter dem Titel: Obras de Lorenzo Gracian etc., Amberes 1725 in 2 Quartbänden. Diese Werke, wähnt Bouterwek (Gesch. der Poesie u. Beredts. Bd. 3. S. 536) in seiner Antipathie gegen den Jesuiten, in die Fächer der Umgangsmoral, der Moraltheologie und der Poetik und Rhe-

torik gehörend, seien zum Theil jesuitisch genug, gibt indeß doch zu, daß Grazians „Criticon“, das weitläufigste seiner Werke, ein großes allegorisch-didactisches Gemälde des ganzen menschlichen Lebens sei, worin sich eine wirklich große Ansicht der wesentlichen Verhältnisse des Menschen zur Natur und dem Schöpfer beurkunde und Grazian sich als einen feinen Kopf zu erkennen gebe. Am meisten wurde unter Grazians Werken sein „Oraculo manual“ gelesen, eine Sammlung von Lebensmaximen, worin aber, wie Bouterwek beklagt, der schreckliche jesuitische Grundsatz gelehrt wird, daß man sich allen Menschen anpassen müsse. Aus seinen Werken mögen noch angeführt werden die politischen Reflexionen über die größten Fürsten, besonders über Ferdinand den Katholischen. Leider macht aber der sogenannte Gongorische Styl (erfunden von dem spanischen Geistlichen Luis de Gongora, † 1627) durch seine Geschraubtheit, Preciosität und Nebelhaftigkeit Grazian's Schriften ungenießbar. Und doch hatte Grazian Anlage zu einem vortrefflichen Schriftsteller, wenn er nicht hätte außerordentlich werden wollen. Allein der leidige Gongorismus beherrschte ihn dergestalt, daß er sogar ein Buch über die Kunst geistreich zu denken und zu schreiben verfaßte, worin der Gongorismus systematisch dargestellt wird. Grazian's Werke wurden übrigens in mehrere Sprachen übersetzt. — Von Balth. Grazian ist zu unterscheiden **Anton Maria Gratiani**, Secretär des päpstlichen Legaten und Cardinals Commendone (s. d. A.), den er auf seinen Gesandtschaftsreisen begleitete, und nach Commendone's Tod Secretär des Papstes Sixtus V., Nuntius zu Venedig und Bischof von Amelia, † 1611, ein vortrefflicher Mann, dessen Schriften besonders für die Kirchen-Geschichte seiner Zeit von Bedeutung sind. Er beschrieb das Leben des Cardinals Commendone in 4 Büchern, verfaßte die „Scripta invita Minerva,“ schrieb „de casibus adversis illustrium virorum sui aevi“, die Geschichte des Cyprischen Krieges u. A. m. s. Jöchers, Iselins u. Fellers Lexika. [Schrödl.]

Grégoire, Henri, Bischof von Blois, wurde am 4. Dec. 1750 zu Veho, einem kleinen Dorfe unweit Lüneville geboren. Seine Eltern waren arme, einfache Landleute, denen er stets die treueste Anhänglichkeit für die ihm gewordene fromme Erziehung bewahrte. Seine Erziehung und Vorbereitung für den geistlichen Stand empfing er zu Nancy im Jesuiten-Collegium. Nach vollendeten Studien wurde er bei dem Jesuiten-Collegium zu Pont a Mousson als Lehrer angestellt, und hier veröffentlichte er, in einem Alter von 23 Jahren, seine erste Schrift, — eine Lobrede auf die Dichtkunst, welche von der Academie zu Nancy gekrönt worden war, auf die er aber später nicht viel Werth legte. Bald nachher trat er ganz in den geistlichen Stand über, für den er die wärmste Begeisterung im Herzen trug, und wurde erst Vicar und bald nachher Pfarrer zu Embermesnil, einem Dorfe unweit seiner Heimath. Hier scheint er eine sehr segensreiche Wirksamkeit ausgeübt zu haben, wenigstens bewahrten ihm seine ehemaligen Pfarrkinder fortwährend ein freundliches und dankbares Andenken. Als Pfarrer beschäftigte sich Grégoire eifrig mit Studien, und mehrere Reisen in Lothringen, in der Schweiz und in Teutschland sollten seine Bildung vollenden. Was aber den stillen Landpfarrer berühmt machte, war seine von der Academie zu Metz gekrönte Preisschrift: Versuch über die physische, moralische und bürgerliche Wiedergeburt der Juden, die im Jahre 1788 (8. 300 S.) erschien. Hier zeigte sich Grégoire als einen warmen und beredten Anwalt der so lange unterdrückten Nation, die von allen Seiten her ihm ihre Dankbarkeit durch Zuschriften bezeugte. Jetzt war Grégoire zum Abgeordneten der Geistlichkeit aus der Baillage Nancy für die Ständeversammlung im Jahre 1789 erwählt. Kaum in Versailles angekommen, schloß er sich an die Gegner der Regierung, des Adels und der hohen Geistlichkeit an, regte durch Flugschriften die übrigen bürgerlichen Geistlichen in der Ständeversammlung auf und bewirkte, daß sie sich von der Bank der Geistlichkeit trennten, und mit dem sogenannten dritten Stande vereinigten, wo-

durch dieser die Oberhand erhielt und sich auf den Vorschlag des Abbé Sieyes zur Nationalversammlung constituirte. Grégoire ward Mitglied des sogenannten Bretagnischen Club's, aus dem die Jacobiner hervorgegangen sind, auch Secretär der Nationalversammlung, und hielt wiederholt heftige Reden gegen die Regierung. Am 12. Juli 1789, als sich eben der Pöbel rüstete, das Invalidenhaus und die Bastille zu erstürmen, nahm Grégoire zum ersten Male den Präsidentenstuhl ein und ermunterte in einer 62stündigen Sitzung die erschreckten Deputirten zu neuer, kecker Opposition. Von nun an nahm die Revolution einen rascheren Gang. Am 4. August wurde das ganze Feudalsystem nebst allen Privilegien aufgehoben und, besonders durch Zuthun Grégoires, die Einleitung zu großen kirchlichen Veränderungen gemacht. Sofort nahm Grégoire den lebhaftesten Antheil an dem Verfassungswerke, dem er einen christlicheren, aber auch noch mehr republicanischen Anstrich zu verschaffen vergebens bemüht war. Während jedoch Paris und die Provinzen mit Gräuelthaten erfüllt wurden, schwatzte die Nationalversammlung und auch Grégoire, allen Unordnungen ruhig zusehend, in weitläufigen Reden über die Bestimmung der Menschenrechte und über die Eintheilung der Bürger in active und nicht active. Weiter protestirte Grégoire gegen das absolute Veto des Königs, setzte es durch, daß ein im Namen des Königs verfaßter Ministerialbericht in der Nationalversammlung nicht verlesen werden durfte, stimmte gegen die Civilliste und zeigte bei jeder Gelegenheit seinen bittern Haß gegen das Königthum, der sich besonders auch in seinem Vorschlage, den König zu pensioniren, kund that. Auch war er nicht nur selbst ein Jacobiner, sondern lobte diesen Club wiederholt feierlich, und sagt davon in seinen Memoiren: „die Liste dieser Gesellschaft war mit den achtungswerthesten Namen geziert, welche die innigste Vereinigung der Tugend und Einsicht darstellten, und ihre Sitzungen waren ein fortwährender Lehrcursus der gesunden Politik." Einen bedeutenden Antheil hatte Grégoire an der großen Umwandlung, welche der geistliche Stand in Frankreich erfuhr. Schon am 4. Aug. 1789 hatte sich Grégoire mit andern Deputirten für Ablösung der Kirchenzehnten u. dgl. ausgesprochen, aber er konnte es nicht durchsetzen, daß den Geistlichen dafür eine bestimmte Entschädigung fixirt wurde, und durch **einen** Federstrich verlor der französische Clerus 70 Millionen Francs jährlicher Einkünfte. Die Finanznoth des Staates forderte bald neue Opfer, und auf den Vorschlag Talleyrand's wurde alles Kirchengut für Nationaleigenthum erklärt und eingezogen. Grégoire scheint hiemit nicht einverstanden gewesen zu sein, und wollte namentlich die nunmehr (1790) projectirte **Geldbesoldung** für den Clerus nicht billigen, sondern wenigstens für die Landgeistlichen eine Felddotation auswirken. Aber er hatte dießmal die Mehrheit der Nationalversammlung gegen sich. Im folgenden Jahre (2. Jan. 1791) war Grégoire der Erste, welcher den Eid auf die berüchtigte neue Constitution des Clerus ablegte. Ihm folgten 80 Pfarrer und 4 Bischöfe. Da jetzt viele Bischöfe wegen der Eidweigerung von ihren Stühlen vertrieben wurden, und nach der genannten Constitution die Bischöfe vom Volke gewählt werden sollten, so ward Grégoire nun in Bälde sowohl zu Blois als zu Mans gewählt, und er entschied sich für Blois, obgleich der rechtmäßige Bischof dieser Diöcese, H. von Themines, noch lebte und nicht resignirt hatte. Uebrigens blieb Grégoire noch in Paris bis zum Schluß der constituirenden Versammlung, und er war es, der nach der Flucht Ludwigs XVI. laut verlangte, die Unverletzlichkeit des Monarchen solle aufgehoben und dem Könige der Proceß gemacht werden. In der Nationalversammlung selbst erregte dieß Benehmen des neuen Bischofs gerechte Indignation, er aber hat noch in seinen alten Tagen freudig auf diese vermeintliche Großthat zurückgeblickt. Nach dem Schluß der constituirenden Versammlung (30. Sept. 1791) begab er sich in seine Diöcese und war ein eifriger Pastor; aber zu seiner Unehre müssen wir wieder sagen, daß er den schändlichen Capuziner Chabot, dieses Scheusal un-

ter den Revolutionsmännern, zu seinem Generalvicar wählte. Nachdem Ludwig XVI. gefangen genommen worden war, suchte Grégoire seine Diöcesanen für die Republik zu begeistern und unterstützte darauf im Nationalconvent (September 1792), dessen Mitglied er wieder war, auf's kräftigste den Antrag auf Abschaffung der Königswürde und Gründung der Republik. Auch war er einer von denen, welche verlangten, daß der mißhandelte Ludwig vor Gericht gestellt werde, und suchte dem Convent in einer langen Rede die sogenannten Verbrechen des Königs mit den furchtbarsten Farben zu schildern. Natürlich sprach er auch das Schuldig gegen ihn aus, und zwar schriftlich, weil er eben als Commissär zur Revolutionirung Savoyens sich in Chambery befand (20. Jan. 1793); wenn er sich aber zugleich feierlich gegen die Hinrichtung Ludwigs erklärte, so war es nur Abscheu vor der Barbarei der Todesstrafe überhaupt, was ihn dazu bestimmte. Von Savoyen &c. wieder zurückkehrend kam er eben recht, um den Sturz der Girondisten (31. Mai 1793) mit anzusehen, und eben auf dem Präsidentenstuhle sitzend, hielt er an das blutgierige Volk eine schmeichlerische Rede, um die Mordlust niederzuhalten; aber vergeblich. Als am 7. Nov. 1793 der geschworne Bischof Gobel von Paris feierlich erklärte, daß er aufhöre, ein Christ zu sein und in Zukunft keine andere Religion als die des Patriotismus und der Freiheit mehr anerkenne, wurde auch Grégoire aufgefordert, Gleiches zu thun. Aber er wies es mit Abscheu zurück und erklärte öffentlich seine Anhänglichkeit an die Religion. Wohl zwanzigmal wurde er in seiner Rede durch wildes Gebrüll unterbrochen, und nachdem er sie geendet, von den übrigen Conventsmitgliedern wie ein Verpesteter geflohen. Ihm aber war es mit seiner Rede wahrhaft Ernst gewesen, denn in seinen Gedanken waren Christenthum und Democratie coincidirende Begriffe. Von nun an war Grégoire vielen Gefahren ausgesetzt, er wurde an öffentlichen Orten beschimpft, in den Clubs denuncirt und durch angeschlagene Pasquille der Wuth des Pöbels als Opfer bezeichnet. Täglich lief er Gefahr, ins Gefängniß und von da zum Schaffote geführt zu werden. Unerachtet seines Widerstandes wurde übrigens der christliche Gottesdienst in Frankreich abgeschafft, und am 20. Brumaire das erste Fest der Vernunft in der alten Notre-Dame-Kirche zu Paris gefeiert. Aber Grégoire ging noch immer in seinem violetten Talare in den Convent und bestieg in ihm auch den Präsidentenstuhl, so oft er ihn einzunehmen hatte. Selbst Danton und Robespierre billigten diese Festigkeit, und wahrscheinlich schützte ihn dieß vor dem Tode. Am 21. Dec. 1794 trat Grégoire mit seiner berühmten Rede über die Freiheit des Gottesdienstes auf, die in verschiedene Sprachen übersetzt wurde. Damit reizte er die Wuth der Bergpartei auf's Neue, aber alle Bessergesinnten zollten ihm Beifall, und am 21. Febr. 1795 wurde die Freiheit des Gottesdienstes wieder decretirt. Im Vereine mit andern geschwornen Bischöfen wirkte nun Grégoire zur Wiederherstellung der Religion und Wiederbesetzung der bischöflichen Stühle, wie für Künste und Wissenschaften. Durch seine Thätigkeit kam besonders auch das berühmte Nationalinstitut zu Stande. Nach Auflösung des Convents (26. Oct. 1795) trat Grégoire unter der Directorialregierung in den Rath der Fünfhundert ein, mit seinem feurigen Republicanismus eine ziemlich isolirte Erscheinung. Sein Einfluß hatte merklich abgenommen; doch wirkte er noch mit Eifer für die Wiederherstellung des katholischen Cultus und für die Reinigung des Clerus von solchen Individuen, die während der Revolution Verbrechen begangen oder sich verheirathet hatten. An dem i. J. 1797 in Paris versammelten Nationalconcil hatte er thätigen Antheil und organisirte mehrere Diöcesen. In demselben Jahre erlosch sein Mandat als Repräsentant und nun traten seine Feinde kühner gegen ihn auf. Sein Gehalt wurde ihm entzogen und die Noth trieb ihn, seine Bibliothek zu verkaufen. Doch wurde er in Bälde wieder in den Rath der Fünfhundert gewählt. Im Jahr 1799 unter der Consularregierung wurde Grégoire Präsident des sogenannten

gesetzgebenden Körpers, und auch er glaubte in Buonaparte den Begründer der Nationalfreiheit zu sehen, fand sich aber bald schmerzlich getäuscht, besonders als der erste Consul die Sclaverei auf Domingo wieder herstellte. Grégoire hatte sich stets eifrig der Sclaven angenommen. Seine nun beginnende und stets fortgeführte Opposition gegen die Pläne Napoleons brachte ihn um die Gunst des neuen Gewalthabers. Unterdessen waren viele von den emigrirten Geistlichen nach Frankreich zurückgekehrt, und um die kirchlichen Angelegenheiten zu ordnen, erließ jetzt Grégoire mit Napoleons Zustimmung den Aufruf zu einem zweiten Nationalconcil, das er auch am 29. Juni 1801 eröffnete. Allein dasselbe erreichte schnell wieder ein Ende, da Buonaparte unterdessen mit Pius VII. ein Concordat (s. Frankreich) geschlossen hatte. Diesem Concordate zufolge mußten alle bisherigen geschwornen und ungeschwornen Bischöfe resigniren, dem ersten Consul aber sollte es zustehen, alle Stühle vorbehaltlich der päpstlichen Confirmation neu zu besetzen. So resignirte denn jetzt auch Grégoire am 8. Oct. 1801, und da ihn Buonaparte nicht wieder erwählte, so war seine kirchliche Laufbahn nunmehr zu Ende. Dagegen wurde er am 23. Dec. 1801 Senator und widerrieth als solcher jeden Schritt zur weitern Erhebung Napoleon's. Bei der neuen Adelsverleihung ward er auch zum Grafen erhoben. Während Pius (1804) in Paris war, sollte auch Grégoire ihm vorgestellt werden, und der Papst wünschte es selber, wollte aber Grégroir'n nur als Senator, nicht als Bischof empfangen, und so unterblieb der Besuch. Dafür schrieb Grégoire an den Papst, aber zu einem Widerrufe seines Eides auf die Constitution v. J. 1791 ließ sich der alte Republicaner nicht bewegen. Als Senator stimmte er später gegen die Wegnahme des Kirchenstaats und gegen die Ehescheidung Napoleon's, zog sich aber, da er nicht mehr Anklang finden konnte, immer mehr von dem politischen Schauplatze zurück, und beschäftigte sich mit literarischen Arbeiten und mit Reisen. Doch ließ er den Plan nicht aus dem Auge, für Absetzung Napoleons thätig zu sein, und war einer der Ersten, die i. J. 1814 im Senate hiefür stimmten. Unter der Restauration wurde Grégoire aus dem Senate (nunmehr Pairskammer genannt) ausgeschlossen und arbeitete nun, von allen Staatsgeschäften zurückgezogen, an einem Projecte zur Vereinigung der griechischen mit der katholischen Kirche, konnte jedoch weder den Kaiser Alexander von Rußland, noch den König Ludwig XVIII. von Frankreich für seine Idee gewinnen. Außerdem beschäftigte er sich mit literarischen Arbeiten, besonders zur Vertheidigung der sogenannten gallicanischen Freiheiten (s. Gallicanismus), und seine Wohnung (bald zu Paris, bald in einem benachbarten Dorfe) war der Sammelplatz von Gelehrten aus allen Ländern, mit denen er sich oft auch über die Literatur ihrer Heimath besprach. Gegen einen jungen teutschen protestantischen Gelehrten äußerte er einmal über Wegscheider's Dogmatik: ah, c'est un livre abominable! Als Grégoire im Jahr 1831 seinen Tod herannahen sah, wünschte er von dem Pfarrer seiner Gemeinde (in Paris) die Sterbesacramente zu empfangen. Dieser aber verlangte von ihm einen Widerruf seines Constitutionseides, und der Erzbischof von Paris beschwor ihn bei dem Heile seiner Seele um eine solche Erklärung. Aber Grégoire hielt noch immer jene Constitution v. J. 1791 für kirchlich ungefährlich und rechtmäßig und verweigerte deßhalb den Widerruf. Ungeachtet des erzbischöflichen Verbots erhielt er jedoch das hl. Viaticum aus den Händen des Abbé Baradère, und die letzte Oelung von Abbé Guillon. Er starb am 28. Mai 1831. Seine Leiche wurde, wie er es verordnet, mit den bischöflichen Gewändern bekleidet. Am 31. Mai fand die Beerdigung statt. Die Pfarrkirche, zu der Grégoire gehörte, stand leer, fast alles Schmuckes beraubt; die Pfarrgeistlichen hatten sich beim Herannahen der Leiche aus derselben entfernt, und der suspendirte Abbé Grien hielt nun die Todtenmesse. — Vgl. Mémoires de Grégoire, ancien évêque de Blois, précédés d'une notice historique sur l'auteur par M. H. Carnot. Paris, Dupont, 1837. II. Tom. Heinrich Grégoire, Bischof von

Blois 2c. von M. Gustav Krüger, mit dem Bildnisse Grégoire's, Leipzig 1838 u. Tübinger theol. Quartalsch. 1838. S. 720 ff. [Hefele.]

Gregor I—XVI., Päpste. Gregor I., wegen seiner hohen Vorzüge und Verdienste um die Kirche von der dankbaren Nachwelt der Große genannt, stammte von einer sehr reichen und angesehenen römischen Familie ab. Einer seiner Vorfahren hatte als Felix III. nicht ohne Tüchigkeit den päpstlichen Stuhl inne gehabt. Sein Vater Gordianus, ein angesehener Senator, hatte das Amt eines Regionarius bekleidet. Seine Mutter war die wegen ihrer Frömmigkeit später unter die Heiligen gezählte Sylvia, welche sich nach dem Tode ihres Gemahls dem klösterlichen Leben widmete. Ein Bruder von ihm war wahrscheinlich der Präfect von Rom, welcher nicht wenig zur Erhebung Gregor's auf den päpstlichen Stuhl beitrug. — Das Jahr seiner Geburt, welches nicht genau ausgemittelt werden kann, fällt zwischen die Jahre 530 bis 540 und kann mit vieler Wahrscheinlichkeit als das Jahr 540 bestimmt werden. Obwohl Gregor schon vermöge seiner Abstammung, welche ihn zur Theilnahme an den höchsten Staatsämtern berechtigte, einer sorgfältigen Erziehung genoß und nach dem Zeugnisse späterer Schriftsteller eine ausgezeichnet wissenschaftliche Bildung sich aneignete, so wandte er doch bei der religiösen Richtung, welcher er sich besonders unter dem Einflusse seiner Mutter hingab, seinen Eifer vorherrschend dem Studium der lateinischen Kirchenväter, besonders des Augustinus, Hieronymus und Ambrosius, zu, unter denen er einst als Kirchenlehrer die vierte Stelle einnehmen sollte. Auch das Rechtsstudium blieb ihm, wie es sich für einen vornehmen Römer geziemte, nicht fremd. — Von seiner frühern öffentlichen Wirksamkeit ist uns nichts bekannt, da er zum ersten Male in der Geschichte als Prätor von Rom auftritt, zu welcher Würde er von dem Kaiser Justinus dem Jüngern unter dem Pontificate Johannes III. und zwar jedenfalls vor dem Jahre 571, erhoben worden war. So schwierig und verwickelt die damaligen Verhältnisse waren, da in Folge des Dreicapitelstreites (s. d. Art.) die kirchliche Einheit auf längere Zeit sich gelöst und auf der andern Seite der berühmte kaiserliche Feldherr Narses, welcher nach Besiegung der Ostgothen von seinem Hofe aus Eifersucht vom öffentlichen Schauplatze abberufen worden war, durch Herbeirufung der Longobarden die von ihm kaum wiederhergestellte Ruhe und Ordnung Italiens wieder aufgehoben und neue Kämpfe und Verwirrung über das unglückliche Land gebracht hatte: so führte Gregor sein Amt doch mit großer Gewandtheit und zur Zufriedenheit der Römer. — Aber die Beschäftigung und die Obliegenheiten seines Amtes und die große Auszeichnung, welche ihm von dem Volke zu Theil wurde, verweltlichten nach seinem eigenen Geständnisse seinen früher, so entschieden dem Ewigen zugewandten Sinn, — doch nur so weit, daß er bei der Wahrnehmung dieser innern Umwandlung nun noch mehr zur Erkenntniß der Eitelkeit aller weltlichen Ehre und Hoheit und zuletzt zu dem Entschlusse geführt wurde, den irdischen, für das Seelenheil so gefährlichen Beschäftigungen zu entsagen und von der Welt sich ganz zurückzuziehen. Wirklich verwendete er nach dem Tode seines Vaters sein bedeutendes Vermögen zu Werken der Wohlthätigkeit und Frömmigkeit; er beschenkte reichlich die Armen, erbaute aus seinen eigenen Mitteln sechs Klöster in Sicilien und das siebente in Rom, beschenkte sie mit Ländereien und trat zuletzt selbst in das von ihm in seinem eigenen Hause in der Nähe der Kirche des hl. Johannes und Paulus zur Ehre des hl. Andreas gestiftete und nach der Regel des hl. Benedict von Nursia eingerichtete Kloster — zwischen den Jahren 573 bis 577 — als Mönch ein. Auch lag er hier mit allem Eifer den klösterlichen Pflichten ob und übte die Nachtwachen und die Enthaltsamkeit in solchem Maße, daß sein von Jugend auf etwas schwächlicher Körper zeitlebens die nachtheiligen Folgen hiervon zu tragen hatte. Die Zeit, die er in der Stille des Klosters, in der Einsamkeit, in Gebet und Betrachtung der göttlichen Dinge zubrachte, galt ihm in seinen spätern Jahren

als die schönste und glücklichste seines Lebens. Auch hob er später, obwohl er den hohen Werth des thätigen Lebens nicht verkannte, doch in vielen Stellen seiner Schriften das beschauliche Leben mit beredten Worten vor jenem hervor. Aber schon nach einigen Jahren wurde Gregor von dem Papste Benedict mit Gewalt genöthigt, wieder aus seiner Zelle heraus- und in die geräuschvolle Welt zurückzutreten, und von demselben im Jahre 577 zum siebenten Diacon oder Regionarius in Rom ernannt. Benedicts Nachfolger, Pelagius II., beauftragte ihn mit dem ebenso schwierigen als ehrenvollen Amte eines Apocrisiarius oder Gesandten am Hofe des damals allein regierenden Kaisers Tiberius Constantinus. In der That rechtfertigte auch Gregor das in ihn gesetzte hohe Vertrauen und bewies zu Constantinopel, wohin ihm mehrere Mönche aus seinem Kloster folgten, solche Klugheit und Geschicklichkeit, daß es ihm gelang, die zwischen Tiberius und Pelagius II. obwaltenden Zwistigkeiten zu heben und auch von dem Nachfolger des Tiberius, Mauritius, wenigstens einige Hilfe gegen die Longobarden auszuwirken. Weniger glücklich war er in seinen Bemühungen, die genannten Kaiser zur Unterdrückung des Schisma's zu bewegen, welches auch unter Pelagius noch fortdauerte. — Wahrscheinlich im Jahre 585 von Pelagius II. zurückgerufen, kehrte Gregor mit Erlaubniß des letzteren wieder in sein Kloster zurück. Als der Abt desselben, Maximianus, zum Bischofe von Syracus erhoben ward, wurde Gregor von den Mönchen wegen seiner vortrefflichen Eigenschaften zu dessen Nachfolger gewählt. Uebrigens wurde er von dem Papste in wichtigen Angelegenheiten öfters zu Rathe gezogen, besonders war es die Wiederherstellung der Einheit der Kirche, für welche er in Vereinigung mit Pelagius II. thätig war. So verfaßte er im Auftrage des letztern drei Schreiben an die istrischen Bischöfe, in welchen er dieselben, sowie ihren Patriarchen von Aquileja (s. d. Art.), wiewohl vergeblich, mit dem apostolischen Stuhle wieder auszusöhnen und nachzuweisen suchte, daß der Papst durch die Verdammung der Dreicapitel nicht von dem rechten Glauben abgewichen sei; wobei er sich unter andern auf das Argument stützte: daß der Nachfolger des hl. Petrus niemals irren, noch seinen Glauben verändern könne. — Höchst wahrscheinlich um dieselbe Zeit war es auch, als Gregor, durch den Anblick einiger, zum Verkaufe aufgestellter englischer Knaben, deren Schönheit ihm beim Vorübergehen über den Sclavenmarkt aufgefallen war, veranlaßt, den Versuch machte, zur Bekehrung der heidnischen Angeln nach Britannien zu reisen. Schon hatte er in Begleitung einiger Mönche seines Klosters mit Zustimmung und unter dem Segen des Papstes Rom heimlich verlassen, um seinen Entschluß auszuführen, als das Volk auf die Nachricht von der Entfernung desselben Pelagius II. durch einen Aufstand zwang, ihm Gesandte mit dem gemessenen Befehle zur Umkehr nachzuschicken, welche ihn am dritten Tage ereilten und vermochten, seinen Plan für den Augenblick aufzugeben. — Nach dem Tode des Pelagius II., welcher im Februar 590 durch eine schreckliche Seuche dahingerafft worden war, wurde Gregor von dem Senate, der Geistlichkeit und dem Volke einstimmig zum Papste erwählt. Vergeblich weigerte er sich, diese Würde, welcher er sich unwürdig erachtete, zu übernehmen. Vergeblich beschwor er den Kaiser Mauritius, der Wahl die Bestätigung zu versagen, und forderte er den Patriarchen Johannes von Constantinopel auf, den Kaiser an der Bestätigung der Wahl zu hindern. Als Mauritius, statt des von dem Präfecten der Stadt Rom aufgefangenen und zerissenen Briefes Gregors ein anderes Schreiben erhielt, in welchem die Wahl als der allgemeine Wille des Volkes dargestellt und er um seine Zustimmung gebeten wurde, und als auch mehrere hochstehende und einflußreiche Freunde Gregor's am Hofe zu Constantinopel in ihn drangen, so befahl er, die Consecration des Gewählten vorzunehmen. — In der Zwischenzeit hatte Gregor als Vicarius die Geschäfte des römischen Stuhles verwaltet. Er hatte während der immer noch fortwüthenden Seuche das Volk zur

Buße aufgefordert und zur Sühnung des erzürnten Gottes die bekannte litania septiformis oder eine dreitägige feierliche Procession angeordnet, während welcher nach der Erzählung einer alten Sage, als der letzte Umzug bei dem Grabmale Hadrians vorbeikam, Gregor einen Engel auf der Spitze des genannten Gebäudes erblickte, welcher zum Zeichen, daß die göttliche Rache jetzt befriedigt sei, ein Schwert in die Scheide steckte: daher der Name Engelsburg (s. d. A.), welcher in der späteren Zeit jenem großartigen Grabmale beigelegt wurde. — Als die Bestätigung der Wahl von Seite des Kaisers zu Rom anlangte, flüchtete sich Gregor mit einigen Kaufleuten verkleidet aus der Stadt und verbarg sich drei Tage lang in den Wäldern. — Und zwar war seine Weigerung, die päpstliche Würde anzunehmen, nicht, wie manche Feinde Gregor's schon zu dessen Lebzeiten behauptet haben, Verstellung, sondern vielmehr die Folge einestheils seiner Vorliebe für das beschauliche Leben und wie er sich in Briefen an Vertraute ausdrückte, der Furcht, unter dem Gewichte so vieler weltlichen Geschäfte die Reinheit des priesterlichen Lebens zu verlieren, anderntheils seiner tiefen Demuth, vermöge deren er sich der Leitung der allgemeinen Kirche, besonders im Hinblicke auf die damaligen, höchst schwierigen Zeitverhältnisse, nicht gewachsen hielt. — Vom Volke jedoch, welches alle Schlupfwinkel außerhalb der Stadt durchsuchte, wie die Sage erzählt, durch ein himmlisches Licht entdeckt, wurde er im Triumphe nach Rom in die St. Peterskirche geführt, in welcher er, nachdem er ein Bekenntniß des orthodoxen Glaubens abgelegt, den 3. September 590 zum Papste geweiht wurde. Sobald Gregor den päpstlichen Stuhl bestiegen hatte, sandte er, zur Wahrung der Einheit der Kirche, einer schönen, althergebrachten Sitte gemäß, an die Patriarchen von Constantinopel, Antiochien, Alexandrien und Jerusalem ein Sendschreiben (synodica), in welchem er, nachdem er die Erklärung ausgesprochen hatte, daß er die vier ersten Concilien, wie die vier Evangelien verehre, und nach der Anerkennung des fünften Concils, die Eigenschaften eines wahren Bischofs auseinandersetzte. Entschlossen, die Mißbräuche und Gebrechen der Kirche, wo sie sich fänden, aufzuheben, begann er mit der Reformirung bei dem päpstlichen Stuhle, indem er über seine nächste Umgebung strenge Aufsicht führte, jeglichen Luxus von sich und Anderen fern hielt, alle Laien aus dem päpstlichem Dienste entfernte und sich nur mit Geistlichen und Mönchen umgab, um im Umgang mit ihnen das klösterliche Leben, welches er als das vollkommenste Nachbild des apostolischen ansah, fortzusetzen. — Der Hoheit seines Berufes war sich Gregor vollkommen bewußt. Da er davon überzeugt war, daß der Stuhl des hl. Petrus der Fels sei, auf welchen Christus seine Kirche gegründet habe, so gingen seine Bemühungen vor Allem dahin, sämmtliche Einzelkirchen in dem nothwendigen Abhängigkeitsverhältnisse von der römischen Kirche zu erhalten, die Schismatiker wieder mit derselben auszusöhnen, den Irrthum und Starrsinn der Häretiker zu besiegen und, da alle Völker zum Heil in Christo berufen seien, das Licht des Glaubens auch den Heiden zu bringen. Was die seinem Patriarchate unterworfenen Kirchenprovinzen betrifft, so verwaltete in jeder derselben ein Bischof — in der Regel der Metropolit — als Delegirter die vices des römischen Stuhles. Als Zeichen ihrer Vollmacht übersandte Gregor diesen seinen Vicarien, welchen alle Bischöfe der Provinz Gehorsam schuldig waren, und auf deren Befehl sie zu gemeinsamen Versammlungen erscheinen mußten, das von dem Papste Symmachus zuerst eingeführte Pallium, ohne jedoch die früher für die Verleihung desselben üblichen Geschenke, worin er Simonie erblickte, anzunehmen. Mit Strenge wachte er über die Rechte des Primats. Gleich auf die Nachricht von dem Tode eines Metropoliten übergab er während der Sedisvacanz die Visitation der Kirchen einem andern Bischofe, und ermahnte er Clerus und Volk an dem vacanten Bischofssitze, unter der Aufsicht des römischen Responsalen, eine neue Wahl vorzunehmen, welche nach Uebersendung der Acten von ihm sorgfältig

geprüft und unter Umständen wieder umgestoßen zu werden pflegte. Wie er von den Metropoliten strengen Gehorsam gegen seine Befehle verlangte, so hielt er auf der einen Seite auch das Abhängigkeitsverhältniß der Bischöfe von ihren Metropoliten mit Nachdruck aufrecht, während er auf der andern Seite die erstern gegen unrechtmäßige Entscheidungen der letztern schützte, ihre Klagen gegen dieselben genau untersuchte und bei Streitigkeiten der Bischöfe untereinander, wenn dieselben von den Metropoliten nicht geschlichtet werden konnten, die Entscheidung vor sein Forum zog. — Nicht minder thätig war Gregor als Metropolit der römischen Kirchenprovinz. Die politischen Verhältnisse Italiens hatten damals auch auf die kirchlichen Zustände desselben auf höchst nachtheilige Weise eingewirkt. Ueberall lag das kirchliche Leben darnieder. Die Zucht in den Klöstern und unter den Geistlichen war geschwächt; die Bischöfe waren nachlässig in ihren Pflichten, viele Kirchen verwaist oder zerstört. Am Ende seines Pontificates aber war der Zustand der Kirche ein so ganz anderer geworden, daß er mit Recht der Reformator der kirchlichen Disciplin genannt werden konnte. Mit großer Sorgfalt überwachte er die Sitten und die Amtsführung der Bischöfe, wobei ihm die Defensoren oder Verwalter der in verschiedenen Provinzen zerstreut liegenden Patrimonien der römischen Kirche als Mittelspersonen und Vollstrecker seines Willens dienten. Da in den Kriegen mit den Longobarden viele Bischofssitze verwüstet und ihre Bischöfe vertrieben worden waren, so sorgte er dadurch für dieselben, daß er sie entweder zu seinen Visitatoren ernannte oder aber der Unterstützung anderer Bischöfe anempfahl. Deßgleichen wandte er seine Aufmerksamkeit dem Wiederaufbau vieler zerstörten Kirchen, so wie der sorgfältigen Erhaltung der Kirchengüter zu, deren Verminderung er nicht duldete, wenn nicht die Loskaufung von Gefangenen oder die Bekehrung der Heiden eine Ausnahme gestatteten. — Die römische Kirche selbst besaß damals in Africa, Gallien, Sicilien, Corsica, Dalmatien und besonders in mehreren Provinzen Italiens an Umfang und Reichthum bedeutende Güter, welche Patrimonien Petri genannt, hauptsächlich in Landgütern, Dörfern und Heerden bestanden. Auch hier, wo es sich um öconomische Angelegenheiten handelte, legte Gregor, der die Kirche unter so schwierigen Verhältnissen leitete, eine Sorgfalt an den Tag, welche nicht einmal ein Eingehen auf die unbedeutendsten Dinge verschmähte. So sehr er sich aber sonst von einem strengen Gerechtigkeitsgefühle leiten ließ, so war er doch den auf den römischen Kirchengütern Lebenden ein milder Herr und überhaupt, wie aus manchem seiner Briefe erhellt, für das Fortkommen der Landleute eifrig besorgt. — Als ein Hauptbeförderungsmittel des kirchlichen Lebens betrachtete Gregor das früher von ihm so liebgewonnene Mönchsthum, dem er als Papst solche Sorgfalt zuwendete, daß er den Namen eines Vaters der Mönche erhalten hat. Er beförderte die Errichtung von Klöstern, wie er denn selbst aus dem Schatze der römischen Kirche mehrere derselben erbaute und ausstattete, oder aber in schon bestehenden das noch zum Unterhalte der Mönche fehlende Vermögen derselben ergänzte. Eine Menge von Vorschriften wurde von ihm erlassen zur Hebung des religiösen und sittlichen Lebens der Mönche und Nonnen. Außerdem forderte er die Bischöfe zur Ueberwachung der klösterlichen Zucht auf und tadelte sie, wenn Vergehen gegen die letztern zum Vorschein kamen. Auf der andern Seite aber beschützte er auch die Klöster gegen die Beschwerungen der Bischöfe und erlaubte sich nicht selten, nach dem Vorgange früherer Päpste, gewisse Klöster von der Gewalt der Bischöfe zu eximiren. — Was die Schismatiker betrifft, so waren die Bemühungen Gregor's hinsichtlich ihrer Wiedervereinigung mit der Kirche im Ganzen genommen sehr glücklich. Er wußte unter den katholischen Bischöfen Africa's ein so kräftiges, einmüthiges Zusammenwirken zu bewerkstelligen, daß die Donatisten (s. d. Art.) in Folge hievon immer mehr an Einfluß verloren und nun in den Hintergrund tretend, bald aus der Oeffentlichkeit verschwanden.

Auch von den Schismatikern Oberitaliens (s. Aquileja) kehrten, besonders durch die kräftige Beihilfe des Befehlshabers von Istrien, ein großer Theil zur Einheit mit der Kirche zurück. Ihre freundliche Aufnahme bei dem Papste und der ihnen von Seite des Kaisers und seiner Beamten gewährte Schutz veranlaßte bald mehrere andere zur Nachahmung dieses Schrittes, so daß Gregor auch hierin glücklicher als seine Vorfahren, auch dieses Schisma sich in sich selbst auflösen sah. — Mit den Patriarchen Eulogius von Alexandrien und Anastasius von Antiochien, seinen persönlichen Freunden, stand er im besten Einvernehmen. Um so mißlicher aber gestaltete sich, besonders seit dem Jahre 595, sein Verhältniß zu dem Patriarchen von Constantinopel. Der dortige Patriarch Johannes, mit dem Beinamen der Faster, hatte sich auf einer Synode zu Constantinopel im Jahre 587 den Titel ἐπισκοπος οἰκουμενικὸς beigelegt. Gregor, welcher in diesem Schritte nicht bloß einen eines Priesters unwürdigen Hochmuth, zu dessen Beschämung er den Titel servus servorum Dei annahm, sondern auch einen Eingriff in die Rechte sämmtlicher Bischöfe, sowie das Bestreben erblickte, sich einen unrechtmäßigen Vorrang vor dem Nachfolger des hl. Petrus anzumaßen, ließ durch seinen Responsalen zu Constantinopel den genannten Patriarchen zu wiederholten Malen, wiewohl vergeblich, zur Ablegung jenes Titels ermahnen und brach dann allen Verkehr mit demselben ab. Verwickelter noch wurde der Streit, als der Kaiser Mauritius, sich von vorneherein für den Patriarchen seiner Residenzstadt entscheidend, Gregor'n zum Frieden mit Johannes aufforderte. Zwar starb Johannes bald nach dem eigentlichen Ausbruche des Streites im Jahre 595. Da aber dessen Nachfolger Cyriacus ungeachtet aller Bitten und freundschaftlichen Ermahnungen des Papstes auf jenem Titel beharrte, so wurde der Streit nicht gehoben, obwohl ihn Gregor während der Regierung des Mauritius ruhen ließ. Erst nachdem sich Phocas über dem Leichnam seines Vorgängers auf den Kaiserthron geschwungen hatte, nahm Gregor den Streit und zwar um so mehr wieder auf, als er aus der Hartnäckigkeit, mit welcher die Patriarchen von Constantinopel auf ihrer Anmaßung beharrten, sich immer mehr überzeugen konnte, daß es sich hier nicht um eine bloße Formalität handle, sondern daß dem Benehmen seiner Gegner eine tiefere Absicht zu Grunde liege. — Minder erheblich war der Streit Gregor's mit dem Erzbischofe Maximus von Salona, welcher sich stützend auf die Freundschaft des Kaisers die Auctorität des römischen Stuhles verachtete und sich wegen einer gegen ihn erhobenen Anklage vor dem letztern sich nicht rechtfertigen wollte. Sieben Jahre lang kämpfte Gregor mit dem widerspenstigen Metropoliten, bis es seiner unerschütterlichen Standhaftigkeit und Beharrlichkeit gelang, den Ungehorsam desselben zu brechen und seine Hoheitsrechte über ihn zur Anerkennung zu bringen. — Ueberhaupt ließ er sich, ähnlich einem Gregor VII., einem Innocenz III. und den übrigen größten Päpsten, denen er als ebenbürtig zur Seite gestellt werden muß, in der Durchführung seiner Pläne weder durch die Schwierigkeit der Verhältnisse, noch auch durch persönliche Rücksichten zurückhalten, vielmehr betrachtete er sich als einen von Gott gesetzten Wahrer der hl. Canones, als einen Aufrechthalter der Kirchenzucht und als Vertheidiger der Rechte des Papstthums. — Von nicht geringer Verdienstlichkeit waren die Bemühungen Gregor's, seinem Vaterlande durch Beendigung der Kämpfe mit den arianischen Longobarden endlich die Segnungen des Friedens zuzuwenden. Günstig war es hier für seine Absichten, daß die eifrig katholische Theodolinde nach dem im Jahre 590 erfolgten Tode ihres Gemahles Königin blieb und auf ihren neuen Gemahl, den Herzog Agilulf von Turin, den sie sich auf den Rath der Vornehmsten des Volkes erwählte, solchen Einfluß ausübte, daß derselbe den Uebertritt mehrerer Longobarden zur katholischen Kirche duldete, und wenn er auch nicht, wie Paul Diaconus erzählte, selbst zu der letztern übergegangen sein sollte, doch den um ihres Glaubens willen vertriebenen Bischöfen wieder zu ihren

Sitzen zurückzukehren gestattete. Auch zeigte sich der neue Longobardenkönig geneigter, als seine Vorgänger, zu den Römern in ein friedliches Verhältniß zu treten. Leider wurden die unermüdlichen Bemühungen Gregor's und der Theodolinde besonders durch das eigensinnige und übelwollende Benehmen der Exarchen Romanus und Callinicus größtentheils vereitelt. Doch wurde Gregor am Ende seines Lebens noch die Freude zu Theil, einen zweijährigen Frieden mit dem Longobardenkönige, dessen Sohn im katholischen Glauben getauft wurde, abgeschlossen zu sehen. — Wie in Oberitalien, so brach Gregor auch in Spanien seinen Nachfolgern die Bahn. Er hatte sich mit Leander, noch als Apocrisiarius zu Constantinopel befreundet. Dem Einflusse des genannten ausgezeichneten Bischofs von Sevilla gelang es, den arianischen König der Westgothen (s. Gothen), Reccared, für die katholische Kirche zu gewinnen und denselben zu bestimmen, mit dem apostolischen Stuhle in Verbindung zu treten. Gregor beeilte sich, einen Legaten nach Spanien zu schicken, welcher Leandern das Pallium überbrachte und gegen das Unwesen der Simonie und der Erhebung der Laien zu Bischöfen kämpfte. — Höchst folgenreich für die Zukunft war das Verhältniß, welches er mit dem Frankenreich anknüpfte. Zwar erntete Gregor, wie in Anderem, so auch hier, nicht die Früchte seiner Wirksamkeit; doch möchte es immerhin seines Scharfsinnes würdig sein, anzunehmen, daß er besonders deßhalb den nicht zu weit entfernten Franken, dem mächtigsten Stamme der Germanen, welcher außerdem zu der orthodoxen Lehre sich bekannte, so große Aufmerksamkeit zugewendet habe, um dem apostolischen Stuhle für den Nothfall eine Stütze gegen den griechischen Hof, dessen feindselige Absichten gegen ihn er in reichem Maße erfahren, sowie gegen die Uebergriffe der Longobarden, zu gewinnen. Nachdem Gregor schon im Jahre 591 den Bischöfen von Arles und Marseille seine Erhebung auf den päpstlichen Stuhl angezeigt hatte, trat er seit dem Jahre 595 in einen lebhafteren Verkehr mit Gallien. Er ertheilte auf den Wunsch des Königs Childebert dem Erzbischof Vigilius von Arles das Pallium, ermahnte denselben, der Simonie zu steuern und forderte sämmtliche Bischöfe Burgunds und Austrasiens auf, Vigilius als ihrem Vorgesetzten und als dem Stellvertreter und Apostolicus zu gehorchen. Bald darauf trat er durch den Rector des in der Nähe von Marseille liegenden römischen Patrimoniums mit Brunehilde in Verbindung. Das sogar in Schmeicheleien übergehende Lob, welches er in den Briefen an diese berüchtigte Frau verschwendete, beweist, wie viel Gewicht er auf die Freundschaft derselben legte. In wie weit er hier der feinen Künste der Diplomatie sich bedient habe, wollen wir nicht bestimmen. Auf jeden Fall aber erfordert die Billigkeit, nicht zu verschweigen, daß auf der einen Seite die der Brunehilde zur Last gelegten Schandthaten theils vielleicht nicht in solchem Maße und Umfange, theils erst später von derselben begangen, und auf der andern Seite von den Anhängern derselben, mit welchen er in Verbindung stand, ihm wahrscheinlich nicht eröffnet worden seien. Gregor benützte jede Gelegenheit, um gegen die in der gallischen Kirche eingerissenen Mißbräuche anzukämpfen. Doch hatten seine Bemühungen unter den rohen Franken, von denen, wie er schreibt, viele, obgleich sie getauft waren, den alten Götzendienst noch nicht einmal verlassen hatten, wenig Erfolg, wie daraus hervorgeht, daß er fast in jedem Briefe nach Gallien die nämliche Klage wiederholt. — Mit welchem Eifer er die Thätigkeit der dortigen Bischöfe überwachte, geht aus jenem berühmten Sendschreiben an den Bischof Severus von Marseille hervor, von dem er gehört hatte, daß er aus Rücksicht auf den Mißbrauch die Bilder in der Kirche zum Aergernisse seiner Untergebenen zerstört habe. Er tadelte denselben deßhalb; denn etwas anderes sei es, ein Bild anzubeten, etwas Anderes, aus der Darstellung eines Bildes das Anbetungswürdige kennen zu lernen. Was die Schrift den Lesenden, das sei das Bild den Idioten, darum seien die Bilder besonders den ungebildeten Völkern nützlich.

Das hätte er am besten wissen sollen, der mitten unter ihnen lebe. — Besonders aber suchte er die Mitwirkung der fränkischen Könige, welche bei der damaligen Unterordnung der Bischöfe unter die weltliche Macht großen Einfluß auf die Geistlichkeit ausübten, zur Unterdrückung der Mißbräuche zu gewinnen. Freilich gelang ihm auch dieses nur in geringem Maße; weßhalb er auch gegen die Brunehilde sich beklagte, daß sie das ungeistliche Leben der Bischöfe und niederen Cleriker weder strafe, noch rüge und sie ermahnte, ihre Macht vor Allem auf Besserung des clericalischen Lebens zu verwenden. Wie freundschaftlich indessen das Verhältniß Gregor's zur Brunehilde fortwährend war, geht auch daraus hervor, daß dieselbe im Jahre 602 zwei fränkische Große als Gesandte nach Rom schickte, um dessen Mitwirkung zur Abschließung eines Bündnisses zwischen dem von seiner Großmutter ganz beherrschten König Dietrich von Burgund und dem griechischen Hofe zu erbitten. — Ein weiterer Stamm der Germanen, das Volk der Angelsachsen (s. d. A.), verdankte dem Papste Gregor seine Einführung in's Christenthum. Auch nach seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl hatte er nämlich seinen Plan der Bekehrung dieses heidnischen Volkes nicht aufgegeben. Er ließ durch den Rector des in Gallien liegenden römischen Kirchengutes junge Angeln aufkaufen, um sie zu künftigen Missionären für ihr Heimathland heranbilden zu lassen. Als jedoch der angelsächsische König Edilbert von Kent Bertha, die Tochter des fränkischen Königs Charibert heirathete, welche sich freie Ausübung des Christenthums ausbedungen hatte, so schickte er, ehe jene angelsächsischen Jünglinge zum Mannesalter herangereift waren, den Propst des St. Andreasklosters in Rom, Augustinus (s. d. A. Augustinus, Glaubensbote in England), nebst mehreren andern Mönchen als Missionäre nach England. Die Wirksamkeit dieser Glaubensboten, welche auf ihrer Reise durch Gallien überall freundlich aufgenommen worden waren, war so gesegnet, daß Gregor es bald für gut fand, Augustinus mit dem Pallium zu schmücken und mit dem Primate der englischen Kirche zu betrauen. In dem nach England überschickten Schreiben ertheilte der sorgsame Papst den Missionären eine Menge von Vorschriften. Auch gab er den Gesandten des Augustinus außer diesem Schreiben viele heilige Gefäße, Zierathen für die Kirchen, bischöfliche Gewänder, Reliquien und Codices der heil. Schrift, sowie mehrere Mönche aus seinem Kloster als Gehilfen in dem Bekehrungswerke mit. Als er jedoch die in jenem Schreiben ausgesprochene Ermahnung, die Götzentempel und Zeichen des Heidenthums auf der Insel überall zu zerstören, reiflicher bei sich erwog, schickte er aus Furcht, eine solche Maßregel könnte sich eher zum Nachtheile der jungen Kirche wenden, den Gesandten einen Boten mit einem Briefe nach, in welchem er, seinen frühern Befehl abändernd, eine Ansicht aussprach, welche, weil sie der Bildungsstufe und den Bedürfnissen der zu bekehrenden Barbaren auf höchst passende Weise Rechnung trug, mit Recht als ein Beweis seiner großartigen und wahrhaft aufgeklärten Denkweise gelten kann. Er befahl nämlich, die Götzentempel nicht zu zerstören, sondern bloß die Götzenbilder hinauszuwerfen, den Tempel mit Weihwasser zu besprengen, Altäre zu erbauen und Reliquien hineinzulegen, um auf diese Weise die Tempel dem Cultus der Dämone zu entreißen und zur Verehrung des wahren Gottes zu benützen. Denn das Volk, welches seine Tempel nicht zerstört sehe, werde im Herzen leichter seinen Irrthum ablegen und den wahren Gott erkennend und verehrend, mit traulicherem Gemüthe zu den gewohnten Opfern kommen. Deßgleichen sollten die den Göttern gebrachten Opfer von Rindern nicht abgeschafft, sondern nur in christlicher Weise abgeändert werden. Das Volk werde nämlich, während ihm die äußere Freude gelassen werde, um so leichter mit der innern Freude übereinstimmen. Denn rohen Gemüthern Alles zugleich nehmen, sei unmöglich. Wer die höchste Stufe erlangen wolle, müsse schrittweise, aber nicht im Sprunge, sich dazu erheben. In der That, krönte auch der Erfolg die gutgemeinte und weise Absicht Gregor's.

Unter der Kirche des Abendlandes stand in früherer Zeit stets die englische in der Anhänglichkeit an den apostolischen Stuhl obenan, und auch jetzt noch wird von den dankbaren Nachkommen jener Angelsachsen Gregor wegen seiner Verdienste um dieselbe als ihr Apostel gefeiert (vergl. hierüber: „Das erste Jahrhundert der englischen Kirche, oder Einführung und Befestigung des Christenthums bei den Angelsachsen in Britannien von Dr. K. Schrödl. S. 11 ff.) — Außerdem trug er Sorge, daß das Heidenthum auf den Inseln Sicilien, Sardinien und Corsica, wo es sich theils aus früheren Zeiten noch forterhalten hatte, theils unter den politischen Stürmen wieder eingedrungen war, ausgerottet werde. In seinem Verfahren gegen diese Heiden ließ sich der Papst fast durchgehends von sehr milden Grundsätzen leiten. Doch läßt sich nicht läugnen, daß er zuweilen, namentlich bei Unterthanen der römischen Kirche die Bekehrung durch weltliche Mittel herbeigeführt wissen wollte; wie er denn nicht bloß denen Abgaben nachließ, welche sich taufen ließen, sondern auch befahl, wenn die Belehrung der Götzendiener nicht fruchte, die Sclaven durch Geißel und Tortur zur Bekehrung zu zwingen und die Freien in's Gefängniß zu werfen. Sonst war der menschenfreundliche Papst bemüht, das unglückliche Loos der Sclaven zu mildern. Er duldete nicht, daß christliche Sclaven in die Hände der Juden kamen, und befahl, daß, wo dieß der Fall war, dieselben aus dem Vermögen der Kirche losgekauft würden. Auch mußte jeder jüdische oder heidnische Sclave, welcher Christ werden wollte, von seinem Herrn freigelassen und der Kaufpreis von der Kirche erlegt werden. Gegen die zahlreich in Italien lebenden Juden bewies er strenge Gerechtigkeit, er beschützte sie gegen etwaige Bedrückungen von Seite der Bischöfe, sowie er sich auch entschieden gegen jede gewaltsame Bekehrung derselben aussprach. — Besonders schwierig war das Verhältniß Gregor's zum griechischen Hofe. Der Papst suchte mit dem Kaiser in einem freundlichen Einvernehmen zu leben, und zeigte sich auch dem letztern gegenüber bescheiden und demüthig; nichtsdestoweniger aber bewahrte er seine Selbstständigkeit, wie eine Collision mit der Staatsgewalt eintrat und hielt er die Rechte der Kirche und des apostolischen Stuhles derselben gegenüber mit Kraft und Entschiedenheit aufrecht. Auch suchte er seine Freunde am Hofe zu Constantinopel, welche Einfluß auf den Kaiser ausübten, in Bewegung zu setzen, um vermittetst ihrer mißliebige Maßregeln der Regierung entweder rückgängig zu machen, oder aber sonst seine Absichten durchzusetzen. Freilich trat zwischen ihm und dem Kaiser Mauritius in Folge des feindseligen Benehmens eigennütziger und ehrgeiziger kaiserlicher Beamten bald eine Spannung ein, welche sich während der ganzen Regierungszeit des genannten Kaisers forterhielt. Daher auch zum Theil die große Freude, welche Gregor an den Tag legte, als Phocas in Folge eines Soldatenaufstandes Mauritius vom Throne stieß und denselben sammt seinen Söhnen und Töchtern und seiner Gemahlin hinrichten ließ. Er äußerte sich in dem an den neuen Kaiser gerichteten Gratulationsschreiben mit vieler Herbheit über den gestürzten Mauritius und brach in Lobpreisungen gegen Gott aus, daß er ihn von dem traurigen Joche der Knechtschaft befreit und unter dem Scepter des neuen gütigen Herrschers wieder in Zeiten der Freiheit habe gelangen lassen. In besonderem Pathos gehalten aber war das Schreiben, mit welchem er die Kaiserin Leontia begrüßte. Wenn gleich dieses Benehmen, welches mit dem sonst so kräftigen und über zeitliche Rücksichten erhabenen Wesen des Papstes nicht übereinstimmt, vor dem Richterstuhl der unparteiischen Geschichte nicht gebilligt werden kann, so darf doch auch hier, ähnlich wie bei der Beurtheilung seiner Verhältnisse zur Brunehilde, zur Entschuldigung desselben nicht vergessen werden, einmal daß die Sprache, welche damals an dem griechischen Hofe geführt wurde und welcher sich auch der Papst unter den damaligen Umständen wenigstens einigermaßen anbequemen mußte, überhaupt eine verfeinerte und an die Uebertreibungen und den Schwulst der asiatischen Despoten erinnernde war,

und dann daß Gregor um so mehr in ein gutes Einvernehmen mit Phocas sich zu setzen wünschen konnte, als der letztere wenigstens im Anfange seiner Regierung und noch bei Lebzeiten des Papstes im Gegensatze seiner Vorgänger der Gerechtigkeit zu befleißen sich den Schein gab. — Wenn die bisherige gedrängte Darstellung der reichen, höchst vielseitigen Thätigkeit Gregor's uns mit hoher Achtung vor dem großen Geiste und dem ganz dem Dienste der Kirche geweihten Eifer dieses Papstes erfüllen muß, so steigert sich noch unsere Ehrfurcht vor demselben, wenn wir erfahren, daß er während seines ganzen Pontificats mit Krankheiten heimgesucht war, welche seit dem Jahre 599 seine Schmerzen in dem Maße erhöhten, daß er mehrere Jahre hindurch das Bett nicht mehr verlassen konnte. Aber auch die höchsten körperlichen Leiden konnten seine Thätigkeit nicht aufhalten, und er fuhr fort, von dem Krankenlager aus die Kirche zu regieren und auch in das politische Leben seiner Zeit einzugreifen. Doch sehnte er sich, des kummervollen Lebens überdrüssig, zuletzt nach dem Tode, welcher ihm Erlösung von seinen Leideu brächte. — Den 12. März 604 starb Gregor, nachdem er dreizehn Jahre, sechs Monate und zehn Tage den Stuhl Petri innegehabt hatte. Sein Leichnam wurde in der Halle der St. Peterskirche neben dem von Leo I., Gelasius und anderen seiner Vorgänger beigesetzt. Ein Theil seiner irdischen Ueberreste wurde nach dem Kloster des hl. Medardus in Soissons, sein Haupt in ein anderes Kloster in Sens gebracht. Die Kirche, welche ihn unter die Zahl der Heiligen aufgenommen hat, feiert an seinem Todestage sein Gedächtniß, und auch von den Griechen wird ihm Verehrung gezollt. Die Beschreibung, welche Johannes Diaconus im neunten Jahrhundert nach einem von ihm selbst in einer Nische des St. Andreasklosters in Rom gesehenen und wahrscheinlich noch bei Gregor's Lebzeiten gemalten Bilde von dem Aeußern seiner Persönlichkeit entwirft — die hohe Stirne, die Habichtsnase nebst dem hervorragenden Kinn — führen uns das ausdrucksvolle, markirte Profil eines ächten Römers vor, als welchen er sich auch durch die Ausdauer und Zähigkeit seines Willens und durch die übrigen Eigenschaften seiner Herrschernatur im Leben erwies. — Sonst war Gregorn ein mildes und gütiges Herz eigen. So streng und unnachgiebig er sich zeigte, wenn es sich um Durchführung seiner Grundsätze handelte, so nachsichtig ließ er sich gegen die Reuigen finden, so herablassend und liebevoll war er gegen Schwache und Leidende; wie denn tiefe Demuth unter seinen vielen Tugenden die hervorstrahlende war. Die Wohlthätigkeit und Gastfreundschaft übte er in solchem Umfange, daß sich in spätern Zeiten eine Menge lieblicher Legenden an diesen Zug seines Charakters geknüpft hat. — Was seine Gelehrsamkeit und Wissenschaftlichkeit betrifft, so wurde dieselbe von seinen Zeitgenossen und auch von dem eigentlichen Mittelalter überschäzt. Wenn wir aber auch das Lob des Ildephons von Toledo: „Gregorius vicit sanctitate Antonium, eloquentia Cyprianum, sapientia Augustinum" für viel zu überschwenglich erklären und im Gegentheil gestehen müssen, daß derselbe an Tiefe und schöpferischer Kraft weit hinter dem hl. Augustinus und andern großen Kirchenvätern zurückstehe, so stand er doch in wissenschaftlicher Beziehung vollkommen auf der Höhe seiner Zeit. Wie diese unter dem Einflusse ungünstiger Zeitverhältnisse keine productive mehr war und nur noch mit Mühe die Errungenschaften früherer Jahrhunderte festhielt, so liegt auch die wissenschaftliche Bedeutung Gregors vorzugsweise darin, daß er die Ideen des hl. Augustinus und Anderer sich aneignete und selbstständig zu practischen Zwecken verarbeitete (siehe hierüber Neanders allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. III, 286 ff.). Daher steht er auch in dieser Beziehung, wie hinsichtlich der Anknüpfung von Verbindungen mit den nun auf dem Weltschauplatz auftretenden germanischen Völkern an der Grenzscheide des in sich zusammensinkenden Alterthums mit seinem griechisch-römischen Typus und des auftauchenden Mittelalters mit seinem vorherrschend germanischen Charakter. Wie jeder, auch der

größte Genius, zugleich seiner Zeit den Tribut bringen muß, so hoch er auch in mancher Beziehung über ihr stehen mag, so spiegelt sich auch in Gregors Schriften sein Jahrhundert ab. Daher auf der andern Seite auch das hohe Ansehen, welches die letzteren in jenen Zeiten des Verfalles sich errangen. Ein Beweis hiefür ist die Sage, welche sich bildete, daß der hl. Geist Gregorn in Gestalt einer Taube erschienen sei, sich auf sein Haupt niedergelassen und ihm die Gedanken und Worte eingegeben habe. — Daß Gregor in der Kritik keine große Stärke besaß, hatte er ebenfalls mit seiner Zeit, ja mit dem ganzen nachfolgenden Mittelalter gemeinsam. Eben so wenig kann befremden, daß er bei seiner vorherrschend practischen und tief in dem Christenthume wurzelnden Geistesrichtung auf das griechische und römische Alterthum wenig Werth setzte. Doch war er sicherlich kein solcher Verächter der heidnischen Wissenschaft und der classischen Gelehrsamkeit, daß den Erzählungen späterer Schriftsteller z. B. des Johannes von Salisbury, welche ihn die Bücher der palatinischen Bibliothek und das Geschichtswerk des Livius verbrennen ließen, jene, damit das Ansehen der hl. Schrift wachse und der Eifer, sie zu lesen, größer werde, dieses, damit nicht die von dem römischen Historiker beigebrachten Wunder den heidnischen Aberglauben stützen könnten — großes Gewicht beigelegt werden dürfte. Ebenso muß die von frühern Dogmatikern vielbesprochene Erzählung des genannten englischen Polyhistors, daß Gregor mit einem Strome von Thränen den römischen Kaiser Trajan aus der Flamme der Hölle erlöst habe, für ein bloßes Erzeugniß der Sage angesehen werden. — Gregor dem Großen wird eine Menge Schriften zugeschrieben, von denen jedoch einige nicht über alle Zweifel der Aechtheit erhaben, andere sicher unterschoben sind. Sein bedeutendstes Werk ist die Expositio in beatum Job seu Moralium libri XXXV. Gregor hatte dasselbe noch als Apocrisiar zu Constantinopel auf Bitte seiner dortigen Freunde, besonders des sich damals ebenfalls in der Residenz des Kaisers als Gesandter des westgothischen Königs aufhaltenden Bischofs Leander von Hispalis, begonnen, jedoch erst nach seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl vollendet. Obwohl er in diesem seinem Freunde Leander dedicirten Werke eine dreifache Erklärung — die historische, die allegorische und die moralische — anstrebte, so konnte doch die erstere bei seinem Mangel an den nothwendigen Sprachkenntnissen, da er der griechischen Sprache jedenfalls nur wenig und der hebräischen Sprache gar nicht mächtig war, nicht anders als dürftig sein. Dagegen sind die beiden andern Interpretationen so weit ausgesponnen, daß das genannte Werk als eine Art von Repertorium der Moral betrachtet werden kann und als solches von jeher hochgeschäzt wurde. Von dem hohen Werthe, welcher demselben beigelegt wurde, zeugt der Umstand, daß dasselbe öfters, und zwar zuerst von Gregors Schüler Paterius und später von dem berühmten Abte Odo von Clugny excerpirt wurde. Auch soll dasselbe im neunten Jahrhundert von dem Abte Notker in's Teutsche, und gegen das eilfte Jahrhundert von Grimoald in's Spanische übersetzt worden sein. Gedruckt wurde es zuerst 1475 zu Rom, nachher öfters an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten. — Ein zweites herrliches Werk ist die Regula pastoralis, von ihm verfaßt im Anfange seines Pontificats als Antwort auf die Vorwürfe, die ihm von dem Erzbischof Johannes von Ravenna darüber gemacht worden waren, weil er sich seiner Erhebung zur päpstlichen Würde durch die Flucht zu entziehen gesucht hatte. Das Ansehen dieser Schrift, welche auch jetzt noch gelesen und beherzigt zu werden verdient, steigerte sich bald so, daß dieselbe im Mittelalter fast canonische Bedeutung erhielt. Schon im J. 602 wurde sie auf Befehl des Kaisers Mauritius durch den Patriarchen Anastasius von Antiochien in's Griechische übersetzt. Alfred der Große übertrug sie in's Angelsächsische. Im J. 806 wurde sie auf dem Concil zu Mainz nach der hl. Schrift und den Canones als das zur Leitung des Volkes ausgezeichnetste Werk erklärt und in demselben Jahre auf dem Concil zu

Rheims den Priestern zur Richtschnur und Ermahnung vorgelesen. Die früheste lateinische Ausgabe erschien zu Srraßburg 1496. In's Teutsche wurde sie zuletzt übersetzt von Felner 1827. — Fernere Schriften sind: die Homilien über Ezechiel und über eine Reihe evangelischer Lectionen. Die 22 Homilien über dunkle Stellen aus dem ersten und letzten Theile des genannten Propheten wurden von Gregor vor dem römischen Volke auf dessen Bitte während der traurigen Longobardenkriege, durch welche Rom damals besonders litt, gehalten, acht Jahre später auf's neue durchgesehen und dann mit einer Dedication an den Erzbischof Marinianus von Ravenna herausgegeben. Wie beim Job, so ist auch hier die allegorische Erklärung, welche sich auf die Interpretation des hl. Hieronymus stützt, vorherrschend. Was die vierzig Homilien über evangelische Lectionen betrifft, so waren zwanzig, die letzten derselben, von Gregor zu verschiedenen Zeiten während der heiligen Messe dem Volke vorgetragen worden. Gregor war ein sehr eifriger Prediger. Wie er aber darüber sich beklagte, daß die Bischöfe seiner Zeit über der Verwaltung der äußerlichen Kirchenangelegenheiten das Predigen vernachlässigten, so beschwerte er sich auch über sich selbst, daß ihm die Menge der Berufsgeschäfte nicht erlaube, so oft er wünsche, und die Pflicht es gebiete, das Wort Gottes zu verkündigen. Um jedoch auch von dem Krankenlager aus zu dem Volke zu sprechen, waren die zwanzig ersten der genannten Homilien von ihm dictirt und nachher der Gemeinde vorgelesen worden. Wie in seinen übrigen homiletischen Werken hat Gregor auch hier neben vielem Gesuchten eine reiche Fülle geistvoller Gedanken und tief-christlicher Ermahnungen niedergelegt. Eine Ausgabe dieser Homilien erschien 1509 zu Antwerpen. Ihr, sowie den späteren Ausgaben ist jene Bußpredigt beigedruckt, welche von Gregor während der großen Pest zu Rom gehalten wurde. — Libri IV dialogorum de vita et miraculis patrum Italicorum et de aeternitate animarum, auf den Wunsch mehrerer Freunde nach den ihm von dem Bischofe Maximianus von Syracus mitgetheilten historischen Daten in Form einer Unterredung mit seinem vertrauten Freunde, dem Diaconus Petrus im Jahre 593 oder 594 ausgearbeitet. Wegen der Abweichung des Styles, welche sich jedoch leicht aus der Verschiedenheit des darzustellenden Gegenstandes erklärt, sowie wegen der vielen zum Theil an's Mährchenhafte streifenden Wundererzählungen wurde die Aechtheit dieses in früheren Zeiten viel verbreiteten Werkes schon öfters, doch mit Unrecht bezweifelt, da eine Menge äußerer Zeugnisse für dieselbe sprechen. Daß die katholische Kirche diesen Dialogen, wie wiederum von dem neuesten Biographen Gregors behauptet worden ist, die Lehre vom Fegfeuer zu verdanken habe, verdient kaum angeführt, keineswegs aber widerlegt zu werden. Auch dieses Werk wurde von dem oben genannten Abte von Clugny excerpirt und von dem Papste Zacharias in's Griechische, sowie von dem Könige Alfred in's Angelsächsische übersetzt. — Registri Epistolarum libri XIV sive rerum a Gregorio gestarum monumenta, eine von Gregor selbst veranstaltete und nach den Jahren seines Pontificats geordnete Sammlung seiner Briefe, welche — 844 an der Zahl und fast sämmtlich ächt — wegen der Menge der Personen, mit welchen dieselben gewechselt wurden, sowohl für die Profan-, als besonders für die Kirchengeschichte jener Zeit von großem Werthe sind. Eine teutsche Uebersetzung dieser Briefsammlung erschien 1807 zu Augsburg in sechs Bänden. — Von den liturgischen Schriften, welche den Namen Gregor's tragen, sind der Liber sacramentorum und der Antiphonarius zuverlässig von demselben verfaßt, wenn auch später durch einige Zusätze vermehrt, während das Benedictionale entschieden und der Liber responsalis vielleicht unächt sind. — In Beziehung auf die Bemühungen Gregor's um die kirchliche Liturgie s. d. Art.: Canon, Liturgie. — Bekannt ist ferner, daß Gregor als Vater des Choralgesangs gilt, und daß demselben die Einführung des diesem zu Grunde liegenden Cantus firmus zugeschrieben wird (s. d. Art.: Musik,

christliche). So hoch war die Meinung des Mittelalters von den Verdiensten, welche sich Gregor auf dem genannten Gebiete erworben habe, daß man glaubte, es sei demselben die Musik von Gott selbst eingegeben worden. — Um nun aber seine musicalischen Grundsätze in's Leben einzuführen und bleibend zu erhalten, wurde von ihm in Rom eine Sängerschule errichtet, welche, weil Knaben in dieselbe aufgenommen und daselbst erzogen wurden, den Namen Orphanotrophium erhielt, und zu ihrer Forterhaltung mit liegenden Gütern ausgestattet wurde. Zwar verfiel dieselbe in Folge der Ungunst der politischen Verhältnisse eine Zeitlang, doch wurde sie in den folgenden Zeiten wieder aufgerichtet, um späteren, namentlich von Carl dem Großen zu errichtenden ähnlichen Instituten als Muster zu dienen. — Daß Gregor dem Großen auch die Poesie nicht fremd gewesen sei, davon zeugen die noch erhaltenen neun religiösen Hymnen, welche sich ebenso sehr durch Einfachheit als durch Erhabenheit der Gedanken auszeichnen, und wahrscheinlich nach der Sitte jener Zeit von ihrem Verfasser mit entsprechenden Melodien begleitet wurden. — Von sehr zweifelhafter Aechtheit sind die Gregorn zugeschriebenen Commentarien zu dem ersten Buche der Könige und zu dem Hohenliede, während die Erklärung der Bußpsalmen und die Concordia quorundem testimoniorum sacrae scripturae unterschoben sind. Mehrere andere Schriften, welche Gregor nach der Erzählung einiger alter Schriftsteller verfaßt haben soll, mögen verloren gegangen sein. — Gregor's sämmtliche Werke wurden zuerst gedruckt zu Lyon 1516 und zu Paris 1518. Später erschien zu Rom auf Befehl Sixtus V. durch den Bischof Petrus Tossianensis von Venusi in den Jahren von 1588—93 eine Ausgabe in sechs Folianten. Nachdem eine Menge anderer Ausgaben, darunter die critische von Pierre Gussanville (Paris 1675) erschienen waren, wurde von den Maurinern zu Paris 1705 die ausgezeichnetste in vier Folianten zu Tage gefördert. Ein Abdruck dieser letztern wurde in siebenzehn Quartbänden von Gallicioli zu Venedig 1768 ff. veranstaltet. Die Hauptquelle für das Leben Gregor's bilden seine Schriften, besonders seine Briefe. Umfassendere Notizen als die gleichzeitigen und etwas später lebenden Schriftsteller, Gregor von Tours, Beda Venerabilis, Paul Warnefried ꝛc. haben uns Paul Diaconus und Johannes Diaconus in ihren Lebensbeschreibungen unseres Papstes hinterlassen. Unter den spätern Bearbeitern verdienen genannt zu werden: L. Maimbourg, hist. du pontificat. de S. Greg. le Grand. Paris 1686. D. Sammarthe, hist. de S. Greg. le Gr., Pape et doct. de l'egl., tirée principalement de ses ouvrages. Rouen 1697. Fr. del Pozzo Istoria della vita e del pontificato di S. Gregorio M. papa e dottore della chiesa. Rom. 1758. Eine Menge von Abhandlungen über Gregor hat verzeichnet Gräße in seinem Lehrbuch der Literärgeschichte. I, 2, 169 ff. In der neuesten Zeit haben Biographien über Gregor veröffentlicht: Margraff (de Gregorii I. M. vita. Berol. 1845), besonders Lau (Gregor I. d. Gr. nach seinem Leben u. seiner Lehre. Leipz. 1845). — Gregor II. war im J. 669 zu Rom geboren und von Kindheit an in dem Patriarchenpalaste im Lateran unter den Augen der Päpste erzogen worden. Unter dem Papste Sergius wurde er zum Subdiacon und Secellarius ernannt. Später begleitete er den Papst Constantinus nach Constantinopel, wo er sich, wie Anastasius erzählt, durch seine Gelehrsamkeit und Gewandtheit in der Beantwortung von mehreren Fragen, die ihm der Kaiser Justinian vorlegte, auszeichnete. Nach dem Tode des Constantinus wurde er den 19. Mai 715 auf den apostolischen Stuhl erhoben, welchen er während seiner beinahe 16jährigen Regierung mit außerordentlicher Energie und Geisteskraft inne hatte. Diese letztere bewies er vor Allem in dem Bilderstreit. (Siehe den Art. Bilderstreit.) Als der Befehl des Kaisers Leo III. an den Papst gelangte, daß in allen seinem Gehorsam unterworfenen Orten die Bilder, welche Christum und die Heiligen darstellten, vernichtet werden sollten, versagte Gregor II. den Gehorsam. In Rom entstand eine Empörung. Die Bürgerschaft verweigerte dem Kaiser die Steuern und brachte dem

kleinen Heere des Exarchen mehrere Verluste bei. Da beschloß der kräftige Longobardenkönig Luitprand, das Zerwürfniß, welches zwischen dem Kaiser auf der einen und dem Papste und den Römern auf der andern Seite herrschte, zu benützen, um unter dem Schein der Vertheidigung der Rechtgläubigkeit den längst gehegten Plan der Eroberung ganz Italiens auszuführen. Er eroberte Ravenna mit einem großen Theile des Exarchats, so daß die Griechen nur noch im Besitze von Venetien und Neapel blieben. Da aber der Papst sah, daß die Longobarden auch Rom bedrohten, und er ihre Nachbarschaft mehr fürchtete, als den entfernten griechischen Hof, wandte er sich an den Herzog von Venetien mit der Bitte, dem Exarchen beizustehen und in Verbindung mit dem Letztern den Versuch zu machen, das Exarchat wieder zu erobern, welches die gottlose Nation der Longobarden seinen Söhnen den Kaisern Leo und Constantinus auf die ungerechteste Weise entrissen hätten. Außerdem knüpfte er auch insgeheim, freilich damals noch erfolglose Verbindungen mit Carl Martell an, um die Streitkräfte der Franken gegen die Longobarden in Bewegung zu setzen. Zwar fuhr der Kaiser in seinem bilderstürmischen Eifer fort. Er entsetzte den frommen und gutgesinnten Patriarchen Germanus von Constantinopel, welcher sich dem Beschlusse des Staatsrathes, sämmtliche Bilder aus der Kirche zu entfernen, widersetzte, und ließ, nachdem er einen in Constantinopel wegen Zerstörung eines Bildes entstandenen Volksauflauf auf blutige Weise unterdrückt hatte, seinem Exarchen den gemessensten Befehl zukommen, sein Edict wegen Abschaffung der Bilder auch in Italien und besonders in Rom auszuführen. Doch wußte Gregor II. immer noch kräftigen Widerstand zu leisten. Auch mißlangen zwei Mordversuche, welche zwei Exarchen nach einander gegen den Papst angezettelt haben sollen. Höchst schwierig jedoch war die Lage Gregor's II., als der Exarch den genannten Longobardenkönig dahin brachte, daß er mit ihm gemeinschaftliche Sache machte und vereint mit ihm gegen Rom zog. Schon hatten sich die feindlichen Heere zwischen der Tiber und dem Vatican gelagert, als Gregor II. in Begleitung einiger Cleriker und vornehmer Römer in das Lager Luitprand's sich begab und denselben durch die Macht seiner Rede so sehr überwältigte, daß er sich dem Papste zu Füßen warf, die Römer seines Schutzes versicherte und seinen Mantel und sein goldenes Schwert nebst einer Krone und andern Geschenken als Gabe auf das Grab des hl. Petrus niederlegte. Seine große Staatsklugheit bewies Gregor II. um dieselbe Zeit, da er den zuletzt nur zum Vortheile der Longobarden führenden Plan einer Partei Mittelitaliens, den Byzantinern einen italienischen Gegenkaiser entgegenzusetzen, vereitelte. Wenn gleich der Papst in dieser Beziehung auf Seite des Kaisers sich stellte, so blieb er doch in Behauptung seiner kirchlichen Selbstständigkeit unerschütterlich: wie er denn in zwei noch auf uns gekommenen Briefen an Leo den Isaurier eine merkwürdige Kühnheit der Sprache an den Tag legte und jedesmal mit der Verwünschung endete, wenn der Kaiser fortfahre, seine Bilderstürmerei in Rom durchsetzen zu wollen, so möge das Blutvergießen, welches darüber entstehen werde, auf sein eigenes Haupt fallen. Außerdem veranstaltete er zu Rom eine Synode, welche die Ketzerei der Bilderstürmer verdammte und die katholische Lehre von der Verehrung der Bilder bestätigte. — Erfreulicher für Gregor II. waren seine Bemühungen um die Ausbreitung und Organisation der Kirche in Germanien. Er beauftragte und ermächtigte den englischen Mönch Winfried im J. 719 zur Bekehrung der noch heidnischen Teutschen. Im J. 723 berief er denselben, als er durch einen treuen Boten desselben Nachricht von den Erfolgen seiner Thätigkeit erhielt, wieder nach Rom und ernannte ihn zum Bischofe von Teutschland, ohne ihm jedoch vorerst einen bestimmten Sitz anzuweisen. Berühmt ist der Eid der Treue, welchen Bonifacius, wie Winfried jetzt von dem Papste genannt wurde, dem letztern schwören mußte. Da die teutsche Kirche von Rom aus gegründet wurde, so war es nur gerecht und billig, daß dieselbe zu der römischen Kirche in

dasselbe Verhältniß gestellt wurde, wie die der letztern unmittelbar unterworfenen Provinzen. Allerdings hat irregeleiteter Patriotismus vieler teutscher Schriftsteller sowohl die Päpste, als den um Teutschland hoch verdienten Apostel getadelt, als ob beide sich eines Eingriffs in die Rechte der teutschen Nationalität erlaubt hätten, doch mit großem Unrecht, da im Gegentheile nachgewiesen werden könnte, daß das mystische Band, welches sich um die römische und germanische Kirche schlang, für unser Vaterland nicht bloß in kirchlicher, sondern auch in politischer Beziehung einst sehr segensreich war. Gregor II. übergab dem hl. Bonifacius vor seiner Abreise noch mehrere Empfehlungsschreiben an den Frankenherzog Carl Martell, an die Bischöfe den Clerus und die Gewalthaber in Teutschland, an das Volk und die Fürsten der Thüringer und an die Gemeinde in Hessen, welche Bonifacius vor zwei Jahren bekehrt hatte. Wie wichtig Gregor II. das teutsche Missionswerk hielt, geht aus dem Capitulare (siehe die Lebensbeschreibung des hl. Bonfacius von Seiters, S. 213 ff.) hervor, welches er auf einen zwischen den Jahren 724—26 erstatteten Bericht des Bonifacius diesem im J. 726 überschickte. (Siehe überhaupt über das Verhältniß Gregor's II. zu Bonifacius den diesen behandelnden Artikel.) Auch nach andern Seiten erstreckte sich Gregor's II. Thätigkeit. Er hob das Schisma der irischen Kirche in Beziehung auf die Osterfeier, gegen welches schon frühere Päpste gekämpft hatten, auf, und unterhielt mit England eine lebhafte Verbindung. Unter seinem Pontificat soll Ina, der tapfere und weise König von Mercien, welcher nach einer glanzollen 37jährigen Regierung nach Rom reiste, um an den Gräbern der Apostel Petrus und Paulus zu wachen und zu beten, die Schule der Engländer zu Rom gegründet haben (siehe die Geschichte Englands von Lingard, übersetzt von Salis, 1, 169. Schrödl in dem unter dem Art. Gregor I. angeführten Werke S. 342 f. und den Art. Angelsachsen). — Gregor II., ein würdiger Nachfolger Gregor des Großen, starb den 10. Febr. 731. Die Kirche, welche ihn unter die Heiligen zählt, feiert den 13. Febr. sein Gedächtniß. — Wie überhaupt Gregor II. ein großer Freund und Beförderer des Mönchswesens war, so baute er auch die berühmte Benedictinerabtei auf Monte Cassino, welche von den Longobarden zerstört worden war, wieder auf und setzte derselben den hl. Petronix vor, unter dessen Leitung dieselbe zu hoher Blüthe gelangte und eine Pflanzschule ausgezeichneter Männer wurde. Außerdem stellte er die Mauern Roms wieder her und erbaute an der Kirche St. Paul und Maria Maggiore Klöster. Auch soll er in Bezug auf die Liturgie mehrere Anordnungen getroffen haben. Endlich hatte unter seinem Pontificate der von dem Jesuit Garnier (s. d. A.) herausgegebene Liber diurnus Pontificum Romanorum — eine für die Geschichte des römischen Geschäftsgangs wichtige Sammlung von Formularien, nach welchen die Urkunden *c.* in der päpstlichen Kanzlei ausgefertigt wurden, seine Entstehung. — Ueber seine Briefe siehe Fabricius bibl. lat. med. et inf. aet. ed. Mansi, T. III. pag. 88 sq. u. Gräße, Lehrbuch der Literärgeschichte, II. Bd. 1. Abth. 1. Hälfte, 135. Außerdem vergl. Anastasii biblioth. vita Greg. II. bei Muratori rerum ital. script. T. III. p. I. 154 sq. und Amalric. Auger. sowie Frodoard. Muratori 1. c. III. 2, 67 sq. — Pagi, breviarium historico-chronologico-criticum Pontificum Romanorum gesta etc. complectens. Tom. I. p. 511 sq. — Gregor III., ein geborner Syrer, wurde gleich nach dem Tode Gregor's II. zum Papste erwählt, jedoch erst 35 Tage später consecrirt, weil der Exarch von Ravenna mit der bei ihm nachgesuchten Bestätigung der ihm, wie es scheint, nicht angenehmen Wahl, sich nicht beeilte. In dem Bilderstreit schlug dieser in der griechischen und lateinischen Sprache sehr bewanderte und durch Beredtsamkeit, Eifer für Erhaltung des wahren Glaubens, sowie durch Wohlthätigkeit und Sanftmuth ausgezeichnete Kirchenfürst dasselbe Verfahren ein, wie sein Vorgänger. Er schickte einen Gesandten nach Constantinopel mit einem Schreiben, in welchem er den Kaiser in einer sehr entschiedenen Sprache von der Verfolgung der Bilder abmahnte. Da der Gesandte aus Furcht

vor dem Zorne des Kaisers den Brief nicht abzugeben wagte, und von dem Papste zum zweiten Male abgeschickt, von den Griechen in Sicilien gefangen genommen wurde, so versammelte Gregor III. im J. 732 ein Concil zu Rom, welches in sehr kräftiger Weise die alten Ueberlieferungen über die Verehrung der Bilder bestätigte und jeden, der die Verehrung der Bilder Christi und der Heiligen unterdrücken oder profaniren würde, mit dem Kirchenbanne bedrohte. Zugleich wurde beschlossen, einen zweiten Boten mit einem Abmahnungsschreiben an den Kaiser zu schicken. Da dieser die kräftige Haltung des neuen Papstes sah, gebrauchte er Gewalt gegen denselben. Zwar zerstörten Stürme im adriatischen Meere die Flotte, welche ein mächtiges Kriegsheer an das Land setzen sollte. Doch brachte immerhin der Kaiser dem Papste durch Einziehung der Gefälle des römischen Kirchenguts in Sicilien und Calabrien, sowie durch Losreißung der Metropolen von Illyrien, Epirus, Achaja und Thessalonien von der unmittelbaren Gerichtsbarkeit des römischen Stuhles empfindliche Verluste bei. Uebrigens zeigte der Papst gegen den Kaiser so wenig Nachgiebigkeit, daß er sogar prächtige Bildsäulen Christi und der Apostel, der seligsten Jungfrau Maria und anderer heiligen Jungfrauen mit großem Pomp in der St. Peterskirche aufstellen ließ und ein drittes energisches Schreiben durch eine Gesandtschaft an Leo schickte, um ihn von dem Bildersturme abzubringen. Als der König Luitprand vor das aller Vertheidigungsmittel entblößte Rom rückte, schickte Gregor III. eine Gesandtschaft an Carl Martell (s. d. A.), um ihm die Schlüssel zum Grabe des hl. Petrus zu überbringen und ihn auf's dringendste um Hilfe gegen die Longobarden und auch gegen den griechischen Kaiser zu bitten. (Die zwei Schreiben des Papstes siehe bei Muratori l. c. III. 2, 75 sq.) Die Antwort Carl Martell's auf die Bitte des Papstes ist zwar nicht bekannt geworden. Doch scheint der erstere dem Gesuche Gregor's III. entsprochen zu haben und nur durch seinen bald darauf erfolgten Tod an der Ausführung seines Versprechens verhindert worden zu sein. Auf der andern Seite dürfte der Umstand, daß Luitprand die Belagerung Roms wieder aufhob, immerhin auf Unterhandlungen des fränkischen Hausmeiers, welchem vom Papste sogar das römische Patriciat übertragen worden war, mit dem Longobardenkönige schließen lassen. — **Bonifacius**, welcher an Gregor III. sogleich nach dessen Erhebung auf den päpstlichen Stuhl eine Gesandtschaft abgeschickt hatte, um ihn zu bitten, er möchte ihm und seinen Genossen dasselbe Vertrauen schenken wie sein Vorgänger, erhielt von demselben das Pallium und wurde zum Erzbischofe ernannt. — Den 28. November 741 starb Gregor III., wie das römische Martyrologium sagt, sanctitate praestans. An demselben Tage wird von der Kirche sein Andenken gefeiert. Kurze Zeit vor seinem Tode war von ihm das von Bonifacius IV. auf den 13. Mai zu Ehren Mariä und aller Martyrer festgesetzte Fest in das Fest Allerheiligen umgewandelt, und der 1. November als Tag der Feier bestimmt worden (siehe hierüber den Artikel **Allerheiligenfest**). Ueber seine Briefe und die ihm zugeschriebenen Excerpta ex patrum dictis canonumque sententiis vergl. Fabricius bibl. lat. med. et inf. aetatis ed. Mansi T. III. p. 89. Sonst siehe drei Vitae desselben von Anastas. bibl., Amalric. Auger. und Frodoard bei Muratori l. c. III. 1, 158 sq. III. 2, 70 sq. — **Pagi** 1, 534 sq. **Gfrörer's** Kirchengeschichte III., 119 ff. 489 ff. — **Gregor IV.**, ein Römer, wurde gleich nach dem Tode des Valentinus, welcher im September oder Anfang Octobers 827 nach einem bloß 42tägigen Pontificate gestorben war, von dem Clerus und Volke Rom's zum Papste erwählt, erhielt jedoch erst am Ende des genannten oder am Anfange des folgenden Jahres, nachdem der fränkische Sendbote die Wahl geprüft und dem Gewählten den Huldigungseid abgenommen hatte, die Consecration. Sein Pontificat ist deßhalb merkwürdig, weil in dasselbe der Verfall und die Auflösung des großen fränkischen Weltreiches fiel. Als im J. 833 der Streit zwischen Ludwig dem Frommen und seinen drei ältesten Söhnen in einen Krieg ausgebrochen war, begab sich Gregor IV. nach Frankreich, um un-

ter den entzweiten Parteien vermittelnd und versöhnend aufzutreten. Da jedoch der Aufenthalt Gregors in dem Lager Lothars von den Brüdern zu ihrem Vortheile ausgebeutet wurde, als stehe der Papst, dessen Stimme von großem Gewichte war, auf ihrer Seite, so berief Ludwig der Fromme in aller Eile die Bischöfe und den Heerbann der ihm getreu gebliebenen Provinzen nach Worms zu einem Reichstage. Die hier versammelten Bischöfe erhielten von Gregor IV. ein Schreiben, in welchem er sie unter Androhung des Kirchenbannes aufforderte, zu ihm zu kommen, um sich mit ihm über das Wohl der Kirche, welches durch die Ruhe des Reiches und durch den Fortbestand des Erbfolgegesetzes vom J. 817 bedingt sei, zu berathen. Statt dem Befehle des Papstes nachzukommen, drohten dieselben nun ebenfalls mit Absetzung, so daß Gregor anfänglich in nicht geringen Schrecken versetzt wurde. Doch nahm er bald wieder eine kräftige Haltung an und antwortete den Bischöfen: gröblich hätten sie durch ihre unverständigen Drohungen den Stuhl Petri verletzt. Nicht er richte den Kaiser, sondern Ludwig habe sich selbst gerichtet, indem er Handlungen begehe, die des Bannes würdig seien. Alles Unheil rühre von den Veränderungen her, welche der Kaiser dem Grundgesetze von 817 zuwider, angeordnet habe. Zugleich wiederholte er die Versicherung, daß die Wiederherstellung des Friedens zwischen Vater und Söhnen Zweck seiner Reise sei. Als im Juni d. J. die Heere beider Parteien einander bei Colmar schon schlagfertig gegenüberstanden, erschien der Papst im Lager des Kaisers, um mit demselben persönlich zu unterhandeln. Er wurde kalt und ohne die gewöhnlichen Ehrenbezeugungen empfangen. Auch hatten seine Bemühungen um Wiederherstellung des Friedens so wenig Erfolg, daß er nach einem Aufenthalte von einigen Tagen den 18. Juni von Ludwig wieder aus dem Lager fortgeschickt wurde. Als nun aber der Kaiser, von der öffentlichen Meinung verlassen, sich mit seiner Familie und dem jungen Carl an Lothar übergeben mußte, und Ludwig der Teutsche und Pipin von Aquitanien nach Erreichung ihres Zweckes nach Hause zurückkehrten, begab sich auch der Papst wieder nach Rom. Im J. 841, als Ludwig der Baier und Carl von Aquitanien gegen ihren ältesten Bruder Lothar standen, wurde von Gregor IV. der Erzbischof Georg von Ravenna zur Schlichtung des Bruderzwistes über die Alpen gesandt. Doch wurde derselbe nach der Erzählung des Prudentius von Troyes von Lothar zurückgehalten und erst nach der Schlacht von Fontanet von den siegreichen Brüdern wieder befreit und nach Rom zurückgeschickt. (Siehe hierüber Gfrörer in seiner Geschichte der ost- und westfränkischen Carolinger, 1, 22 f., welcher jedoch Gregor IV., wie in seiner Kirchengeschichte III. 765 ff., für die Brüder gegen den Vater, so hier für Lothar gegen Ludwig den Teutschen und Carl den Kahlen Partei nehmen läßt.) — Die von Ludwig dem Frommen herrührende Errichtung eines Erzstuhls von Hamburg wurde von Gregor IV. bestätigt. Er ernannte den hl. Ansgar (s. d. A.) zum römischen Botschafter für den Norden, ertheilte ihm das Pallium und ordnete seinem Sprengel außer den Scandinaviern auch die Nordslaven unter, jedoch in der Weise, daß dem Erzbischofe Ebbo von Rheims die schon von Paschalis I. übertragenen Rechte eines Apostels des Nordens vorbehalten blieben. — Das von Gregor III. in Italien und auch in England eingeführte Fest Allerheiligen wurde auf Betrieb Gregors IV. von Ludwig dem Frommen auf alle fränkischen Kirchen ausgedehnt. — Da unter demselben Papste die Saracenen nicht bloß der Insel Sicilien durch Verrath sich bemächtigten, sondern auch an der umliegenden Küste Italiens um sich griffen, im J. 842 Bari eroberten und bald darauf bis vor Rom streiften, so wurde von Gregor IV., welcher im J. 844 starb, Ostia wieder aus seinen Trümmern aufgebaut und befestigt und Gregoriopolis genannt. Außerdem wurden von demselben mehrere kirchliche Gebäude aufgeführt. (Siehe hierüber das christliche Rom von Eugène de la Gournerie, teutsch von Phil. Müller, Frankf. 1843 f. 1, 288 ff.) Ueber seine Briefe siehe Fabricius bibl. lat. med. et inf.

aetatis ed. Mansi T. III., 89 sq. Sonst vergl. Anast. bibl. und Amalric. bei Muratori l. c. III. 1, 221 sq. III. 2, 289. Pagi T. II., 46 sq. — **Gregor V.** Nach dem Tode Johanns XV. schickte der Clerus, der Senat und das Volk Abgeordnete an Otto III., welcher mit seinem Heere gerade zu Ravenna lag, mit der Bitte, er möchte ihnen denjenigen bezeichnen, welchen er zur Erhebung auf den apostolischen Stuhl für den Würdigsten halte, damit sie ihn dann erwählen könnten. Otto III. bezeichnete den in seinem Gefolge befindlichen Hofcaplan Bruno, einen Sohn des Herzogs Otto von Kärnthen und Enkel der Luitgarde, Otto's I. Tochter, einen 24-jährigen Jüngling, welcher durch den Erzbischof Willigis von Mainz und den Bischof Adelbold von Utrecht nach Rom geleitet, daselbst vom Clerus und Volke zum Nachfolger Petri gewählt und den 3. Mai 996 als Gregor V. geweiht wurde. Wenige Tage später zog auch Otto III. in Rom ein und wurde von seinem Verwandten den 21. Mai zum Kaiser gekrönt. Nachher wurde in Gegenwart des Papstes und Kaisers und vieler italienischer und teutscher Bischöfe und weltlicher Würdeträger ein Concil gehalten. Vor seiner Abreise aus Rom wollte Otto III. zur Sicherstellung des Papstes den Tyrannen Crescentius (s. d. A.) unschädlich machen. Vor seinen Richterstuhl geladen wurde derselbe zur Strafe der Verbannung verurtheilt, jedoch auf die Fürsprache des Papstes begnadigt und wahrscheinlich sogar wieder in sein Amt eines Consuls oder Präfecten von Rom, in welchem er bisher mehrere Päpste auf's höchste bedrückt hatte, wieder eingesetzt. Aber nicht lange verlief das Pontificat des jugendlichen Gregor's ruhig. Der Haß des römischen Volkes gegen den Fremdling, welcher noch durch die dem letztern zur Last gelegten Bedrückungen der kaiserlichen Vögte gesteigert wurde, machte es Crescentius leichter, seinen Plan, sich der Stadt Rom zu bemächtigen, durchzusetzen. Er trat in Verbindung mit dem aus dem griechischen Unteritalien stammenden Erzbischof Johann Philagathos von Piacenza, welcher zwei Jahre früher von dem teutschen Kaiser an der Spitze einer Gesandtschaft nach Constantinopel geschickt worden war und bei der Kaiserin Theophania großes Ansehen genoß, jetzt aber, mit Geld reichlich versehen, aus dem Oriente wieder zurückkehrte, um, wie es scheint, auf griechische Hilfe rechnend, an einem sichern Orte den Ausbruch eines Aufstandes abzuwarten. Im Anfange des Jahres 997 fand dieser auch wirklich statt. Die kaiserlichen Beamten wurden von den aufrührerischen Römern eingekerkert und nur mit Mühe gelang es dem Papste, von Allem entblößt, aus der Stadt zu entfliehen. Statt seiner wurde der genannte Erzbischof von Piacenza, welcher den Byzantinern das abendländische Kaiserthum wieder zu überliefern versprochen zu haben scheint, von Crescentius und dem Volke als Johann XVI. auf den apostolischen Stuhl erhoben. Gregor V. hatte inzwischen nicht bloß den Kaiser, welcher gerade mit einem Kriege gegen die Slaven beschäftigt war, von der in Rom ausgebrochenen Revolution in Kenntniß gesetzt, sondern auch eine Versammlung oberitalienischer Bischöfe nach Pavia berufen. Auf dieser Synode wurde die Suspension von ihrer Würde über alle die Bischöfe ausgesprochen, welche an der widerrechtlichen Absetzung des Erzbischofs Arnulph von Rheims sich betheiligt hatten, und der König Robert von Frankreich, welcher, nachdem er seine erste Gemahlin verjagt und Bertha, die Wittwe eines Grafen Odo geheirathet hatte, der Warnungen des Papstes ungeachtet von der letztern sich nicht trennen wollte, zur Genugthuung aufgefordert und sammt den Bischöfen, welche zu dieser Ehe ihre Zustimmung gegeben hatten, bedroht, im Falle der Weigerung aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen zu werden. Endlich wurde nach Erledigung noch mehrerer anderer Angelegenheiten Crescentius als Bedränger der römischen Kirche, mit dem Bann belegt. Kaum waren diese Maßregeln getroffen, als Gregor V. die Nachricht von der Einsetzung des Gegenpapstes erhielt und dann in Vereinigung mit den Bischöfen das Verdammungsurtheil über ihn aussprach. Wie der jugendliche Papst in dieser seiner Bedrängniß überhaupt große Energie und Un-

erschrockenheit an den Tag legte, so warf er auch seine Blicke nach Teutschland und forderte den Erzbischof Giselher von Magdeburg, welcher zuerst sein Bisthum Merseburg verlassen und auf unwürdige Weise den Erzstuhl Magdeburg an sich gebracht und dann den Merseburger Sprengel widerrechtlich zerrissen hatte, unter Androhung der Suspension zur Verantwortung nach Rom, obwohl derselbe in freundschaftlichem Verhältnisse zu Otto III. stand. Nachdem Gregor V., wie es scheint auch die zweite Hälfte des Jahres, aus Teutschland Hilfe erwartend, in Oberitalien zugebracht hatte, traf er am Ende Decembers mit dem Kaiser zu Pavia zusammen und zog mit demselben in der Mitte des Februars nach Rom. Crescentius hatte sich bei der Nachricht von dem Anmarsche der Teutschen in die stark befestigte Engelsburg (s. d. A.) geworfen, und der Afterpapst nach einem Thurm außerhalb der Stadt sich geflüchtet. Der letztere wurde jedoch von einem Breisgauischen Grafen Berthilo, welcher ihm auf Befehl des Kaisers nachgeeilt war, eingeholt, auf's grausamste verstümmelt nach Rom geführt und in einen Kerker geworfen. Als der 88jährige, im Geruche der Heiligkeit stehende Abt Nilus von Grotta Ferrata das Schicksal des Gegenpapstes, seines Landsmannes erfuhr, eilte er nach Rom, um für denselben die Schonung des Kaisers und Papstes zu erflehen. Aber während Otto III. sich habe erweichen lassen, soll Gregor V. Johann beschimpft haben, worauf dann der letztere von den Römern auf's tiefste entehrt worden sei. Aus Entrüstung hierüber habe Nilus dem Kaiser und Papste entbieten lassen, wie sie dem nicht Barmherzigkeit erwiesen, den Gott in ihre Gewalt gegeben, werde der himmlische Vater auch ihrer nicht schonen: eine Aeußerung, welche mit dem frühzeitigen Tode Otto's III. und Gregor's V. in Verbindung gebracht worden ist. Crescentius aber wurde nach Erstürmung der Engelsburg ergriffen und enthauptet. Gleich darauf wurde von dem Papste ein Concil in der St. Peterskirche gehalten. Von Wichtigkeit für die Kirche war es, daß um jene Zeit Gregor V. den abgesetzten Erzbischof von Rheims, den berühmten Abt Gerbert, welcher die Gunst Otto's III. gewonnen und denselben auf seinem zweiten Römerzug begleitet hatte, wahrscheinlich nicht ohne Einfluß des letztern, auf den erzbischöflichen Stuhl von Ravenna erhob. (Siehe den Artikel Sylvester II.). Nachdem der unermüdliche Papst noch ein drittes Concil zu Rom gehalten, starb er plötzlich den 4. Febr. 999, und zwar wie zwei alte Schriftsteller berichten, eines gewaltsamen Todes in einem Alter von 27 Jahren. Die Zeitgenossen rühmten die Schönheit seines Aeußern, seine Freigebigkeit und Wohlthätigkeit — er theilte jeden Sonnabend an Arme 12 Kleider aus, — sowie seinen Eifer für das Seelenheil der ihm untergebenen Gemeinde, — er pflegte während seiner Anwesenheit zu Rom in drei Sprachen zu predigen. Wie befähigt dieser teutsche Papst, der Sprößling aus einem so erlauchten Hause, auf den der hohe Geist seines Ahnen Otto's I. übergegangen zu sein schien, zur Leitung der Kirche war, hat er während seines kurzen, von uns eben geschilderten Pontificates zur Genüge bewiesen. Seine irdischen Ueberreste ruhen in den Grüften der St. Peterskirche in einem marmorenen Sarge, welcher eine einfache Grabschrift trägt. — Seine Briefe sind gedruckt in den Sammlungen von Mansi und Labbé. Vergl. übrigens Amalric. bei Muratori l. c. III. 2, 335. Pagi T. II. 262 sq. Höfler, die teutschen Päpste 195 ff. Gfrörer, Gesch. der christl. Kirche. III., 1482 ff. Wilmans in den von Ranke herausgegebenen Jahrbüchern des teutschen Reiches unter dem sächsischen Hause. II. 2, 89 ff. 212 ff. — **Gregor VI.** Diesen Namen führten zwei Päpste. Gleich bei dem Anfange seines Pontificates (1012) hatte Benedict VIII. mit einem Gegenpapste, Gregor VI. zu kämpfen, welcher wahrscheinlich von den damals immer noch mächtigen und dem Hause der Grafen von Tusculum gegenüberstehenden Crescentiern gewählt worden war. Da er in dem Streite mit Benedict VIII. nicht durchdrang, floh er zu dem Kaiser Heinrich III. nach Pölten, um sich von ihm auf den römischen Stuhl setzen zu lassen. Der Kaiser, welcher die Gelegenheit

eines Römerzugs freudig ergriff, nahm ihm, nach der Erzählung Dithmars von Merseburg, der einzigen gleichzeitigen Quelle, welche desselben erwähnt, sein Kreuz ab, gebot ihm, sich aller Amtshandlungen zu enthalten, versprach ihm zwar, daß er, wenn er nach Rom käme, den obwaltenden Streit nach römischen Gesetzen entscheiden werde, opferte ihn jedoch bei seiner Anwesenheit in Italien (1018), ohne den Streit zu verhandeln, auf, so daß er von da an auf immer aus der Geschichte verschwindet. Siehe hierüber Gfrörers Kirchengeschichte IV., 87 f. u. 94. — Gregor VI. Benedict IX., eine Creatur der Grafen von Tusculum, hatte sich durch sein lasterhaftes Leben bei den Römern auf's höchste verhaßt gemacht. Deßhalb von denselben im J. 1038 vertrieben, war er zwar von Conrad II. wieder eingesetzt worden. Da er aber sein unwürdiges Betragen nicht nur fortsetzte, sondern auch durch Grausamkeit die Menge erbitterte, so wurde er 1044 abermals aus Rom verjagt, und von einer andern Adelsfaction der Bischof Johann von Sabina erwählt, welcher sich Sylvester III. nannte. Aber auch dieser wurde schon 49 Tage nach seiner Erhebung ebenfalls vertrieben. Nun kehrte Benedict IX. wieder zurück. Da er aber sein ausschweifendes Leben nicht änderte, so fiel er bei Clerus und Volk in die tiefste Verachtung. Um nun einem neuen Sturze vorzubeugen, trat er gegen eine große Summe Geldes die päpstliche Würde an den Erzpriester Johannes Gratianus ab, welcher bei dem Volke wegen seiner damals in Rom höchst seltenen Keuschheit und wegen seines sonstigen untadelhaften Lebenswandels in großem Ansehen stand, und zog sich auf seine Schlösser in der Nähe von Rom zurück. Zwar hatte der neue Papst, welcher den Namen Gregor VI. annahm, mehrere gewichtige Freunde, auf die er sich stützen konnte. So spricht der berühmte Peter Damiani (s. d. A.), Abt von Fontavella, sogleich auf die Kunde von dessen Erhebung in einem Schreiben an ihn seine höchste Freude darüber aus, denn jetzt werde wiederkehren das goldene Zeitalter der Apostel, und unter dem Schirme seiner Weisheit werde aufblühen von neuem kirchliche Zucht, die Tische der Wechsler aber sollen umgestoßen werden. Auch befand sich in seiner nächsten Umgebung als sein Kaplan Hildebrand, welcher mit dem höchst einflußreichen Orden der Cluniacenser in Verbindung stand. Gregor VI. hatte sich auf den päpstlichen Stuhl erheben lassen, um die Kirche von den furchtbaren Mißbräuchen zu reinigen, welche sie damals entstellten. Aber erschwert wurde seine Stellung einmal durch sein Verhältniß zu seinem Vorgänger, dem er den apostolischen Stuhl abgekauft hatte, indem er ihm nicht bloß eine große Geldsumme hatte erlegen, sondern auch den bedeutendsten Theil der Einkünfte der päpstlichen Kammer, den Peterspfennig aus England hatte überlassen müssen. Eine zweite Schwierigkeit war die schrankenlose Macht des römischen Stadtadels, welcher in der letzten Zeit das Papstthum factisch an sich gerissen und als Mittel für Parteizwecke benützt hatte. Als aber Gregor VI. nicht bloß die zahlreichen Räuber des Kirchenvermögens, nachdem Bitten und Drohungen vergeblich gewesen waren, mit Waffengewalt zur Herausgabe ihres Raubes zwang, sondern auch sonst die Macht des Stadtadels zu brechen und dem Volke das freie Wahlrecht wieder zu verschaffen suchte, so bildete sich gegen denselben eine Verschwörung. Die Anhänger und Verbündeten Benedicts IX. und Sylvesters III. erhoben ihre Creaturen wieder auf den apostolischen Stuhl, so daß Rom nun wieder drei Päpste hatte. Heinrich III., welcher durch eine römische Gesandtschaft aufgefordert wurde, als Schirmvogt der verwaisten Kirche so schnell als möglich zu Hilfe zu kommen, überstieg noch im Herbste 1046 die Alpen. In Piacenza fand sich Gregor VI. bei ihm ein, herbeigelockt durch das Versprechen, daß er mit Ausschluß der beiden Gegenpäpste als Statthalter Christi werde anerkannt werden. Nachdem der Kaiser ihn mit allen einem Papste gebührenden Ehren empfangen hatte, begaben sich beide nach dem nur einige Meilen von Rom entfernten Städtchen Sutri. In der hierher auf die Aufforderung des Kaisers von Gregor VI. aus päpstlicher Machtvollkommen-

heit berufenen Kirchenversammlung wurde Sylvester III. als Störer des Kirchenfriedens und als Anmaßer des Stuhles Petri aller kirchlichen Würde entsetzt und zur lebenslänglichen Einschließung in ein Kloster verurtheilt. Von Benedict IX. wurde angenommen, daß er früher durch freiwillige Abdankung selbst auf das Papstthum verzichtet habe. Wegen Gregor VI. befand sich die Versammlung in großer Verlegenheit, da der Grundsatz, daß der Papst der Richter aller Bischöfe und Aebte sei, ohne von ihnen gerichtet werden zu können, von der Mehrzahl anerkannt wurde. Er wurde nun gebeten, die Ursachen und Art und Weise seiner Wahl vorzutragen. Statt jedoch dieselbe zu rechtfertigen, bekannte er sich selbst der Simonie schuldig und für unwürdig, länger das Papstthum zu bekleiden, und zog, von seinem Stuhle herabsteigend, eigenhändig sein hohenpriesterliches Gewand ab. Ohne Zweifel hat Gregor VI., in Beziehung auf welchen man immerhin noch zweifeln kann, ob er wirkliche Simonie begangen habe, da er das in seine Hände gelegte Geld zum Vortheile der Kirche verwendete, vermittelst dieses Actes der Selbstanklage der Kirche durch Aufstellung eines so erhabenen Begriffs vom Papstthum in jener Zeit, wo die Papstwahl so sehr von dem Kaiser abhängig war, große Dienste geleistet, und die Vermuthung dürfte nicht unbegründet sein, daß Hildebrand schon in dieser Angelegenheit einen nicht geringen Einfluß ausgeübt habe. In Rom angekommen, gab Heinrich III. den Römern das Wahlrecht, obwohl sie es bisher schmählich mißbraucht hatten, zurück. Da sie aber zu Gunsten des Kaisers auf dasselbe verzichteten, so wurde von dem letztern nicht wie sie gehofft hatten, Gregor VI., sondern der Bischof Suitger von Bamberg, welcher den Namen Clemens II. annahm, auf den päpstlichen Thron geführt. Gregorn VI. aber nahm der Kaiser, ohne Zweifel weil er ihn fürchtete, sammt dessen Kaplan Hilbebrand gefangen nach Teutschland, wo er wahrscheinlich 1048 bald nach dem Tode Clemens II. starb. Siehe über ihn Amalric. bei Muratori T. III. 2, 342 sq. Pagi T. II., 315 sq. Stenzel, Gesch. Teutschl. unter den fränk. Kaisern. 1, 105 ff. Höfler, die teutschen Päpste. 1, 224 ff. Gfrörer, Gesch. d. christl. Kirche. IV., 384 ff. — Gregor VII. Der eigentliche Name dieses größten aller Päpste ist Hildebrand. Die frühere Lebensgeschichte desselben ist in tiefes Dunkel gehüllt. Nach der gewöhnlichen Annahme wurde er zu Saona, einem Städtchen in Toscana, als der Sohn eines armen Zimmermannes, welcher den Namen Bonizo führte, nach dem Zeugnisse zweier Chronisten jedoch, welche in der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts lebten, zu Rom in einer dortigen Bürgerfamilie geboren. Eben so ungewiß ist das Jahr seiner Geburt. Seiner großen Geistesgaben willen wurde derselbe in seiner frühen Jugend von seinen Eltern dem Abte des Klosters zur Jungfrau Maria auf dem Berge Aventin in Rom zur Erziehung übergeben. Als er das Jünglingsalter erreicht hatte, begab er sich auf mehrere Jahre nach Frankreich und zwar höchst wahrscheinlich nach Clugny (s. d. A.), um sich im Mönchsleben zu vervollkommnen. Hier in dieser berühmten Stätte klösterlicher Zucht und streng kirchlichen Lebens mag es gewesen sein, wo sein Geist die feste Richtung auf jenes erhabene Ziel erhielt, welches er seit seinem ersten Auftreten sein ganzes Leben hindurch mit eisernem Willen verfolgte. (Deßhalb machte schon Spittler in seiner Geschichte des Papstthums, mit Anmerk. herausgeg. von Gurlitt, für den allgemeinen Gebrauch erneuert von Dr. Paulus. Heidelb. 1826. S. 113, in seiner Weise die Bemerkung: „Es finde sich durch die ganze Papstgeschichte: wo irgend ein streng regierender Papst sei, sei es ein Mönch, und wenn ein recht barbarisch regierender Papst sich zeige, ein Bettelmönch gewesen.“) Ehe er nach Rom zurückkehrte, soll er den Hof Heinrichs III. besucht und durch seine Beredtsamkeit die Bewunderung des Letztern auf sich gezogen haben. Zum ersten Mal tritt er auf dem öffentlichen Schauplatze als Kaplan Gregors VI. auf. Sein Verhältniß zu demselben haben wir im vorigen Artikel geschildert. Nach dem Tode dieses seines Lehrers und Freundes zog sich Hildebrand wieder nach Clugny in die Einsamkeit

zurück, aus welcher wir ihn bald darauf wieder in höchst merkwürdiger Weise hervortreten sehen. Als nach dem Ableben Damasus' II. kein teutscher, d. h. kaiserlich gesinnter Bischof sich mehr dazu verstand, die päpstliche Tiara anzunehmen, sah sich Heinrich III. genöthigt, den mit den streng kirchlichen Cluniacensern befreundeten Bruno von Toul auf den apostolischen Stuhl zu erheben. Der genannte Bischof, ein gutgesinnter, aber wie es scheint, nicht hinlänglich kräftiger Mann, nahm nun allerdings die päpstliche Würde nur unter der Bedingung an, daß es ihm freistände, sich in Rom von dem dortigen Clerus wählen zu lassen. Er zog jedoch, nachdem er am dritten Weihnachtsfeiertage Toul verlassen, geschmückt mit den Ehrenzeichen der päpstlichen Macht, durch Burgund nach Italien. Als er sich der Stadt Besançon näherte, kam ihm der Abt von Clugny in Begleitung Hildebrands entgegen. Der letztere hatte sich Anfangs geweigert, den Abt zu begleiten, weil der Touler Bischof kein apostolicus, sondern ein Apostat sei, da er auf den Befehl des Kaisers hin den Stuhl Petri an sich zu reißen beabsichtige. Als der Abt diese Ansicht Hildebrands Bruno mittheilte, legte dieser, nachdem er sich mit dem eifrigen Mönche noch weiter besprochen, auf dessen Rath die Ehrenzeichen der päpstlichen Würde ab und zog in Pilgerkleidern, Hildebrand mit sich nehmend, nach Rom. Diese Maßregel, welche Hildebrand angeregt hatte, war nun aber von den wichtigsten Folgen für die Kirche. Wäre Bruno, wie es ohne Zweifel der Kaiser von ihm verlangt hatte, im päpstlichen Gewande nach Rom gezogen, so wäre die nachfolgende Wahl durch den Clerus eine leere Formalität gewesen. So aber wurden jetzt die Bande, die den Kaiser an den Papst knüpften, zerrissen, und es wurde gewahrt das Princip der Freiheit der Kirche, welches ohne Freiheit der Papstwahl nicht gedacht werden kann. Auch kündigte Leo IX. (s. d. A.) durch die Stellung, welche er Hildebrand sogleich nach der Besteigung des päpstlichen Stuhles anwies, vor aller Welt an, in welcher Weise er die Kirche zu regieren gedenke. Er weihte denselben zum Subdiacon und übergab ihm das Amt eines Güterverwalters des Stuhles Petri, welches um so schwieriger war, als sämmtliche Patrimonien Petri in der letzten Zeit an den römischen Stadtadel, die Normanen und mehrere mächtige Herren verschleudert worden waren, so daß der Papst sich aller äußern Hilfsmittel beraubt sah. Im J. 1051 ernannte Leo IX. Hildebrand außerdem noch zum Abte von St. Paul zu Rom. Zwei Jahre später schickte er ihn als päpstlichen Botschafter nach Gallien, um daselbst besonders in der Sache des Irrlehrers Berengar (s. d. A.) zu wirken. Eben befand er sich zu Tours, als er die Nachricht von dem Hinscheiden Leos IX. erfuhr, und nun wieder nach Rom zurückkehrte. Nach der Erzählung Bonizos hatte Leo IX. sterbend Hildebrand das Verweseramt der römischen Kirche übertragen. Nun wollten der Clerus und das Volk von Rom ihn selbst zum Papste wählen. Doch brachte er die Römer mit Mühe dahin, daß sie seinem Rathe in Erwählung eines neuen Kirchenoberhauptes folgten. Er reiste dann mit den nöthigen Vollmachten versehen in Begleitung mehrerer vornehmer Römer an den kaiserlichen Hof. Zwar stimmen die Nachrichten über den Antheil Hildebrands an der neuen Wahl nicht überein, doch ist es das Wahrscheinlichste und auch von vielen Quellen bezeugt, daß Gebhard von Eichstädt auf seinen Betrieb und zwar gegen seinen und des Kaisers Willen gewählt wurde, als ein Mann, welcher nicht bloß als der reichste Bischof von ganz Teutschland galt, sondern auch als ein Vertrauter des Kaisers und in seine Pläne eingeweiht, auf diesen besonders in Beziehung auf die Wiederherstellung der geraubten Güter der römischen Kirche großen Einfluß ausüben konnte. Wirklich wird auch berichtet, daß Gebhard nach langer Weigerung die päpstliche Würde nur unter der Bedingung angenommen habe, daß auch der Kaiser dem Apostelfürsten zurückerstatte, was Rechtens sei, — d. h. daß er auf das Recht des Patriciates verzichte —, und daß derselbe theils mit, theils gegen den Willen des Kaisers die Zurückgabe vieler

Bisthümer, Städte und Burgen an die römische Kirche erzwungen habe. Eben so wenig stimmen die Nachrichten darin überein, in welchem Verhältnisse Hildebrand zu Victor II. gestanden habe. So viel ist gewiß, daß er von demselben bald nach seiner Erhebung als Legat nach Frankreich geschickt wurde, um gegen die Simonie zu kämpfen, und daß er auf einer Synode zu Lyon mit solchem Nachdrucke auftrat, daß eine Menge Bischöfe sich als Simonisten angaben. Auf der andern Seite scheint aus einem Briefe Peter Damianis an Victor II., in welchem diesem wegen der Art und Weise seiner Amtsführung schwere Vorwürfe gemacht werden, hervorzugehen, daß derselbe nicht in den Fußstapfen seines Vorgängers gewandelt sei. Nach dem Tode Victors II. benützte die streng kirchliche Partei zu Rom die Minderjährigkeit Heinrichs IV., und erhob, ohne mit der Kaiserin Agnes über die Papstwahl Rücksprache zu nehmen, den Cardinal und Abt von Monte Casino, Friedrich, aus dem herzoglichen Hause von Lothringen. Von großer politischer Bedeutung war diese Wahl in sofern, als der Gewählte, welcher den Namen Stephan IX. annahm, nicht bloß sammt seinem ganzen Hause mit dem verstorbenen Kaiser in langwieriger, erbitterter Feindschaft gestanden hatte, sondern weil derselbe auch als Schüler und Vertrauter Leos IX. dessen kirchliche Grundsätze theilte. Um die Anerkennung von Seite des Kaiserhauses zu erlangen, wurde der zuvor zum Diacon geweihte, und dann zum Archidiacon erhobene Hildebrand nach Teutschland geschickt, und ihm so ein Auftrag ertheilt, welcher um so schwieriger war, als man dem neuen Papste keine freundliche Gesinnung gegen das salische Haus zuschreiben mochte; wie denn Stephan IX. auch wirklich den Plan gehegt haben soll, seinem Bruder Gottfried die Kaiserkrone auf's Haupt zu setzen. Ehe jedoch Hildebrand aus Teutschland zurückkehrte, starb Stephan IX. zu Florenz, wohin er sich begeben hatte, um seinen Bruder zu besuchen. Hier in Florenz erfuhr Hildebrand, daß es dem Bischof Johann von Velletri gelungen sei, sich mit Hilfe einer von ihm gewonnenen Adelsfaction, an deren Spitze die Grafen von Tusculum standen, des päpstlichen Stuhles zu bemächtigen (s. d. A. Benedict X.). Hildebrand zeigte in dieser schwierigen Lage große diplomatische Gewandtheit. Wenn es auch nicht entschieden ist, daß, wie einige Geschichtsschreiber annehmen, der Bischof Gerhard von Florenz, ein geborner Burgunder und früherer College Stephans IX. im Collegiatstifte zu St. Lambert zu Lüttich, auf Hildebrands Betrieb schon vor der Abreise der römischen Gesandtschaft an den kaiserlichen Hof gewählt worden sei, so möchten doch der Charakter und die frühere Stellung des genannten Bischofs von Florenz, der sich Nicolaus II. nannte, mit Sicherheit darauf hinweisen, daß der Vorschlag zu seiner Erhebung von ihm ausgegangen sei, wenn auch der Kaiserin, um sich die Unterdrückung des Eindringlings Benedicts X. zu erleichtern, einiger formeller Antheil an der Ernennung desselben zugewiesen wurde. Auch übte Hildebrand auf den vortrefflichen Nicolaus II. fortwährend den größten Einfluß aus. Er war so zu sagen die Seele seines Pontificates. Ohne Zweifel hatte er an dem wichtigen Beschlusse, welcher auf dem im April 1059 im Lateran gehaltenen Concil in Beziehung auf die Papstwahl, die nun fast ausschließlich in die Hände der römischen Cardinäle gelegt wurde, gefaßt ward, lebhaft mitgewirkt. Auch der Friede mit dem Normannenfürsten Robert Guiscard, welcher sich von dem Papste mit Apulien, Calabrien und dem noch zu erobernden Sicilien belehnen ließ, lag ganz in dem Plane Hildebrands, wenngleich nicht ermittelt werden kann, in welcher Weise er sich an den darüber gepflogenen Unterhandlungen betheiligt habe. Nach dem Tode Nicolaus' II. (er starb im Juli 1061) wurde dann auch von Hildebrand und seinen Geistesgenossen jener auf dem Lateranconcil gefaßte Beschluß ausgeführt. Die Wahl des Bischofs Anselmus von Lucca, seines vertrauten Freundes, welcher sich Alexander II. nannte, war hauptsächlich sein Werk. Zwar wurde diesem von der kaiserlichen Partei in der Person Honorius' II. ein Gegenpapst gegenübergestellt.

Doch wußte sich Alexander II. nicht nur gegen denselben mit Hilfe der Normannen und des Erzbischofs Hanno von Cöln während eines zwei Jahre lang dauernden Streites in seiner Stellung zu behaupten, sondern es wurde auch der Kampf gegen die Simonie und andere Gebrechen der Kirche bei der energischen Thätigkeit des zum Kanzler erhobenen Hildebrand kräftig fortgesetzt. — Nachdem Hildebrand seit einer Reihe von Jahren durch Päpste, welche von seiner Idee sich tragen ließen, die Kirche regiert hatte, wurde er nach dem Tode Alexanders II. nun selbst durch allgemeinen Zuruf der Geistlichkeit und des Volkes zum Papste erwählt. Zwar suchte Hildebrand die Römer von dieser Wahl, da sie nach den Kirchengesetzen erst drei Tage nach dem Tode des Papstes stattfinden durfte, abzubringen. Da aber das Volk auf seinem Verlangen beharrte, wurde er, geschmückt mit dem Purpurkleide und der päpstlichen Tiara, in der St. Peterskirche auf den apostolischen Stuhl gesetzt, und nun, um der Wahlordnung Nicolaus' II. zu genügen, von dem Cardinalscollegium die Wahl noch einmal vollzogen. Daß Hildebrand, welcher sich zu Ehren seines verstorbenen Lehrers Gregor VI., und um dessen Pontificat für giltig zu erklären, den Namen Gregor VII. beilegte, nach der Erzählung mehrerer Schriftsteller die päpstliche Würde nur mit Widerwillen übernommen habe, ist mit der großen Energie und Geisteskraft desselben um so weniger unvereinbar, als er mit den furchtbaren Schwierigkeiten, die sich der Verwirklichung seiner so klargeschauten Idee der Kirche entgegenstellen mußten, am meisten vertraut gewesen sein dürfte. In dieser Stimmung soll er am Tage nach seiner Wahl an den jungen König Heinrich IV. eiligst Boten geschickt haben, um ihm seine Erwählung anzuzeigen, und ihn um die Verweigerung seiner Zustimmung zu bitten. Willige er in dieses Gesuch nicht ein, so sei er gewiß, daß er die schweren Vergehen an ihm in keinem Falle werde ungestraft lassen. Die Mehrzahl der teutschen Bischöfe mußte die Wahl Hildebrands, dessen Reformationseifer sie seit langer Zeit kannten und fürchteten, nicht erwünscht gefunden haben. Sie drangen daher in den König, dieselbe für null und nichtig zu erklären, da sie ohne seinen Befehl geschehen sei und über ihn selbst das meiste Unglück bringen würde. Doch ließ Heinrich IV., als seine zur Untersuchung der Wahl nach Rom abgeschickten Gesandten mit einem genügenden Resultate zurückkehrten, die Weihe des Gewählten — sie erfolgte den 29. Juni 1073 in Gegenwart der Kaiserin Agnes — vollziehen. — Wenn wir die wichtigsten Gedanken Gregors VII., wie er sie in seinen Briefen aussprach, unserm Geiste vorführen, so sind es diese: Die Kirche Gottes muß frei sein vom Einflusse irdischer Menschengewalt; der Altar ist nur für den, der unsterblich Petro nachfolgt. Das Herrscherschwert ist unter diesem, ist nur von diesem, weil es eine menschliche Sache ist. Der Altar, der Stuhl Petri ist nur unter Gott und von Gott. Die Religion liegt in schwerem Kampfe. Das Herz des Menschen ist kalt für das göttliche Wort, hie und da der Glaube zertreten, also muß die Kirche frei werden, und dieses durch ihr Haupt, durch den ersten der Christenheit, durch die Sonne des Glaubens, durch den Papst. Dieser sitzt an Gottes Statt; denn er lenkt sein Reich auf Erden. Ohne den Papst besteht kein Reich; es zerfällt wie ein schwankendes, zerschellendes Schiff. Wie nichts Geistiges sichtbar und erscheinlich ist ohne das Irdische, wie die Seele nicht wirksam ohne den Körper, wie von diesen beiden nicht eines ohne Mittel der Erhaltung, so ist die Religion nicht ohne die Kirche, diese nicht ohne Besitz eines sie sichernden Vermögens. Der Geist nährt sich durch's Irdische im Körper, die Kirche also auch nur durch Land und Gut; daß sie solches erhalte, daß es ihr bleibe und bewahrt werde, ist die Obliegenheit dessen, der das oberste Schwert hält, des Kaisers; darum sind der Kaiser und die weltlichen Großen nothwendig für die Kirche, die nur ist durch den Papst, wie dieser durch Gott. Soll also die Kirche und die Welt wohl stehen, so muß Priesterthum und Königthum einig sein und nach Einem Ziele streben: nach Eintracht und Frieden in der Welt. Die

Welt wird gelenkt durch zwei Lichter: durch die Sonne, das größere, und durch den Mond, das kleinere. So ist die apostolische Gewalt wie die Sonne, die königliche Macht wie der Mond. Wie dieser nur leuchtet durch jene, so sind Kaiser, Könige und Fürsten nur durch den Papst, weil dieser durch Gott ist. Also ist die Macht des päpstlichen Stuhles weit größer, als die Macht der Throne, und der König ist dem Papste unterthan und Gehorsam schuldig. Weil der Papst durch Gott und an Gottes Statt ist, so ist unter ihm Alles; er soll belehren, ermahnen, strafen, bessern, richten und entscheiden. Die römische Kirche, die Mutter Aller, gebietet Allen und jedem einzelnen Gliede in Allen; darunter sind auch Kaiser, Könige, Fürsten, Erzbischöfe, Bischöfe, Aebte. Darum und kraft der Gewalt der Schlüssel kann sie diese ein- und absetzen; sie gibt ihnen die Macht nicht für vergänglichen Ruhm, sondern für's Heil Vieler, sie müssen daher dienend gehorchen. Gehen sie auf sündhaftem Pfade, so soll die hl. Mutter sie umlenken, und zum Bessern führen; thut sie solches nicht, so sündiget sie durch jene. Wer aber auf sie, diese Mutter, baut, sie pflegt, ihr folgt, sie schützt, der gewinnt durch sie Schutz und Wohlthat. — Gregors Plan war daher ein dem von den Kaisern Carl dem Großen, Otto I. und Heinrich III. erstrebten geradezu entgegengesetzter. Wenn diese das Kaiserthum über das Papstthum setzten und die Schirmvogtei über die Kirche in eine Art Herrschaft verwandeln wollten, so war es ein Grundgedanke Gregors VII., daß die Kaiserwürde von der Prüfung und dem Willen des Papstes abhängig gemacht werden, und der Papst über dem Kaiser stehen müsse. Um seinen großartigen Plan (siehe über denselben Hefele in der Tübing. theolog. Quartalschr. Jahrg. 1836. S. 836 ff.) auszuführen, mußte Gregor vor allem den hohen und niedern Clerus von der Abhängigkeit der weltlichen Macht und von den irdischen Banden befreien. Daher sein Kampf gegen die Investitur durch die Laien und die damit zusammenhängende Simonie und für die Aufrechthaltung der alten Cölibatsgesetze (s. d. Art. Cölibat). Durch die Aufhebung der Laieninvestitur sollte der Einfluß der weltlichen Macht auf die Träger der kirchlichen Würden geschwächt und die Herrschaft des römischen Stuhles über die letzteren gekräftigt; durch das zweite, durch die Aufrechthaltung der Ehelosigkeit des Clerus, dieser der Gewalt, welche Fleisch und Blut auf ihn ausüben könnten, überhoben werden. — Die Verwirklichung der Ideen Gregors VII. mußte erleichtert oder erschwert werden je nach dem Verhältnisse, welches sich zwischen ihm und dem Kaiser bildete. Im Anfange schien dieses einen freundlichen Charakter annehmen zu wollen. Der Papst benahm sich dem teutschen Könige gegenüber voll Milde und Güte, während der Letztere, Dank den Bemühungen einflußreicher Großen und aus Rücksicht auf die Gefahren, die ihm von Sachsen und Thüringen her drohten, dem Papste einen demüthigen Brief schrieb, in welchem er ein reumüthiges Bekenntniß seines bisherigen ungerechten und unwürdigen Betragens ablegte und die Versicherung des Gehorsams gegen den apostolischen Stuhl aussprach. Bald sollte es sich zeigen, ob Heinrich IV. sich wirklich für die bessere Richtung entschieden habe. Im Jahr 1074 wurde zu Rom eine große Kirchenversammlung gehalten, welcher außer sehr vielen italienischen auch teutsche und selbst spanische Bischöfe beiwohnten, und auf welcher besonders die alten Kirchengesetze hinsichtlich der Simonie, sowie in Beziehung auf die Ehelosigkeit der Geistlichen unter Androhung strenger Strafen für die Zuwiderhandelnden erneuert wurden. Die feierliche Gesandtschaft, welche Gregor VII. in der Absicht nach Teutschland schickte, zuerst den König für sich zu gewinnen, um mit dessen Hilfe die Beschlüsse des Concils leichter durchsetzen zu können, fand bei Heinrich, obwohl sie eine ernste Sprache gegen ihn führte, günstige Aufnahme. Aber die Abhaltung einer teutschen Synode, welche die Legaten verlangten, scheiterte an dem entschiedenen Widerspruche der Bischöfe, welche wohl ahnten, was ihnen auf einer solchen bevorstehe. Dessenungeachtet aber brachten die Beschlüsse jenes römischen Concils unter dem

teutschen Clerus eine furchtbare Aufregung hervor. Doch ließ der Papst den gegen ihn sich erhebenden Sturm ruhig austoben, unerschütterlich in der Verfolgung seines Planes fortschreitend, wobei er sich zugleich der Unterstützung der Erzbischöfe, Siegfried von Mainz (eines übrigens nicht aus innerer Ueberzeugung dem Papste huldigenden Mannes) und Hanno's von Cöln erfreute. Außerdem wandte er sich nicht bloß an Heinrich IV., sondern auch an die einflußreichen Herzöge Rudolph von Schwaben und Berthold von Kärnthen mit der Bitte, alle ihre Kräfte zur Ausrottung der in der Kirche Gottes eingerissenen Mißbräuche aufzubieten. Aber obwohl er die große Anzahl seiner Gegner in Teutschland kannte, so nahm er doch auch nach andern Seiten hin den Kampf unerschrocken auf. Er hatte schon auf jener römischen Synode den Normannenfürsten Robert Guiscard, welcher ihm den Lehenseid nicht schwören wollte, mit dem Fluche der Kirche belegt, und trat jetzt auch gegen die französischen Bischöfe und Aebte in die Schranken, welche seine Befehle als „unerträglich und folglich unvernünftig" ebenfalls mit dem größten Widerwillen aufgenommen hatten. In Spanien waren seine Legaten thätig, den Kirchengesetzen Geltung zu verschaffen; auch Wilhelm, den Eroberer, und dessen Gemahlin forderte er in besondern Schreiben zum Eifer für die Kirche auf. Ernst und kummervoll war damals die Stimmung seiner Seele, wie sie sich in einem Schreiben an seinen Freund, den Abt Hugo von Clugny, ausspricht: „Oft hab' ich gefleht, schreibt er unter Anderm, daß Jesus Christus es so fügen möge, mich dem gegenwärtigen Leben zu entnehmen, oder der gemeinsamen Mutter durch mich zu nützen. Es lastet auf mir unendlicher Schmerz und schwere Trauer, daß die Kirche des Morgenlandes durch des bösen Feindes Antrieb vom katholischen Glauben abgefallen ist; und werfe ich den Blick auf's Abendland, nach Süden oder nach Norden, so finde ich kaum noch Bischöfe, die es durch ihren Amtsantritt unter ihrem Leben gesetzlich sind, die das christliche Volk mit Christi Liebe und nicht mit weltlichem Ehrgeize regieren; und unter allen weltlichen Fürsten finde ich keinen, der Gottes Ehre der seinigen, und Gerechtigkeit dem Gewinne vorzöge. Die, unter denen ich wohne, die Römer, Lombarden und Normannen, sind fast schlechter als die Juden und Heiden. Und gehe ich zu mir selbst zurück, so finde ich mich von der Last eigenen Handelns so beschwert, daß fast keine Hoffnung des Heiles übrig bleibt, als vom alleinigen Erbarmen Christi." Dessenungeachtet ging Gregor, nachdem er die abendländische Christenheit schon so tief aufgeregt, einen Schritt weiter, und eröffnete im Januar 1075 zu Rom eine zweite große Kirchenversammlung, welche nach Wiederholung der früheren Beschlüsse über den Cölibat und die Simonie hinsichtlich der Investitur durch die Laien folgende höchst wichtige Beschlüsse faßte: „Wer fortan ein Bisthum oder eine Abtei aus der Hand eines Laien annehme, dem solle die Gnade des hl. Petrus und der Eintritt in die Kirche verboten sein, bis er die sündhaft erlangte Würde niederlege. Dasselbe solle gelten von allen niedern Würden der Kirche. Jeder Kaiser aber, jeder König, Herzog, Markgraf, Graf, jede weltliche Macht und jede weltliche Person, die sich anmaße, die Investitur eines Bisthums oder irgend einer andern kirchlichen Würde zu ertheilen, solle denselben Strafen unterworfen sein." Um nun aber diesem bis in das innerste Mark der damaligen Lehensmonarchien greifenden Beschlusse schon von vorneherein Nachdruck zu verschaffen, wurden strenge Maßregeln gegen eine Menge von ungehorsamen oder sonst mit Schuld behafteten Bischöfen, unter welchen fünf sich am Hofe Heinrichs IV. befanden, ergriffen. Auch schickte der Papst nach allen Seiten Briefe, besonders aber Legaten als Vollstrecker seines Willens aus. Der teutsche König hielt seine Absichten gegen den Papst noch zurück, bis er nach Beendigung des Sachsenkrieges freie Hand gewonnen hätte. Doch bildete sich jetzt schon eine gewisse Spannung und Kälte zwischen Beiden. Gegen den Papst selbst brach damals in Rom eine gefährliche Verschwörung aus. Welchen Antheil Heinrich an derselben gehabt haben mochte, ist nicht zu ermit-

teln. Der ehemalige Kanzler von Italien und nunmehrige Erzbischof von Ravenna gewann, in der Absicht, sich die Bahn zur höchsten Würde in der Kirche bahnen zu lassen, Crescentius (den Sohn des ehemaligen Stadtpräfecten), welcher seinen Namen schon früher durch mehrere Verbrechen berüchtigt gemacht hatte. Während der Vigilie des Weihnachtsfestes, als der Papst gerade in der Kirche St. Maria maggiore in Andacht versunken war, wurde er am Hochaltare von einer bewaffneten Rotte überfallen, mißhandelt und in einen Thurm geschleppt. Da erhob sich das römische Volk in Masse für seinen Oberhirten. Als Crescentius von demselben mit dem Tode bedroht wurde, wenn er den Papst nicht herausgebe, fiel er diesem zu Füßen und flehte ihn um Gnade und Verzeihung an. „Es war ein großer — es war der größte Augenblick in Gregors Leben. Ungebeugt in seiner Größe, unerschüttert in seinem Geiste wie in seiner Würde verzieh er seinem Feinde, der vor ihm im Staube lag," (Voigt), befahl ihm jedoch, seine Sünden gegen die Kirche durch eine Pilgerreise nach Jerusalem abzubüßen. Von dem Volke aber aus der Stadt verjagt, floh Crescentius mit seinem Anhange nach Teutschland. — Kaum war Gregor VII. aus dieser lebensgefährlichen Lage befreit, als die bisherige Kälte zwischen ihm und Heinrich IV. zur vollendetsten Feindschaft sich steigerte. Während es dem Papste in hohem Maße mißfiel, daß der König nach Unterdrückung des sächsischen Aufstandes ein immer übermüthigeres Benehmen annahm und mehrere wichtige Aemter in Teutschland und Italien auf eine der Kirche nachtheilige Weise besetzte, verlangte Heinrich IV., der Papst möge die gegen ihn im Kriege gestandenen sächsischen Bischöfe ihrer Würde entsetzen. Da aber auch die Sachsen durch eine Gesandtschaft nach Rom sich wandten und die Hilfe des Papstes zur Erleichterung ihres unerträglichen Zustandes anriefen, so sandte Gregor VII. im December 1075 einige Legaten mit wichtigen Instructionen und einem in ernstem Tone gehaltenen Schreiben an den König nach Teutschland. Die Gesandten trafen den König zu Goslar. Da aber Heinrich das Schreiben des Papstes mit Verachtung aufnahm, und den Forderungen des Letztern, die gefangenen Bischöfe freizulassen und die gebannten von seinem Hofe zu entfernen, nicht nachkam, so machten die Legaten von der ihnen für den äußersten Fall ertheilten Vollmacht Gebrauch und kündigten ihm an, daß er sich den 22. Februar vor eine Synode zu Rom zur Rechtfertigung der ihm zur Last gelegten Verbrechen zu stellen habe und im Weigerungsfalle an demselben Tage mit dem Kirchenbanne belegt werden würde. Heinrich war so wenig geneigt, den bisher unerhörten Forderungen des Papstes nachzugeben, daß er im Gegentheil am 24. Januar 1076 alle Bischöfe und Aebte des Reichs nach Worms berief. In der hier abgehaltenen Versammlung trat der vom Papste gebannte Cardinal Hugo Blancus, angeblich im Auftrage der Cardinäle, des Senates und Volkes von Rom mit einer Menge schwerer Anklagen und Lästerungen gegen Gregor auf, den er einen Ketzer, Ehebrecher und Blutsauger nannte. Sein Antrag, den Papst als Simonisten seiner Würde zu entsetzen, wurde nach einer zweitägigen Berathung von der ganzen Versammlung angenommen. Nur die Bischöfe von Würzburg und Metz verweigerten anfangs die Unterschrift; Heinrich selbst hatte sich in erster Reihe unterzeichnet. Auf des Letztern Verlangen schloßen sich auch viele italienische Bischöfe, welche diese Gelegenheit zur Rache begierig ergriffen, auf einer Versammlung zu Piacenza obigem Beschlusse an. Auch die Römer suchte der König durch Versprechen und Geschenke zu gewinnen. Ein italienischer Geistlicher überbrachte die Beschlüsse der Synoden von Worms und Piacenza nach Rom, wo er einige Tage vor einer von dem Papste angeordneten Kirchenversammlung ankam. Er verkündigte in derselben dem Papste im Namen seines Herrn den Befehl, den angemaßten Stuhl Petri zu verlassen, und wies den Clerus an, am nächsten Pfingstfeste vor dem Könige zu erscheinen, um aus seinen Händen einen Papst zu erhalten. Eine heftige Auf-

regung entstand hierauf im Saale. Nur mit Mühe konnte Gregor den königlichen Boten aus der Todesgefahr erretten. Er las nun das an ihn gerichtete Schreiben des Königs vor, welches also beginnt: „Heinrich, nicht durch Anmaßung, sondern durch Gottes gnädige Anordnung König an Hildebrand, nicht den Papst, sondern den falschen Mönch," und welches mit der Aufforderung endet: „Du also mit aller Bischöfe Fluch behaftet und durch unser Gericht verdammt, steige herab! verlaß den angemaßten apostolischen Stuhl; es soll ein Anderer auf den Stuhl St. Petri steigen, der nicht seine Gewaltthätigkeiten mit Religion umhüllt, der die rechte Lehre St. Petri lehrt. Ich, Heinrich, durch Gottes Gnade König, und alle unsere Bischöfe sagen dir: steige herab, steige herab." Am folgenden Tage wurde auf das Verlangen und unter dem allgemeinen Zurufe der ganzen Versammlung in Gegenwart der Kaiserin Agnes, welche sich von ihrem Sohne gänzlich losgesagt hatte, der König des Reiches entsetzt und unter dem schrecklichsten Fluche nebst allen seinen Anhängern mit dem Kirchenbanne belegt. — Auf dieser Synode soll, wie früher gewöhnlich angenommen wurde, der sogenannte Dictatus Petri (abgedruckt bei Baronius, Mansi, Harduin u. s. w. und ins Teutsche übersetzt von Schröckh, Kirchengesch. 25, 519 f., Bower, Geschichte der Päpste. 6, 560 f.) eine unsystematische Zusammenstellung von 27 Sätzen oder Maximen, nach welchen Gregor VII. die Kirche regierte, verfaßt worden sein. Doch stimmen in der neuesten Zeit die meisten Gelehrten darin überein, daß diese Sätze nicht unmittelbar von Gregor herrühren, sondern nur mehr — was übrigens von Natalis Alexander, Launoy und Fleury auch bestritten wird — so ziemlich die Handlungsweise unseres Papstes darstellen, wie sie denn auch großentheils mit Stellen aus seinen Briefen belegt werden können (vgl. auch Neander, Kirchengesch. V. 1, 228 f.). Furchtbar war die Wirkung des apostolischen Bannspruchs auf die Gemüther in Teutschland und Italien. Allenthalben bildete sich eine Spaltung. Zwei Parteien stellten sich einander gegenüber, welche sich mit dem Schwerte oder mit Gründen bekämpften. Die Anhänger Heinrichs bestritten die Macht des Papstes, einen König seiner weltlichen Gewalt zu entsetzen und wiesen hin auf die Heiligkeit und Unauflöslichkeit des Eides, sowie auf das Beispiel der Apostel und ersten Christen, welche sogar den heidnischen Obrigkeiten Gehorsam bezeigt hätten. Die andere Partei ging von der Erhabenheit der kirchlichen Ordnung über die staatliche aus und stellte der Berufung auf das unverletzliche göttliche Recht der Könige die Behauptung gegenüber, daß man die rechtmäßige Gewalt der Fürsten von dem Mißbrauch der Willkür, durch welche sich die Fürsten selbst ihrer Gewalt verlustig machten, unterscheiden müsse. Gregor selbst war von der Rechtmäßigkeit seines Verfahrens aufs Vollkommenste überzeugt, wie dieses aus einem Schreiben an den Bischof Hermann von Metz hervorgeht, welcher ihm seine Bedenken, ob er dem Könige den geschwornen Eid der Treue verweigern dürfe, vorgetragen hatte. — Es konnte nun aber nicht fehlen, daß die Lage des Königs von seinen vielen geheimen und offenen Gegnern jetzt gegen ihn benützt wurde. Immer mehr frühere Anhänger fielen von ihm ab, besonders seit der einflußreiche Erzbischof Udo von Trier nach seiner Rückkehr aus Rom, wo er sich wegen seiner Theilnahme an dem Wormser Beschlusse zu rechtfertigen gesucht hatte, dem päpstlichen Befehle gemäß allen Umgang mit dem Gebannten sorgfältig vermied. Als nun noch ein Schreiben des Papstes an die Bischöfe, Herzöge, Grafen und alle Vertheidiger des Glaubens in Teutschland erschien, in welchem er ihnen Rathschläge über ihr Verfahren gegen den gebannten König ertheilte, wurde von einigen Herzögen und Bischöfen, welche sich zu Ulm versammelt hatten, ein großer Fürstentag auf den 16. October nach Tribur ausgeschrieben. Derselbe hatte denn auch wirklich an dem angesagten Tage statt und war besonders zahlreich von den sächsischen und schwäbischen Fürsten besucht, welche schon früher eine Conföderation mit einander abgeschlossen

hatten. Als päpstliche Legaten waren der Patriarch von Aquileja und der Bischof von Passau anwesend. Heinrich, welcher sich mit seinem Anhange in dem unweit von Tribur liegenden Oppenheim aufhielt, suchte durch seine täglich über den Rhein hinübergeschickten Gesandten mit seinen Gegnern einen Vergleich herbeizuführen. Nach längeren Verhandlungen wurde endlich beschlossen, der Papst solle bestimmt werden, nach Augsburg zu kommen, um dort vor einer Fürstenversammlung über die Gründe beider Theile zu entscheiden. Wenn jedoch der König im Verlaufe eines Jahres von dem Tage des gegen ihn erlassenen Bannspruches an von dem Banne nicht losgesprochen sei, so solle er des Reichs auf immer verlustig gehen. Bis dahin solle er sich, ohne eine öffentliche Handlung vollziehen oder der Zeichen der königlichen Würde sich bedienen zu dürfen, in Speier als Privatmann aufhalten, und allen Umgangs mit den Gebannten sich enthalten. So demüthigend diese Bedingungen waren, so sah sich Heinrich IV. doch genöthigt, denselben sich zu unterwerfen; er schickte Gesandte an den Papst mit der Bitte, ihm zu erlauben, die Befreiung von dem Banne in Rom nachsuchen zu dürfen, und die Unterwerfung statt in Augsburg in Italien anzunehmen. Gregor erklärte jedoch sowohl den königlichen Gesandten, als denen der Fürsten, welche fast zu gleicher Zeit mit den ersteren in Rom angekommen waren, daß er an dem bestimmten Tage in Augsburg erscheinen werde, und zog dann nach Oberitalien hinauf. Als er in Vercelli die Nachricht von der Ankunft des Königs erhielt, begab er sich, den Absichten desselben mißtrauend, auf den Rath der Markgräfin Mathilde in das dieser gehörige Bergschloß Canossa. Heinrich hatte während der strengsten Winterkälte mit seiner Gemahlin und seinem kleinen Sohne auf den unwegsamsten Pfaden die Alpen überstiegen und langte im Januar vor Canossa an, den Papst um Lossprechung von dem Banne anflehend. Und hier fand nun jene bekannte Scene statt. Erst nachdem Heinrich in der zweiten Ringmauer des Schlosses drei Tage fastend und im Bußgewande bei rauher Witterung zugebracht, erhielt er die Absolution, jedoch nur unter der Bedingung, daß er vor jener Fürstenversammlung zu Augsburg erscheinen solle, wo dann der Papst zwischen ihm und seinen Gegnern richten würde; bis dahin solle er sich der Regierung enthalten, und wenn er sie je wieder erhielte, sich verpflichten, den Papst und seine Legaten auf alle Weise zu unterstützen. Nach der Lossprechung fand die Feier der Messe statt. Nach der Consecration der Hostie soll Gregor — nach der übrigens mit Recht bezweifelten Erzählung Lamberts von Aschaffenburg — das Gericht Gottes anrufend, als Zeichen, daß er sich der ihm zur Last gelegten Verbrechen unschuldig wisse, die Hälfte des heil. Brodes genommen und den König gebeten haben, wenn er sich gleich unschuldig finde, dasselbe zu thun. Uebrigens war die Versöhnung, welche Heinrich sich um so hohen Preis hatte erkaufen müssen, von seiner Seite nur eine ganz äußerliche und auch nur von kurzer Dauer. Als derselbe die Unzufriedenheit und den Unwillen der Italiener über seine Unterwerfung unter den verhaßten Papst sah und befürchtete, auch Italiens verlustig zu gehen, so gab er sich der Reue und dem Unmuthe über seine Selbsterniedrigung hin. Wieder ermuthigt durch viele Fürsten und Bischöfe und seine alten Getreuen, die sich wieder um ihn sammelten, entschloß er sich abermals, mit dem Papste zu brechen. — Während Gregor von Canossa wieder nach Rom zurückkehrte, trugen sich jenseits der Alpen selbst höchst wichtige Dinge zu. Da die nach Augsburg angesagte Fürstenversammlung, auf welcher der Papst zu erscheinen verhindert wurde, nicht stattfinden konnte, und Heinrich von den ihm gestellten Bedingungen bis jetzt keine einzige gehalten hatte, wurde auf den Betrieb Rudolphs von Schwaben ein allgemeiner Fürstentag auf den März 1077 nach Forchheim angeordnet, und hier der genannte Herzog zum Gegenkönig gewählt. Daß Gregor an dieser Wahl Theil genommen habe, ist mehr als unwahrscheinlich. Auch erklärte er sich nicht für Rudolph, sondern hielt

sich neutral zwischen ihm und Heinrich, welcher noch mit einer starken Macht in Italien stand. Er nannte zwar Beide König; erbot sich jedoch, nach Berathung mit den teutschen Fürsten über ihre beiderseitigen Ansprüche zu entscheiden. Noch längere Zeit ließ der Papst den Bürgerkrieg in Teutschland wüthen, ohne durch eine Entscheidung einer Partei das Uebergewicht zu verschaffen. Erst im März 1080, als nach der Schlacht an der Streu (bei Melrichstadt in Franken) die Verhältnisse für Rudolph und die über das Benehmen des Papstes sehr erzürnten Sachsen sich günstiger zu gestalten schienen, wurde auf einer Kirchenversammlung zu Rom, in welcher Gesandte beider Könige zu Vertheidigung ihrer Herren aufgetreten waren, aufs Neue der Bann über Heinrich ausgesprochen und Rudolph als König anerkannt. Außerdem soll Gregor dem Letztern eine goldne Krone mit folgender, sein System scharf bezeichnender Umschrift: „Petra dedit Petro, Petrus diadema Rudolpho“ zugesandt haben. Von da an nahmen die Dinge für Heinrich eine andere Wendung. Er nahm die ganze Kraft seines reichen Geistes zusammen, um seine beiden Gegner nach einander zu erdrücken, berief eine Versammlung der ihm treugebliebenen Bischöfe nach Mainz und ließ durch dieselben Gregor's größten Feind, den Erzbischof Wibert von Ravenna, zum Papste wählen. Dieser nahm den Namen Clemens III. an, belegte Rudolph und den Herzog von Welf, einen sehr treuen und mächtigen Anhänger Gregors mit dem Banne und zog dann nach Italien. Kurz darauf wurde die blutige Schlacht an der Elster geschlagen. Zwar erlitt Heinrich in derselben furchtbare Verluste, allein durch den Tod des Gegenkönigs wurden dieselben weit aufgewogen. Nun wurden von ihm Rüstungen getroffen, um seinen Todfeind in Italien selbst aufzusuchen. Aber obgleich bei weitem die Mehrzahl der italienischen Bischöfe auf Seite seiner Gegner stand, und auf einer Synode zu Pavia den Gegenpapst anerkannte, blieb dennoch Gregor unerschütterlich. Er hielt abermals zu Rom ein großes Concil und erneuerte den Bannspruch gegen Heinrich und dessen Anhang. Zu derselben Zeit, als nach menschlicher Anschauungsweise seine Sache dem Untergange zueilte und seine Anhänger allenthalben zitterten, schrieb er an den Bischof von Metz: „Das ist Gottes unaussprechliche Güte und Gnade, daß er seine Auserkornen nie gänzlich verirren, nie völlig fallen oder niederwerfen läßt, daß er sie zur Zeit der Bedrängniß, durch heilsame Prüfung bewährt, in der Unglückszeit selbst stärker macht. Denn wie unter Feigen Einen die Furcht treibt, um seine Flucht noch schmachvoller zu machen, so entflammt unter Muthigen einen Andern, um desto tapferer zu handeln, eine männliche Brust. Wer im Kampfe um den Glauben Christi sich freut, unter den Ersten zu stehen, ist Gott dem Sieger der Nächste, der Würdigste.“ Kurz vor Pfingsten zog Heinrich nach Rom, außer der übrigens von dem Könige hart bedrängten Markgräfin Mathilde (s. über dieselbe die zwei vitae, unter welchen eine in gebundener Rede von dem Benedictinermönche Donizo bei Muratori l. c. V. 335 sq.) hatte Gregor keinen andern Bundesgenossen, auf dessen Beistand er rechnen konnte, als Robert Guiscard, bei dem er sich nicht lange vorher wieder ausgesöhnt, und den er unter der Bedingung, der römischen Kirche Schutz und Vertheidigung zu leisten, mit Calabrien und Apulien belehnt hatte. Aber auch dieser zog es vor, seine Eroberungen gegen das griechische Reich fortzusetzen und sich dem Papste gegenüber mit leeren Ausflüchten zu entschuldigen. Uebrigens leisteten die Römer den teutschen Kriegsleuten, welche freilich in geringer Zahl vor der Stadt lagen, wider Erwarten des Königs zwei Jahre lang kräftigen Widerstand. Im Juni 1083 zum dritten Male vor Rom rückend erklärte sich Heinrich bereit, die Kaiserkrone aus der Hand Gregors annehmen zu wollen. Standhaft wies Gregor diesen Antrag, welcher eine Nachgiebigkeit gegen seinen Gegner in sich geschlossen hätte, ab. Vielmehr verlangte er, während er von seinen Anhängern aufgefordert wurde, den ungünstigen Verhältnissen Rechnung zu tragen und der unglücklichen Stadt und des Landes sich zu erbar-

men, Heinrich solle seine Würde niederlegen und der Kirche öffentlich Genugthuung leisten. Jetzt aber erklärten sich fast sämmtliche Römer, theils weil sie das Benehmen des Papstes für Trotz hielten, theils durch Versprechen und Geschenke verlockt, für den König und schloßen mit ihm einen geheimen Vertrag ab, welchem gemäß der Papst eine Kirchenversammlung nach Rom berufen sollte, deren Entscheidung der König und die Römer sich zu unterwerfen hätten. Doch wußte Gregor, besonders vermittelst des ihm von dem Normannenfürsten zugeschickten Geldes die Römer wieder für sich zu gewinnen. Schon hatte Heinrich, als er im Frühjahr 1084 abermals, die ganze Umgegend verwüstend, vor Rom lag, an der Eroberung der Stadt verzweifelt und sich zur Rückkehr nach Teutschland entschlossen, als die Römer, welche von dem Papste keine Geldunterstützung mehr hoffen konnten, die Thore ihrer Stadt öffneten. Gregor zog sich mit seinen vornehmsten Anhängern in die Engelsburg zurück, während Wibert von Ravenna nochmals feierlich zum Papste erwählt und in der Peterskirche vor einer großen Versammlung von Bischöfen geweiht wurde. Nun schien der Triumph Heinrichs nach langem Kampfe vollständig zu sein. Er ließ sich mit seiner Gemahlin Bertha von seiner Creatur zum Kaiser krönen und zog sich dann vor dem mit einer starken Heeresmacht zum Entsatze Gregors heranrückenden Robert Guiscard nach Siena zurück. Furchtbar wüthete das Schwert der Normannen und Saracenen unter den Römern, welche nach vergeblicher Gegenwehr sich hatten ergeben müssen. Drei Tage später zog der Normannenfürst aus der geplünderten und zum Theil in Asche gelegten Stadt wieder ab, ihn begleitete Gregor, welcher Rom verlassen hatte aus Verachtung gegen dessen Bewohner, deren Wankelmuth er erfahren hatte, und vielleicht auch aus Mißtrauen gegen dieselben, da die von den Normannen verübten Grausamkeiten von dem größten Theile ihm zur Last gelegt wurden. Von Monte Cassino begab er sich nach Salerno, wo er noch am Ende des Jahres 1084 eine Synode hielt, auf welcher der Bannfluch gegen Heinrich erneuert wurde. Seit dem Anfange des folgenden Jahres erschöpften sich seine Kräfte immer mehr, bis er vom Mai an das Krankenlager nicht mehr verlassen konnte. Als man ihn wegen des Gebannten fragte, gab er drei Tage vor seinem Tode die Antwort: „Außer Heinrich, den sie König nennen, außer Wibert, der den Stuhl zu Rom überfallen, und allen denen, die durch Rath und Beistand deren Schlechtigkeit und gottlosen Sinn begünstigen, absolvire und segne ich alle Menschen, die unbezweifelt glauben, daß ich die besondere Macht an der Apostel Petri und Pauli Statt habe." Seine letzten Worte waren: „Ich habe die Gerechtigkeit geliebt und die Gottlosigkeit gehaßt, darum sterbe ich in Verbannung." Darauf soll ein ehrwürdiger Bischof erwiedert haben: „Herr, du kannst nicht in Verbannung sterben, denn du hast an Christi und der Apostel Statt durch göttliche Verfügung die Völker zum Erbtheil und die Grenzen der Erde zum Besitzthum empfangen." Er starb den 25. Mai, nachdem er den apostolischen Stuhl zwölf Jahre einen Monat und drei Tage inne gehabt. Sein Leichnam liegt in der herrlichen Cathedrale zu Salerno begraben. Beinahe 500 Jahre lang hatte ein einfacher Leichenstein die irdische Hülle dieses großen Geistes bedeckt, bis im Jahre 1578 der Erzbischof Marsilius von Salerno ihm eine Grabschrift setzen ließ. — „Greg. VII. eccl. libertatis vindici acerrimo, assertori constantissimo, qui dum Rom. Pont. auctoritatem adversus Henrici perfidiam strenue tuetur, Salerni sancte decubuit," — welche den Wanderer mit ernsten Worten mahnt, an welcher welthistorischen Stätte er weile. — Es mußte in dem großen Geiste und in dem Principe Gregors VII. liegen, daß er, obwohl seine Kräfte vorzugsweise durch den Kampf mit Heinrich IV. in Anspruch genommen wurden, doch seine Thätigkeit auch auf alle übrigen Reiche und Länder der Christenheit hinwandte. Er suchte die griechische Kirche mit der lateinischen wieder zu vereinigen und sandte an den Kaiser Michael VIII., welcher ihm zu seiner Erhebung

auf den päpstlichen Stuhl auf sehr freundliche Weise hatte Glück wünschen lassen, den Patriarchen von Venedig, um durch ihn das Einigungswerk betreiben zu lassen. Außerdem erließ er, zum Theil um den genannten Zweck leichter zu erreichen, einige Male nach einander Schreiben an alle Christen des Abendlandes und forderte dieselben zur Vertheidigung des christlichen Orients gegen die Türken auf, deren Horden schon bis an die Mauern von Constantinopel hin Alles verwüstet hätten. Schon hatten sich gegen 50,000 Streiter bereit erklärt, unter der Leitung des Papstes in den Orient zu ziehen, als die Ausführung des Unternehmens wegen der anderweitigen Kämpfe, die die Kräfte des Papstes in Anspruch nahmen, verhindert wurde. Als der Kaiser Nicephorus Botoniates sich an die Stelle Michaels VIII. auf den Kaiserthron schwang, sprach Gregor über denselben den Bann aus, welcher, wenn er auch bei der damaligen Stellung der griechischen Kirche zur lateinischen machtlos verhallen mußte, doch immerhin ein schönes Zeugniß der Anerkennung seines Freundes, des gestürzten Kaisers, in sich schloß. Nach dem damals im Kampfe mit den Mauren stehenden christlichen Spanien hatte er gleich beim Anfange seines Pontificates einige Legaten gesandt, welche nicht bloß für die Ausrottung der Priesterehe und der Simonie wirken und die der Erhaltung der kirchlichen Einheit sehr förderliche Gleichheit der Liturgie (s. d. A. mozarabische Liturgie) und die lateinische Kirchensprache einführen, sondern auch die oberlehensherrlichen Ansprüche des apostolischen Stuhles auf die dortigen Reiche geltend machen sollten. In Sardinien setzte er durch, daß die dortigen sogenannten Richter (die eigentlichen Oberherren der Insel) die Herrschaft des Papstes über sie anerkannten. Selbst in dem von den Arabern eroberten Africa nahm er den Erzbischof von Carthago kräftig in Schutz gegen den dortigen Clerus, welcher jenen bei dem Emir angeklagt und zur Mißhandlung übergeben hatte. Dem Herzoge von Croatien und Dalmatien ließ er durch seine Legaten den Königstitel beilegen und demselben den Eid abfordern, dem apostolischen Stuhle treu und ergeben zu sein und Gregor, sowie seine sämmtlichen Nachfolger als seine Herren anzuerkennen. Mit Boleslaus von Polen stand er anfänglich in gutem Einvernehmen. Höchst wahrscheinlich mit seiner Einwilligung nahm derselbe, der bisherige Vasall des teutschen Reiches, den Königstitel an. Als er jedoch den Bischof Stanislaus von Krakau, weil er von ihm wegen seines lasterhaften Lebens hart getadelt wurde, am Altare erschlug und furchtbar verstümmeln ließ, belegte Gregor ihn mit seinem ganzen Lande mit dem Banne, untersagte ihm und seinem Reiche die königliche Würde und entband seine Unterthanen von dem Eide der Treue. Die Könige Harald IV. und Canut II. von Dänemark legten während ihrer Regierung ihre Ergebenheit gegen den apostolischen Stuhl an den Tag. Von dem böhmischen Herzoge Wratislaus erhielt der Papst einen jährlichen Zins. Dem Könige Salomon von Ungarn brachte er in Erinnerung, daß sein Königreich der römischen Kirche gehöre, da Stephan, der Heilige, es derselben mit allen seinen Rechten geschenkt habe. In Frankreich ließ er durch seine Legaten den jährlichen Zins einfordern, welcher schon von Carl dem Großen dem heil. Petrus bezahlt worden sei. Auch von England verlangte er den Peterspfenning, welchen die Könige Ina und Offa gestiftet hatten. Der Einsammlung desselben setzte Wilhelm, der Eroberer, keine Schwierigkeiten entgegen. Dagegen weigerte er sich den von ihm geforderten Eid der Treue zu leisten. Auch konnte Gregor in England bei der entschiedenen Haltung des dortigen Königs die kirchlichen Grundsätze über die Investitur nicht durchführen; weßhalb denn auch in den späteren Jahren seines Pontificats das frühere freundliche Einvernehmen mit demselben sich in eine ziemlich große Spannung verwandelte. Doch hielt der Papst es bei seinen sonstigen Kämpfen nicht für gerathen, mit ihm völlig zu brechen, sowie er auch den König Philipp I. von Frankreich, in dessen Reiche er weit weniger Anhänger als in Teutschland zählte, wegen der Verstoßung seiner Gemahlin

zwar mit der Excommunication und Absetzung bedrohte, dieselbe jedoch nicht über ihn verhängte. — Daß eine Persönlichkeit von einem so fest ausgeprägten Charakter und einer so großartigen Wirksamkeit wie Gregor VII. verschiedene Beurtheilungen erfahren habe, liegt in der Natur der Sache. Schon bei seinen Lebzeiten trat eine Menge von Schriftstellern von bedeutendem Gewichte für oder gegen ihn auf. Unter denen, welche für denselben schrieben, sind die wichtigsten: Wilhelm von Hirsau, Bernold, Mönch, zuerst in St. Blasien, dann in Schaffhausen, der Erzbischof Gebhard von Salzburg, die beiden Bernhard, von denen der eine Vorsteher der Schulen in Corvey war, der andere, nachdem er in mehren schwäbischen Klöstern Unterricht ertheilt hatte, Mönch in Hirsau wurde, Anselm, Bischof von Lucca, und Placidus, Prior von Nonantula. Unter den Vertheidigern Heinrichs IV. nennen wir: Waltram, Bischof von Naumburg, Wenrich, Scholasticus in Trier und dann Bischof von Vercelli und der berühmte Sigibert von Gemblours. Schändliche Schmähschriften gegen Gregor VII. verfaßten: Benzo, Bischof von Alba, in seiner Lobschrift auf Heinrich IV. und der Cardinal Benno in seinem Buche „de vita et gestis Hildebrandi.“ Ueber die Charakteristik dieser Schriftsteller und den Inhalt ihrer Werke sammt den Herausgebern derselben vergl. Stenzel, Geschichte Teutschlands unter den fränkischen Kaisern, Bd. I. 495 f. Siehe auch Fabricius bibliothec. lat. mediae et infimae aetat. ed. Mansi, III. 91 seq. Diese Verschiedenheit des Urtheils über unseren Papst hat sich auch bis auf die Geschichtschreiber unserer Zeit erhalten. Während Gregor VII. von den Einen als Martyrer und Heiliger verehrt wird, wird er von Andern als Urheber eines Systemes verflucht, das Teutschland durch den furchtbarsten Bürgerkrieg in sich zerriß und einen hundertjährigen Kampf zwischen Kirche und Staat hervorrief. Wenn Henke (bei Voigt S. 611) und Spittler (Geschichte des Papstthums a. a. O. besonders S. 115) ihn „frech, boshaft und voll Ränke und einen tollkühnen Waghals“ nennen, welcher jedoch zugleich „ein Weltmann von feinster Klugheit und ein Held von dem entschlossensten Muthe“ gewesen sei, und ihn ferner „verschmitzt, niederträchtig, einen eingebildeten Heiligen, den seine Nachkommen angebetet haben und einen Menschen ohne Religion, ohne Treue und Glauben“ schelten, und wenn Schröckh ihm Verstellung, List und Ränke, unbändigen Stolz, grenzenlose Herrschbegierde und trotzigen Sinn vorwirft (Kirchengeschichte Bd. 25, 520 ff.), preist Heinrich Steffens ihn als das Gewissen und die Seele seines Jahrhunderts in seiner Schrift: „Das gegenwärtige Jahrhundert.“ 1817. 236 ff. und rühmt Johannes von Müller an ihm, er habe den Muth eines Helden, die Klugheit eines Senatoren, den Eifer eines Propheten besessen (Reisen der Päpste. 1783. S. 32 ff.). Während Stenzel den Charakter und die Tendenz desselben also schildert: „Ehrgeiz und Herrschsucht waren die Haupttriebfedern seiner Handlungen, seiner Worte, seiner Gedanken. Er hatte sich ein ungeheures Ziel gesetzt, die Welt zu beherrschen durch das Wort, schritt rasch darauf zu, verfolgte es mit aller Lebenskraft, bei jedem Opfer, selbst vom Tode bedroht, unbeugsam. Den ehrgeizigen Entwürfen mußte die Frage über die Sittlichkeit der Mittel zum Zweck, endlich die des Zweckes selbst weichen,“ erkennt Luden die Würde und Hoheit seines Strebens in folgenden Worten an: „Das, was nach Hildebrands Vorstellung im Leben sein und erreicht werden sollte, läßt sich in drei Sätze zusammenfassen, welche einander bedingen und aus einander folgen: Reinheit und Einheit der Kirche durch den Papst und unter dem Papste; Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche und aller ihrer Angelegenheiten von jeglichem Einfluß irgend einer weltlichen Macht; Unterordnung aller weltlichen Macht und weltlichen Angelegenheiten unter die Kirche und deren Haupt, den Papst.“ (Gesch. der teutschen Völker VIII. 467 ff.) — Daß Gregors System nicht frei von Einseitigkeiten war und in seinen Consequenzen auf gefährliche Abwege führen konnte, ist nicht zu leugnen, war aber

unter den damaligen Verhältnissen nicht zu vermeiden. Uebrigens wird auch von solchen, welche die Großartigkeit und Hoheit des Hildebrandischen Planes genügend anerkennen, die Art und Weise der Ausführung desselben getadelt, und dem Papste zu große Härte und selbst eine gewisse Grausamkeit, sowie überhaupt eine große Rücksichtslosigkeit gegen die nun einmal bestehenden und nicht plötzlich zu ändernden Verhältnisse zur Last gelegt: als ob der großartige Kampf zwischen den beiden Principien, hinter welchen fast beide Hälften Teutschlands und Italiens standen, von Gregor durch ein Markten mit seinem Gegner und zwar mit einem Gegner von solchem Charakter hätte beigelegt werden können. Besondern Tadel hat Gregor (und zwar in der neuesten Zeit selbst von dem sehr kirchlichen Fortsetzer der Stolbergischen Kirchengeschichte) erfahren wegen der harten Behandlung Heinrichs IV. zu Canossa und wegen der Absetzung desselben, sowie deßhalb, weil er den König noch auf dem Todbette von der Verzeihung ausgeschlossen habe. Allein der letztere Punct dürfte doch mehr dafür zeugen, daß Gregor den Kampf auch nicht im mindesten für einen persönlichen, sondern als eine der ganzen Kirche angehörige Angelegenheit betrachtete. Die Entsetzung Heinrichs hing ebenfalls mit seinem Princip zusammen. Ueber das Verfahren des Letztern zu Canossa endlich möge der protestantische Geschichtschreiber Leo für uns sprechen: „Es hat in Teutschland nicht an Schriftstellern gefehlt, die diese Scene auf Canossa als einen Schmachflecken betrachtet haben, den ein übermüthiger Pfaffe der teutschen Nation zugefügt. Es ist diese Betrachtungsweise vielleicht von Allem, was die Historie aufzuweisen hat, die roheste Barbarei. Legen wir, wenn auch nur auf einen Augenblick, die Vorurtheile bei Seite, welche Nationalgefühl und Protestantismus erzeugt haben, und versetzen wir uns in jene wahrhaft protestantische Sphäre vollkommner Freiheit des Gedankens. Von diesem Standpuncte aus gesehen erblicken wir in Gregor einen Mann, der aus einem Stande hervorgegangen, wo damals für politische Zwecke völlige Mittellosigkeit herrschte, bloß durch die Kraft des eigenen Geistes und Willens ein ehrwürdiges Institut, das mit Füßen getreten ward, aus seiner Entwürdigung zu neuem und früher nie gekanntem Glanze erhob. In Heinrich aber einen Menschen, dem der Vater eine fast unumschränkte Herrschaft über ein für die damalige Zeit reiches und tapferes Volk hinterlassen hatte, und der trotz dieser Fülle äußerer Mittel durch die Niederträchtigkeit eigenen Sinnes in dem Schmutze der niedrigsten Laster versenkt, die die Zunge nicht gern ausspricht, zum elenden Bettler herabgesunken, und nachdem er Alles, was dem Menschen heilig sein kann, mit Füßen getreten, in innerer Erbärmlichkeit vor der Stimme jenes geistigen Helden erzitterte. In der That, man muß selbst überaus roh und geistig untergeordnet sein, wenn man die natürliche Beziehung der Nationalität so hoch anschlägt, um sich durch sie hindern zu lassen, jubelnd in den Triumph einzustimmen, den zu Canossa ein edler Mann über einen unwürdigen Schwächling feierte." (Geschichte Italiens. 1, 459. Siehe auch dessen Jahrb. der Universalgeschichte. 2te Aufl. 2, 125.) — Das Andenken Gregors VII., des großen von Gott reich begnadigten Reformators der Kirche, des Erretters derselben aus dem Schlamme der Unsittlichkeit und aus den Banden der weltlichen Gewalt, wurde von jeher von den Gläubigen gesegnet. Schon bei seinen Lebzeiten wurden Wunderthaten erzählt, die von demselben gewirkt worden seien; auch nach seinem Tode soll Gott ihn durch Wunder verherrlicht haben. (S. „Ehrenrettung Gregors VII." Preßburg und Freiberg 1786. I. Bd. 142 ff.) Sechzig Jahre später ließ Anastasius IV. ein Gemälde verfertigen, auf welchem Gregor das erste Mal mit einem Heiligenschein um das Haupt dargestellt wurde. Beinahe 500 Jahre nach seinem Tode (1577) wurde seine Leiche erhoben, und wie erzählt wird, noch unverwesen gefunden. 1584 ließ Gregor XIII. dessen Namen in das römische Martyrologium eintragen. 1606 machte Paul V. nach einer sorgfältigen Untersuchung des Lebens und der Wunder Gregors eine

Canonisationsbulle bekannt, drei Jahre später erlaubte er dem Erzbischofe und dem Capitel von Salerno, jährlich zwei Feste zu Ehren hl. Gregors VII. zu feiern. Nachdem Alexander VII. und Clemens XI. verschiedenen anderen Communitäten die Verehrung Gregors als eines Heiligen gestattet hatten, schrieb Benedict XIII. dieselbe 1728 der ganzen Kirche vor. Doch fand diese Verordnung großen Widerspruch in Venedig, Frankreich und Oestreich. Besonders anstößig fand man die Worte der zweiten Lection der zweiten Nocturn, welche auch aus unseren Officien ausgemerzt wurde: „Contra Henrici imperatoris impios conatus fortis per omnia athleta impavidus permansit, seque pro muro domus Israël ponere non timuit, ac eundem Henricum in profundum malorum prolapsum fidelium communione regnoque privavit atque subditos populos fide ei data liberavit." — Was die Schriften Gregors VII. anbelangt, so besitzen wir von demselben noch 359 seiner Briefe, welche von der Zeit seiner Wahl bis zum Jahre 1082 geschrieben wurden und in neun Büchern eingetheilt sind. Das zehnte Buch ging leider verloren, und von dem eilften Buche hat sich nur ein Brief und ein Fragment eines zweiten erhalten. Ferner wurde die Gregor dem Großen zugeschriebene Expositio in septem Psalmos poenitentiales von mehreren Schriftstellern, weil in derselben auf einen Kaiser Beziehung genommen wird, welcher die Simonie wieder in der Kirche aufgebracht, sowie die Kirche und selbst den apostolischen Stuhl in die Sclaverei habe versetzen wollen, für ein Werk Gregors VII. gehalten. Ueber den noch in einer englischen Bibliothek ungedruckt liegenden Commentar zu Matthäus, welcher den Namen Hildebrands trägt s. Fabricius loc. cit. III. 92 seq. — Die wichtigste Quelle für die Geschichte Gregors VII. bilden seine Briefe, sowie die seines langjährigen Freundes und Mitkämpfers Petrus Damiani. Die Streitschriften, welche zu Gunsten Heinrichs IV. erschienen, wurden von dem Literaten Goldast in seinen „Apologiae pro imper. Henrico IV." Hanov. 1611. herausgegeben. Gegen ihn zur Vertheidigung Gregors VII. und des von jenem angegriffenen Baronius trat der berühmte Jesuit Gretser im sechsten Bande seiner sämmtlichen Werke (Ratisb. 1735), welcher unter Anderem die zu Gunsten Gregors VII. verfaßten Schriften enthält, in die Schranken. Eine Menge älterer Abhandlungen über Gregor VII. sind verzeichnet bei Gräße a. a. O. II. Bd. I. Abth. 1. Hälfte 212 f. Die Vitae Greg. VII. von Pandulph. Pisan., Paulus Bernried. und Amalric. siehe bei Muratori T. III. 1, 314 seq. III. 2, 358 seq. Sehr verdienstvoll war die von dem Protestanten Gaab im J. 1792 herausgegebene „Apologie des P. Gregor VII." Sechs Jahre früher war die oben angeführte „Ehrenrettung Gregors VII." gegen die damaligen „Aufklärer der Geschichtskunde" (unter diesen vorzugsweise gegen J. M. Schmiedt's damals hochgefeierte Geschichte der Teutschen, II., 265 ff.) erschienen: ein Werk, welches insofern noch von Werth ist, als in demselben nicht bloß die neueren, sondern insbesondere die ältesten Schriftsteller, welche von Gregor VII. handeln, durchgemustert werden. Eine ausgezeichnete Biographie verdanken wir dem im Geiste seines Lehrers Luden arbeitenden Königsberger Professor J. Voigt („Hildebrand als Papst Gregor VII. und sein Zeitalter." 2te Aufl. Weimar 1846). Im entgegengesetzten Geiste ist abgefaßt das Werk Söltl's („Gregor VII. Leipz. 1837), von dem schon früher eine Schrift über Heinrich IV. erschien (München 1823). Unter den englischen Bearbeitungen wird das 1840 zu London erschienene Werk des Puseyten Bowden gerühmt. Außerdem verdienen noch über Gregor VII. angeführt zu werden: Luden, Gesch. des teutschen Volkes, VIII., 463 ff. und IX. 27 ff.; Stenzel a. a. O. 1, 279 ff.; Plank, Gesch. der christl. kirchl. Gesellschaftsverf. IV., 1. Abschn. 40 ff.; Döllinger, Lehrbuch der Kirchengesch. 2, 131 ff.; Neander, allg. Gesch. der christl. Religion V., 1, 152 ff.; Stolberg, Gesch. der Rel. J. Christi, fortges. von Fr. v. Kerz, 36, 373 ff., 37, 1 ff.; Gfrörer, Geschichte der christlichen Kirche (auch unter dem besondern Titel: „Das

Jahrhundert Gregors VII." Stuttgart 1846. erschienen, welches letztere Werk jedoch nur die frühere Wirksamkeit Hildebrands umfaßt) IV. 1, 390 ff. — **Gregor VIII.** Nach dem Tode Paschalis II. wurde von der demselben anhängenden kirchlichen Partei in aller Eile, um den Einfluß des am obern Po stehenden Kaisers, Heinrich V., abzuschneiden, der Cardinal Johann von Gaeta zum Papst erwählt, welcher, nachdem er von der kaiserlich gesinnten Partei der Römer mißhandelt und gefangen genommen, und nur mit Mühe durch Hilfe des herbeigeströmten Volks wieder befreit worden war, sich zu Gaeta, wohin er sich zu flüchten gewußt hatte, den 1. März 1118 weihen ließ, und den Namen Gelasius II. annahm. Da derselbe nicht in die Forderungen des Kaisers in Betreff der Investitur einging, ließ Heinrich V. durch den berühmten Rechtsgelehrten Irnerius oder Werner von Bologna, den Erzbischof Mauritius Burdinus von Braga wählen, welcher sich Gregor VIII. nannte. Auf die Nachricht von diesen Vorfällen belegte Gelasius II. von Capua aus sogleich den Kaiser sowohl, als auch Burdinus mit dem Banne. Von Rom, wohin er sich nach dem Abzuge Heinrichs V. fast heimlich begeben hatte, durch die kaiserliche Partei abermals vertrieben, floh er mit den ihm treu gebliebenen Cardinälen zur See nach Pisa und von da nach Frankreich, wo er im Januar 1119 zu Clugny starb. Zu seinem Nachfolger wurde der geistig kräftigere und gewandtere Erzbischof Guido von Vienne gewählt, welcher sich Calixt II. nannte. Dieser sprach im October desselben Jahres ebenfalls den Bann über den Kaiser und Gregor VIII. aus. Nachdem der Letztere zu Rom zwei Jahre lang unter dem Schutze des kaiserlichen Anhangs zugebracht hatte, gestalteten sich die Verhältnisse unerwartet so, daß Calixt II. im Juni 1121 daselbst seinen feierlichen Einzug halten und den Gegenpapst mit normannischer Hilfe zu Sutri belagern konnte. Er wurde jedoch von den Einwohnern der genannten Stadt ausgeliefert, und nachdem er von der Gegenpartei aufs Höchste beschimpft worden war, aus einem Kerker in den andern geschleppt, bis er viele Jahre später in einem Kloster zu Cava starb. Siehe: Muratori T. III. 1, 358. 389 sq. 409 sq. Palatius gesta Pontificum. II. 473 sq. Raumers Gesch. der Hohenst. 1, 304 f. 311 f. Stenzel, Gesch. Teutsch. unter den fränkischen Kaisern, 677 ff. 698 ff. Gervais. Politisch. Gesch. Teutschl. unter der Regierung des Kaisers Heinrich V. und Lothar III. Leipzig 1841 1 Thl. S. 183 ff. und 252 ff. — Derjenige **Gregor VIII.**, welcher rechtmäßig den päpstlichen Stuhl bestieg und deßhalb in der Reihe der Päpste gezählt wird, wurde den 21. October 1187 nach dem Tode Urbans III. gewählt. Er war ein geborner Beneventiner, gehörte dem Benedictinerorden an, und zeichnete sich durch eine ungewöhnliche Strenge gegen sich selbst aus. Gleich nach seiner Erhebung erließ der für die Eröffnung eines neuen Kreuzzuges sehr besorgte Papst Schreiben an alle Christen, um ihren Eifer für die Wiedereroberung des hl. Landes anzufachen. Er starb jedoch schon nach einem kaum zwei Monate langen Pontificate zu Pisa, nachdem es ihm kaum zuvor gelungen war, die Einwohner der genannten Stadt und die Genuesen mit einander auszusöhnen und zur Theilnahme am Kreuzzuge zu bestimmen. Seine Briefe sind gedruckt bei Gerhard Vossius in seinen Gesta quaedam ac monumenta graecolatina cum scholiis. Vergl. im Uebrigen über ihn Muratori T. III. 1, 478. III. 2, 376. Pagi T. III. 133 sq. Raumers Gesch. der Hohenst. 2, 226. 408. — **Gregor IX.** Nach dem Tode Honorius III., welcher in demselben Augenblicke verschied, als er den wortbrüchigen Kaiser Friedrich II. (s. d. A.) mit dem Kirchenbanne belegen wollte, wurde zuerst der Cardinal Conrad von Porto, ein Sprößling aus dem Hause der Grafen von Fürstenberg, und als dieser die Wahl ablehnte, der Cardinal Hugolino, aus dem Geschlechte der Grafen von Anagni und Segni, gewählt, und den 21. März 1297 als Gregor IX. geweiht. Zwar war der neue Papst ein Greis von beinahe 90 Jahren; doch verband derselbe mit der dem Alter eigenen Ruhe und Umsicht die Kraft des Mannes und das Feuer und die Frische

des Jünglings, so daß mit ihm sein großer Oheim Innocenz III. wieder aus dem Grabe erstanden zu sein schien. Außerdem hatte sich Gregor IX. durch seine langjährige Thätigkeit auf dem kirchlich-politischen Gebiete z. B. als Legat mit dem Charakter, den Plänen und Kräften des Kaisers mehr als irgend ein anderer seiner Zeitgenoßen vertraut gemacht, und war daher auch nach dieser Seite hin am meisten befähigt, den schweren Kampf mit dem gewaltigen Gegner der Kirche aufzunehmen. Seine vortrefflichen Eigenschaften, die er als Legat an den Tag gelegt hatte, waren selbst von Friedrich II. gepriesen worden, als dieser erfreut über den Auftrag Hugolino's, für den Kreuzzug zu wirken, über ihn an Honorius III. schrieb, es sei ein Mann von tadellosem Rufe, reinem Lebenswandel, ausgezeichnet durch Frömmigkeit, Wissenschaft und Beredtsamkeit. Unbeschadet der Uebrigen, leuchte er doch unter ihnen wie ein hellerer Stern hervor, und werde am Besten eine Sache befördern, welche der Kaiser brennender wünsche, als irgend etwas Anderes. — Gleich nach seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl erließ Gregor IX. Schreiben in alle Länder der Christenheit, um die Gläubigen zum Kreuzzuge aufzufordern. Besonders aber drang er in einer ernsten aber liebevollen Sprache in den Kaiser, das schon lange übernommene Gelübde endlich einmal zu lösen, und ihn nicht in die Verlegenheit zu setzen, aus welcher er ihn schwerlich, wenn er auch wollte, würde befreien können. Aber war Friedrich II. schon über das Bemühen des Papstes, zwischen den Lombarden und dem Kaiser den Frieden zu vermitteln, unzufrieden, so trat kurz darauf zwischen beiden in Folge des Mißlingens des Kreuzzuges ein völliger Bruch ein. Der Papst legte dem Kaiser eine absichtliche Nachläßigkeit in der Betreibung dieser so wichtigen Angelegenheit zur Last, verwarf die Entschuldigung desselben, er sei durch eine heftige Krankheit zur Umkehr gezwungen worden, und sprach über ihn dem Vertrage von St. Germano gemäß den 29. September 1227 den Bann aus. Gregor IX. rechtfertigte diesen Schritt in einem Schreiben an die christlichen Fürsten. Dasselbe that auch der Kaiser, jedoch auf eine gegen den Papst höchst rücksichtslose Weise. Außer dem gelang es ihm vermittelst Geldes in Rom sich eine mächtige Partei, an deren Spitze die Frangipani standen, zu erkaufen, welche als Gregor IX. den 27. März 1228 in der St. Peterskirche den Bann über den Kaiser erneuerte, einen Aufstand erhob, und den Papst zur Flucht nach Perugia nöthigte. Als Friedrich II. obgleich excommunicirt, mit nur geringer Mannschaft den Kreuzzug unternahm, und so dem letzteren gleichsam seinen heiligen, dem Dienste Gottes geweihten Charakter benahm, sprach Gregor IX. abermals den Bann über ihn aus, und ließ durch 2 nach Palästina geschickte Geistlichen dem Patriarchen, den Rittern und dem katholischen Volke überhaupt verbieten, dem Kaiser in irgend einer Sache zu gehorchen. Aber kaum hatte der Hohenstaufe sich mit eignen Händen, zum großen Aergernisse der Gläubigen, die Krone des Königreichs Jerusalem auf das Haupt gesetzt, als er auf die Nachricht, daß der von dem Herzoge von Spoleto angegriffene Papst zwei Heere nach Neapel geschickt habe, in aller Eile nach Italien zurückkehrte, und in kurzer Zeit nicht nur die päpstlichen Truppen aus dem Königreiche verdrängte, sondern auch im Kirchenstaate vorrückte. Da sowohl der Papst, welcher kurz vorher von den Römern feierlich in ihre Stadt zurückgeführt worden war, als auch der Kaiser die Fortsetzung des Krieges nicht wünschten, so wurde nach mühsamen Unterhandlungen, den 28. August 1230 der dem Papste ziemlich günstige Friede von St. Germano abgeschloßen. Eine Zeitlang herrschte ein friedliches und dem Anscheine nach freundliches Verhältniß zwischen dem Papste und Kaiser. Der Letztere beschäftigte sich sehr ernstlich mit der politischen Umgestaltung seines geliebten Heimathlandes, Siciliens. Er unterdrückte die alten Freiheiten dieses Landes, hemmte die freie Bewegung der Kirche, welche außerdem von ihm hart mit Steuern belastet wurde, und führte eine der neuesten Zeit würdige Beamtenhierarchie ein. Die Leichtigkeit, mit welcher ihm die Unterwerfung Unteritaliens

von Statten ging, bestimmte ihn, den alten Plan des hohenstaufischen Hauses, die Lombardei sich zu unterjochen, wieder aufzunehmen. Da aber die Politik des Papstthumes unwiderstehlich dahin drängte, die Freiheit der lombardischen Städterepubliken als ein Bollwerk für den Kirchenstaat zu beschützen, und deßhalb der Kaiser in dem entschloßenen Gregor IX. einen Hauptgegner seiner Pläne mit Recht fürchtete, so versuchte Friedrich II. zuerst den Letztern auf seine Seite zu ziehen, und von der Sache der Lombarden abzuwenden. Allein der Papst ließ sich in keiner Weise berücken, und trat dann auch in seiner schiedsrichterlichen Stellung zwischen dem Kaiser und den Lombarden sehr zu Gunstnn der Letztern auf, so daß die Unterhandlungen mit denselben sich zum Aerger des Hohenstaufen sehr in die Länge zogen. Bald jedoch führte die Macht der Verhältnisse dahin, daß Kaiser und Papst einander, wenn auch nur vorübergehend kräftig unterstützten. Im J. 1234 brach ein neuer Streit zwischen Gregor IX. und den Römern aus, deren Forderungen im Wesentlichen auf eine Säcularisation der päpstlichen Gewalt hinausliefen, und welche den Papst, da er auf den Rechten des apostolischen Stuhles bestand, zuletzt zwangen, abermals nach Perugia zu entfliehen. Die Römer machten nun wirklich von den Hoheitsrechten des Papstes Gebrauch, schrieben unter Anderm Steuern aus, und schickten Abgeordnete nach Toscana, um einen Bund der Städte Mittelitaliens zum Zwecke der Abschüttelung der päpstlichen Gewalt in jenen Bezirken zu Stande zu bringen. Auch den Kaiser suchten sie für ihren Plan zu gewinnen; allein wenn derselbe auch bisher insgeheim die feindselige Stimmung der Römer gegen den Papst genährt hatte, so fürchtete er doch, daß ein mittelitalienischer Städtebund, welcher an den lombardischen sich anschließen und auch nach Unteritalien übergreifen konnnte, seine eigenen Interessen selbst am meisten gefährden würde, und war daher dem Papste zu Wiederherstellung seiner weltlichen Macht behilflich. Bald darauf hatte Gregor IX. Gelegenheit, dem Kaiser auf eine uneigennützige Weise einen Gegendienst zu leisten. Er erklärte sich, als er die Empörung des mit den Lombarden verbündeten Königs Heinrich gegen seinen Vater erfuhr, aus freien Stücken gegen die Aufrührer und erließ im März 1235 ein Schreiben an alle Fürsten und Prälaten Teutschlands, in welchem er dieselben ernstlich, nachdem er Lobeserhebungen gegen den Kaiser vorangeschickt hatte, von dem Antheile an dem „schändlichen Vorhaben" abmahnte. Daher ist auch die Nachricht der lombardischen Schriftsteller, daß der Papst in die genannte Empörung sich verwickelt habe, eine durchaus unglaubwürdige und widerspricht schon an sich dem Charakter desselben. „Denn so kraftvoll, ja heftig auch dieser Papst für das auftrat, was ihm als sein Recht und seine Pflicht erschien, so wenig Geschicklichkeit hatte er zu geheimen Ränken, und er stand wahrlich zu hoch, vornehm und fest da, als daß er nöthig gehabt hätte, durch Lügen und Empörungen gegen die einfachsten und klarsten Ansichten des Rechts und des Christenthums Einfluß und Herrschaft zu begründen" (Raumer). So wurde der Aufstand in Teutschland durch die moralische Hilfe des Papstes leicht unterdrückt. Als nun aber der Kaiser seinen Plan auf die Lombardei immer rücksichtsloser verfolgte und die meisten Städte schon gefesselt zu seinen Füßen liegen sah, und als er selbst das der römischen Kirche angehörende Sardinien seinem Sohne Enzius als Königreich übergab, bot Gregor IX. die ganze Kraft, die er vermöge seiner Stellung und seines Geistes aufbieten konnte, auf, um noch einmal mit dem auf der Höhe seiner Macht stehenden Herrscher den Kampf zu eröffnen. Er verband sich zuerst mit den Lombarden, den Venetianern und Genuesern, sprach dann am Palmsonntage und grünen Donnerstage des Jahres 1239 den Bann über den Kaiser aus, und entband alle seine Unterthanen von ihrem geleisteten Eide. Der Kaiser veröffentlichte eine an sämmtliche Könige und Fürsten der christlichen Welt gerichtete Rechtfertigungsschrift, in welcher er seinen Gegner einen ungetreuen Mann, einen besudelten Priester und wahnwitzigen Papst nannte, und

der Herrschsucht, schmutzigen Geizes, der Trunkenheit und anderer Laster bezüchtigte. Aber auch Gregor IX. wandte sich an die öffentliche Meinung, welche in seiner Lage die einzige Macht war, auf die er sich stützen konnte, und deckte die vielfachen Treubrüche des Kaisers, seine Eingriffe in die Rechte der Kirche, sowie seine unkirchliche, ja unchristliche und in gottlosen Aeußerungen sich offenbarende Gesinnung und Lebensweise vor der ganzen Welt auf. Eine furchtbare Spaltung riß wieder in Teutschland ein. Es traten wieder die Parteien in aller Erbitterung für oder gegen den Kaiser auf. Ein Theil der Bischöfe verkündigte die Bannbulle, der andere unterdrückte dieselbe, oder vertheidigte öffentlich das Recht des Kaisers. In Frankreich wies der Graf von Artois auf den Rath seines Bruders, des Königs Ludwig IX., die ihm vom Papste angebotene Kaiserkrone zurück. Die Lombarden vermochten dem Papst nicht zu Hilfe zu kommen; die meisten Städte des Kirchenstaates fielen dem Kaiser zu. In Rom selbst konnte Gregor nur auf wenige Getreue rechnen. Doch verwarf er standhaft alle Anträge, welche ihm mit der Würde der Kirche nicht verträglich erschienen; ja er wagte sogar eines Tages ganz unerwartet in Begleitung des gesammten hohen und niedern Clerus in der größten Feierlichkeit unter Vortragung des hl. Kreuzes und der Häupter der hl. Apostel Petrus und Paulus mitten durch alle Straßen der Stadt nach dem Lateran zu ziehen, und daselbst mit solcher Kraft von den Leiden der Kirche und den Freveln des Kaisers zu sprechen, daß das Volk sich mit Begeisterung für ihn erhob und die Ghibellinen aus der Stadt vertrieb. Da der Kaiser früher mehrere Male auf die Berufung einer allgemeinen Kirchenversammlung gedrungen hatte, um auf derselben seine Vertheidigung zu führen, und, wie er sagte, die Abschaffung kirchlicher Mißbräuche zu erzielen, so beschloß Gregor IX., nun selbst zu diesem Mittel zu greifen, und forderte alle Prälaten der Christenheit zur Theilnahme an dem zu Ostern 1241 zu eröffnenden allgemeinen Concil auf. Friedrich II. wirkte jedoch, in der sichern Hoffnung, mit Hilfe der bewaffneten Macht seinen Gegner bald überwunden zu sehen, und aus Furcht, seine Sache möchte von den Prälaten wenig gefördert werden, dem Plane des Papstes auf alle Weise entgegen. Er versagte in einem an alle Fürsten gerichteten Schreiben dem Concil von vornherein seine Anerkennung und suchte durch seinen Kanzler Petrus de Vineis die Prälaten durch eine lebhafte Schilderung der Mühseligkeiten der Reise und des Sommeraufenthaltes zu Rom an ihren Sitzen zurückzuhalten. Ein Theil derselben ließ sich wirklich abschrecken; viele andere zogen die Pflicht den Gefahren und der Bequemlichkeit vor. Da gelang es Enzius nach einer siegreichen Seeschlacht im Mai 1241, mehrere Cardinäle und Erzbischöfe und viele Bischöfe und Abgeordnete der lombardischen Städte in seine Gewalt zu bekommen. Gregor IX. selbst wurde zu Rom von allen Seiten eingeschlossen. So den verderblichen Einwirkungen einer fieberschwangern Athmosphäre preisgegeben, starb der wohl hundertjährige Greis den 21. August 1241 ungebeugten Geistes, mit Ruhe und Zuversicht die glückliche Lösung des Kampfes seinen Nachfolgern überlassend. Wenige Wochen vor seinem Tode hatte er noch geschrieben: „Laßt euch, ihr Gläubigen, nicht durch die wechselnde Erscheinung der Gegenwart betäuben; seid im Unglücke nicht verzagt, im Glücke nicht stolz; vertraut auf Gott und tragt seine Prüfungen in Geduld. Das Schifflein Petri wird zwar bisweilen durch Stürme fortgerissen und durch Felsen fortgetrieben, aber bald und unerwartet taucht es aus den schäumenden Wogen wieder auf, und segelt unverletzt auf der geglätteten Fläche.“ — Aus der sonstigen Wirksamkeit Gregors IX. heben wir hervor seine Bemühung um die Wiedervereinigung der griechischen mit der lateinischen Kirche. Er schickte auf die Aufforderung des Patriarchen Germanus zuerst einen Brief, dann einige gelehrte Mönche nach Constantinopel, welche mit den Griechen über die zwischen ihnen obwaltenden Differenzpuncte, jedoch ohne Erfolg, disputirten. Dagegen schwur der Patriarch der Jacobiten zu Jerusalem bei Gelegenheit einer Wallfahrt

seine Irrthümer öffentlich ab, und versprach der römischen Kirche einen immerwährenden Gehorsam. Ferner fanden unter seinem Pontificate mehrere Canonisationen Statt; der Erste der von ihm Heiliggesprochenen war Franciscus von Assisi, welcher ihm einst seine Erhebung auf den päpstlichen Stuhl vorhergesagt haben soll, und dem er seinen ganz besondern Schutz zugewandt hatte. Außerdem wurden von ihm unter die Zahl der Heiligen aufgenommen: Dominicus, Antonius von Padua, die Landgräfin Elisabeth von Thüringen, der Erzbischof Virgilius von Salzburg u. A. Auch wurde von Gregor der von dem König Jacob von Aragonien unter der Leitung des Raimund von Pennaforte gestiftete geistliche Orden von St. Maria de mercede bestätigt. Endlich ließ der Papst dem von Petrus de Vineis im Auftrag des Kaisers geordneten neuen Gesetzbuche (s. darüber Raumer, Gesch. d. Hohenst. III. 469—559) gegenüber aus den Entscheidungen der Päpste durch Raimund von Pennaforte die sogenannte Decretalensammlung als Richtschnur der kirchlichen Gesetzgebung veranstalten (s. Gregorii IX. Decretales). — Gregor selbst hinterließ mehrere Schriften. Ein Theil seiner Epistolae decretales wurde zu verschiedenen Malen gedruckt. Sieben Bände derselben sollen als Manuscripte in der vaticanischen Bibliothek sich noch befinden. Die verschiedenen Ausgaben einzelner seiner Schriften siehe bei Gräße, Lehrb. d. Literärgesch. Bd. II. 2. Abthlg., erste Hälfte S. 236. Eine Sammlung derselben erschien unter dem Titel: Opera omnia cum notis J. Pamelii. Antwerpiae. 1572. Fol. Siehe über ihn: 3 Vitae bei Muratori T. III. 1, 570 sq. und III. 2, 392 sq. Pagi T. III, 253 sq. Muratori rerum Italicarum Tom. III, 1, wo 2 Lebensbeschreibungen des Papstes abgedruckt sind. Fabricius bibl. lat. med. et inf. aet. ed. Mansi T. III, 96. Plank, Geschichte der christlich kirchl. Gesellschaftsverf. IV, 1. Absch. 518 ff. Raumer, Geschichte der Hohenstaufen an verschiedenen Stellen des dritten und vierten Bandes. Höfler, Kaiser Friedrich II. S. 28 ff.

Gregor X. Nach dem Tode Clemens IV. blieb der apostolische Stuhl beinahe drei Jahre unbesetzt. Die Cardinäle, welche in eine französische und eine italienische Partei zerfielen, waren zu Viterbo, wo Clemens IV. Ende Novembers 1268 gestorben war, mehrere Monate lang unverrichteter Sache aus der Cathedrale, wo die Wahl stattfinden sollte, wieder nach Hause gezogen, bis sie durch den Präfect und Podesta der Stadt in den bischöflichen Palast eingeschlossen, und als auch dieses Mittel nicht fruchtete, täglich in ihrem Unterhalte verkürzt wurden. Als zuletzt die Könige von Frankreich und Sicilien nach Viterbo kamen, um durch ihre Gegenwart die Wahl zu befördern, vereinigten sich endlich die Cardinäle dahin, daß sie ihre Stimmen auf sechs Mitglieder aus ihrem Collegium übertrugen. So wurde den 1. September 1271 durch Compromiß Theobald Visconti von Piacenza und Archidiaconus von Lüttich erwählt. Dieser befand sich gerade zu Ptolemais, wo er auf eine Gelegenheit nach Jerusalem zu pilgern wartete, als er die Nachricht von seiner Erhebung erhielt. Nachdem er noch den Christen zu Ptolemais in einer Rede den kräftigsten Beistand versprochen hatte, kehrte er sogleich nach Italien zurück, und wurde den 27. März 1272 zu Rom geweiht, wobei er den Namen Gregor X. annahm. Seinem Versprechen getreu, schickte Gregor X. schon zwei Tage, nachdem er den päpstlichen Stuhl in Besitz genommen, Schreiben an alle christlichen Fürsten und Prälaten, um sie mit seiner Absicht, auf den 1. Mai 1274 ein allgemeines Concil zu berufen, bekannt zu machen. Der Hauptzweck dieses Concils sollte die Bekämpfung der Ungläubigen, und da diese durch die vereinten Kräfte der Griechen und Lateiner leichter ausgeführt werden könnte, die Wiedervereinigung der Getrennten sein. Die Erreichung der letztern konnte der Papst um so eher hoffen, als der griechische Kaiser Michael Paläologus, welcher 1261 sich wieder Constantinopels bemächtigt hatte, schon im Jahre 1262, wenn auch vielleicht nur aus politischen Gründen, die ersten Schritte zu einer solchen Union gethan hatte. (Siehe hierüber Hefele in der Tübinger theologischen

Quartalschrift, Jahrg. 1847. S. 56 ff.) Wie Gregor X. überhaupt die zertheilten Kräfte einigen und auf Ein Ziel hinlenken wollte, so bestrebte er sich auch die langwierigen und blutigen Feindschaften zwischen den Guelfen und Ghibellinen in Toscana und in der Lombardei zu heben, und er sprach deßhalb, als seine Bemühungen in Florenz, wohin er sich als Friedensstifter begeben hatte, keinen Erfolg hatten, über diese Stadt den Bann aus. Auch dem traurigen Interregnum in Teutschland machte Gregor X. ein Ende. Er forderte nach dem Tode Richards von Cornwall die Churfürsten des Reiches unter Androhung schwerer Strafen zur Wahl eines neuen Oberhauptes auf, welche auf den Grafen Rudolph von Habsburg fiel. Gregor X. wohnte so eben dem allgemeinen Concil von Lyon bei, wohin er sich im Herbst 1273 begeben hatte, als er daselbst, von der Erwählung des Habsburgers durch dessen Gesandte Nachricht erhielt. Er bestätigte die Wahl, ließ jedoch die kaiserlichen Gesandten die eidliche Verpflichtung übernehmen, daß Rudolph die Vorrechte, welche der römischen Kirche von den Kaisern Otto IV. und Friedrich II. ertheilt worden seien, beständig unverletzlich erhalten, den Kirchenstaat niemals angreifen, sondern die Besitzungen, auf welche die Kirche gerechten Anspruch habe, wiederherstellen, und endlich den König von Sicilien nicht bekriegen wolle. Da Alphons von Castilien seine Ansprüche auf das Reich fortwährend behauptete, so machte Gregor X. demselben das von ihm auch wirklich angenommene Anerbieten, ihm gegen die Verzichtleistung auf die Kaiserkrone den Zehnten von allen geistlichen Gütern in seinen Landen zu bewilligen, um sie zum Kriege gegen die Mauren zu verwenden. Ueber den Verhandlungen des Lyoner allgemeinen Concils verweisen wir der Kürze halber auf den Artikel Lyon. Doch können wir nicht umhin, der Veränderung, welche auf demselben auf Betrieb des Papstes hinsichtlich der Papstwahl getroffen wurde, kurz zu erwähnen. Die Nothwendigkeit einer solchen Veränderung hatte die Langwierigkeit der letzten Wahl zur Genüge an den Tag gelegt. Gregor X. hatte deßhalb eine Constitution ausarbeiten lassen, welche er dem Concil vorlegen wollte, welche aber von Seite der Cardinäle solchen Widerstand fand, daß die Verhandlungen über dieselbe erst dann stattfinden konnten, nachdem eine beträchtliche Anzahl von Prälaten durch Privatunterredungen, welche der Papst mit ihnen hielt, für sie gewonnen waren. (Ueber den Inhalt und die Geschichte dieser Constitution s. d. Art. Conclave). Den Rückweg nahm Gregor X. über Vienne und Lausanne. In der letzten Stadt kam er mit dem Kaiser Rudolph zusammen. Dieser bestätigte den von seinen Gesandten abgelegten Eid und versprach in der kürzesten Zeit nach Rom zu reisen. Außerdem machte er einige Verordnungen zum Vortheile der teutschen Stifter und Bisthümer bekannt, und stellte dem apostolischen Stuhle die Romagna und das Exarchat Ravenna wieder her. Zu Perugia wollte der Papst sich so lange aufhalten, bis der teutsche Kaiser zu Rom angekommen wäre, um nach daselbst empfangener Krönung mit den Königen von Frankreich, England, Sicilien und Aragonien, welche insgesammt das Kreuz genommen hatten, nach dem gelobten Lande zu ziehen. Doch starb Gregor X. schon den 10. Januar 1276 in einem Alter von 66 Jahren zu Arezzo, wo er begraben wurde. Wegen seiner Frömmigkeit und sonstigen Tugenden wird er von den Einwohnern von Arezzo und Piacenza als als Heiliger verehrt. Eine Erzählung mehrerer von ihm gewirkter Wunder und eine Schilderung seiner Heiligkeit siehe bei Palatius, III. 591 seq. Außer einer Reihe von Briefen und einer Oratio pro concordia inter Guelphos et Ghibellinos soll er einen übrigens nicht gedruckten Dialogus inter Saulum et Paulum verfaßt haben. Siehe Bonacci Istoria del Pont. ott. mass. il B. Greg. X. Roma 1711. Die drei Vitae bei Muratori T. III. 1. 597 seq. und III. 2. 424 seq. Pagi T. III. 385 seq. Bower, 8, 145 ff. — Gregor XI. Als Nachfolger Urbans VI. wurde den 12. December 1370 Petrus Beaufort aus der Diöcese Limoges, ein Neffe Clemens VI., zu Avignon zum Papste gewählt, welcher bei seiner Krönung den

Namen Gregor XI. annahm. Von seinem Oheim in einem Alter von kaum 17 Jahren zum Cardinale ernannt, hatte er sich durch seine ausgezeichneten Geistesgaben und seinen unermüdlichen Fleiß frühzeitig den Ruf einer der tüchtigsten Canonisten und Theologen seiner Zeit erworben. Sogleich nach seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl suchte er zwischen den Königen von Frankreich und England den Frieden wieder herzustellen. Doch gelang es ihm nicht, den tiefgewurzelten Haß beider Fürsten gegen einander zu überwinden. Ebensowenig Erfolg hatten seine Bemühungen, die christlichen Fürsten zu Vertheidigung der Griechen gegen die immer furchtbarer um sich greifende Macht der Türken zu vereinigen. In dem vierten Jahre seines Pontificates wurde er durch eine römische Gesandtschaft dringend aufgefordert, in ihre Stadt, den Sitz so vieler Päpste, zurückzukehren. Gregor XI., welcher schon von dem ersten Augenblicke seiner Wahl an fest entschlossen gewesen sein soll, den apostolischen Stuhl wieder nach Rom zurückzubringen, ging auf ihre Bitte ein, sowie er auch in einem Schreiben an den Kaiser und viele Fürsten und Prälaten von diesem seinem Vorhaben Nachricht gab. Doch schob er, in der Absicht zuvor noch einmal die Vermittlung zwischen England und Frankreich zu versuchen, seine Abreise bis zum Frühjahre 1376 auf, erließ aber unterdessen eine neue Verordnung, in welcher er den hohen Clerus ernstlich unter Androhung von Strafen zur Erfüllung der Residenzpflicht aufforderte. Allerdings waren die Verhältnisse im Kirchenstaat damals nichts weniger als erfreulich, aber aus eben dem Grunde seine Anwesenheit vielleicht um so nothwendiger. Die Florentiner waren im Bunde mit dem Visconti von Mailand in den Kirchenstaat eingefallen, hatten sich verschiedener Städte bemächtigt, die päpstlichen Beamten verjagt, Freiheitsfahnen aufgerichtet und auch die größern Städte Bologna und Perugia und andere zur Empörung verleitet. Als die Ermahnungen des Papstes an die Florentiner, ihre Truppen aus dem Kirchenstaate zurückzuziehen und für das verübte Unrecht Genugthuung zu leisten, Nichts fruchteten, und die päpstlichen Gesandten im Gegentheil auf's Gröbste verspottet wurden, sprach Gregor XI. über sie den furchbarsten Bann aus. Aller Handel mit denselben wurde unter Strafe der Excommunication verboten, ihre Güter, wo sie sich auch befänden, ja sie selbst für vogelfrei erkärt, allen Fürsten und Prälaten verboten, einen Florentiner zu beherbergen u. s. w. Anfangs wurde auch diese Bannbulle nicht beachtet. Auch war das päpstliche Heer von 10,000 Mann, welches in Frankreich aufgebracht worden war, nicht stark genug, der eroberten Orte sich wieder zu bemächtigen. Da jedoch der sonst sehr bedeutende Handel und die Industrie der Florentiner in Folge jener Bulle so sehr litten, daß sie dem Ruine nahe kamen, fingen dieselben an, sich eines Bessern zu besinnen und schickten die hl. Catharina von Siena (s. d. Art.) nach Avignon, von der sie wußten, daß sie bei dem Papste großes Ansehen genoß, um sich ihrer Fürsprache bei demselben zu bedienen. Dieser zeigte sich zum Frieden sehr geneigt; die Florentiner jedoch wollten in keiner Beziehung nachgeben, weßhalb die Feindseligkeiten von beiden Seiten wieder eröffnet wurden. Nun wurde der Papst durch eine zweite Gesandtschaft zur Abreise nach Rom eingeladen, und derselbe versichert, daß die Römer ihm mit aller ihrer Macht gegen die Feinde des römischen Stuhles beistehen würden. Da er noch zögerte, als sogar noch eine dritte Gesandtschaft ankam, sollen die Römer schon an die Erhebung des Abtes von Monte Cassino auf den päpstlichen Stuhl gedacht haben. Endlich entschloß sich Gregor XI., nachdem ihn auch noch die hl. Catharina von Siena zur schleunigen Erfüllung seines Versprechens aufgefordert hatte, ein für allemal zur Abreise, obwohl nicht bloß der noch lebende Vater desselben, sondern auch alle seine Verwandten und selbst der König von Frankreich Alles aufboten, um ihn auf dem französischen Gebiete zurückzuhalten. Er verließ Avignon, wo einige französische Cardinäle zurückblieben, kam den 17. Januar 1377 nach vielen Beschwerden in Rom an und wurde von

den Römern, welche nach der Erzählung eines Augenzeugen bei seinem Einzuge vor Freude rasten, auf's Feierlichste empfangen. Da jedoch die letzteren die ihm gemachten Versprechungen nicht im geringsten erfüllten, und alle Macht und Herrschaft in ihren Händen behielten, so zog er sich nach Anagni zurück. Zwar begab er sich im November wieder nach Rom zurück, fand jedoch die dortigen Einwohner so wenig nachgiebig als früher und insbesondere nicht bereit, ihrem Versprechen gemäß ihn gegen die Florentiner zu unterstützen, so daß er sich schon mit dem Gedanken vertraut machte, seinen Sitz wieder in Avignon aufzuschlagen. Doch wurde er hierin durch eine schnell um sich greifende Krankheit verhindert, welche ihn den 27. März 1378 in einem Alter von bloß 47 Jahren dahin raffte; nachdem er kurz zuvor die Wahlordnung Gregors X. aus Furcht vor einem Schisma, das nach seinem Tode entstehen könnte, in einigen Puncten abgeändert hatte. Nach der Erzählung Gersons hatte Gregor, als er dem Tode nahe war, alle Umstehenden gewarnt, sich vor denjenigen, sie möchten männlichen oder weiblichen Geschlechtes sein, sich zu hüten, welche unter dem Scheine der Religion bei Anderen die Träume ihrer eigenen Phantasie für göttliche Offenbarung ausgeben, weil er verführt von solchen Leuten gegen den Rath aller seiner Freunde der Kirche die bevorstehende Gefahr einer Spaltung zugezogen hätte. Doch wurde die Wahrheit dieser Erzählung, welche von keinem Zeitgenossen Gregors bezeugt wird, gewiß nicht mit Unrecht und zwar besonders von Natalis Alexander stark bezweifelt. Während seiner Anwesenheit zu Rom hatte Gregor XI. mehrere Briefe nach England in der Angelegenheit Wiclefs geschrieben, vor dessen Irrlehren er warnte, und zu dessen Unschädlichmachung er, freilich ohne Erfolg, da derselbe von den Ministern des Königs und von einem großen Theile des Adels und der Bürgerschaft beschützt wurde, den Kanzler der Universität Oxfort, den Erzbischof von Canterbury und den Bischof von London aufforderte. Was seinen Charakter betrifft, so wurde an ihm von seinen Zeitgenossen seine Frömmigkeit, Klugheit, Wohlthätigkeit und Menschenfreundlichkeit gerühmt, dagegen tadelnd hervorgehoben, daß er in hohem Grade dem Nepotismus gehuldigt habe. Auch verdient erwähnt zu werden, daß er sorgfältig allen Streit mit den christlichen Fürsten vermied, und auch auf solche Puncte, welche unter andern Päpsten eine Störung des guten Einvernehmens hätten herbeiführen können, als schienen sie seiner Aufmerksamkeit entgangen zu sein, kein Gewicht legte. Siehe Baluzius, vitae paparum Avenionensium, in dessen erstem Bande 6 Lebensbeschreibungen aufgenommen sind. Muratori T. III., 2, 645. 659. 673 sq. 690 sq. Palatius, gesta Pontificum, Rom. III. 334 sq. Ciaconius, historiae Rom. Pontif. ab Oldorio soc. Jes. recognitae. II., 574 sq. Bower, 8, 460 ff. Eugène de la Gournerie, 2, 149 ff. — **Gregor XII.** Die Wahl dieses Papstes fällt in das große abendländische Schisma. Nachdem die Cardinäle nach dem Tode Innocenz VII. geschwankt hatten, ob sie, um die Aufhebung des Schisma's zu erleichtern, die Wahl aufschieben sollten, beschlossen sie endlich einmüthig, den päpstlichen Stuhl schleunig wieder zu besetzen. Doch trafen sie zuvor für die Zukunft Vorsichtsmaßregeln, indem Jeder derselben sich eidlich verbindlich machte, wenn die Wahl auf ihn falle, die päpstliche Würde wieder niederzulegen, sobald der Gegenpapst dasselbe thun würde. Die Wahl fand den 2. December 1406 statt, und fiel auf den Cardinal Angelo Corrario, welcher von einem alten venetianischen Adelsgeschlechte abstammte und sich den Namen Gregor XII. beilegte. Er erneuerte zwar den als Cardinal abgelegten Eid, und sprach zu wiederholten Malen seine Bereitwilligkeit aus, sich mit dem in Avignon residirenden Gegenpapste Benedict XIII. zu vergleichen. Aber bald zeigte es sich, daß sowohl Gregor XII. als sein Nebenbuhler trotz ihrer feierlichen Versicherungen es mit der Beilegung des Schisma's nicht ernstlich meinten, und die Theilung der päpstlichen Gewalt der Einheit und dem Frieden der Kirche vorzogen. Besonders aber hatten sich die Anhänger und Freunde Gregors XII. in diesem getäuscht. Da

derselbe, ein Greis von 80 Jahren, sich bis dahin durch die größte Rechtschaffenheit ausgezeichnet hatte, so daß er erst in seinem hohen Alter freilich in Folge der Einwirkung seiner Verwandten, welche dessen hohe Stellung für sich ausbeuten wollten, an seinem bisherigen guten Rufe Schiffbruch litt. Da Gregor XII. nun auch noch gegen den im Conclave abgelegten Eid vier neue Cardinäle ernannte, verließen ihn seine eigenen Cardinäle und begaben sich nach Pisa. Um die Strafe der Excommunication und Degradation, womit sie Gregor XII. bedroht hatte, wenn sie ohne seine Erlaubniß sich so weit entfernten, von sich abzuwenden, appellirten sie an ein allgemeines Concil, von welchem selbst die Handlungen der Päpste beurtheilt und entweder gebilligt oder verworfen werden könnten, und ließen Abschriften dieser Appellation in allen Ländern des christlichen Abendlandes verbreiten. Außerdem ermahnten sie die Fürsten und Prälaten, beiden Päpsten den Gehorsam zu versagen. Als nun Benedict XIII. sich vor dem Könige von Frankreich nicht mehr sicher haltend, zu Perpignan in Catalonien seinen Aufenthalt nahm, trennten sich seine Cardinäle, welche mit ihm längst unzufrieden waren, ebenfalls von ihm und reisten nach Pisa, wo sie von den römischen Cardinälen auf's Freundlichste aufgenommen wurden. Sie vereinigten sich nun hier, mit einander zu dem Beschlusse auf den 15. März 1409 zur Wiederherstellung der kirchlichen Einheit ein allgemeines Concil nach Pisa zu versammeln. Alle Fürsten und Bischöfe, welche bisher Benedict XIII. und Gregor XII. Obedienz geleistet hatten, sowie diese beiden letzteren wurden zur Theilnahme an dem Concil eingeladen. Die beiden Päpste zeigten jedoch so wenig Geneigtheit, sich der Entscheidung eines allgemeinen Concils zu unterwerfen, daß sie jeder für sich mit ihren Anhängern eigene Kirchenversammlungen zu halten beschloßen. Benedict XIII. versammelte im November 1408 zu Perpignan außer seinen neucreirten Cardinälen ungefähr 120 meist spanische Bischöfe, welche jedoch selbst wieder unter einander uneins wurden, so daß bei weitem die Meisten derselben noch vor dem Schlusse des Concils Perpignan wieder verließen. Gregor XII. aber, welcher ebenfalls eine bedeutende Anzahl neuer Cardinäle ernannte, schrieb ein Concil nach Udine aus. Ehe jedoch dieses zu Stande kam, wurde die Pisaner Synode eröffnet. Ungeachtet der Protestation Ruprechts, welcher Gregor den Gehorsam nicht aufkündigen wollte, weil dieser die Absetzung Wenzeslaus' und seine Erwählung zum Kaiser genehmigt hatte, wurden in der 15ten Sitzung beide Päpste, weil sämmtliche gegen sie erhobene Klagepuncte erwiesen, und dieselben weder persönlich noch durch Bevollmächtigte, obgleich oft vorgeladen erschienen seien, für abgesetzt erklärt, und nun von den Cardinälen ein neuer Papst erwählt, welcher sich Alexander V. nannte. Nun hatte die Kirche drei Päpste; denn Gregor XII. wurde noch von dem Könige von Neapel, einigen italienischen Städten und dem teutschen Kaiser, Benedict XIII. von den Königen von Aragonien und Castilien und Schottland, und Alexander V. von den übrigen christlichen Fürsten anerkannt. Inzwischen hatte Gregor XII. zu Udine mit den wenigen Bischöfen, die er mit Mühe zusammen gebracht hatte, ebenfalls ein Concilium gehalten, und auf demselben Benedict XIII. und Alexander V. für Schismatiker, Meineidige und Verwüster der Kirche erklärt. Da er sich aber vor den Venetianern, welche dem Pisaner Concil beigestimmt hatten, fürchtete, schiffte er sich nach Gaeta ein, wo er von dem Könige Ladislaus als rechtmäßiger Papst aufgenommen wurde. Die Verhältnisse wurden nicht geändert, als Alexander V. nach einem Pontificat von bloß zehn Monaten im Mai 1410 zu Bologna starb. Denn nun wurde der Cardinal Baltasar Cossa gewählt, welcher sich Johann XXIII. nannte. Doch schien der letztere insofern eine bedeutendere Stütze zu gewinnen, als bald nach seiner Erhebung Ruprecht starb, und an seine Stelle Sigismund gewählt wurde, welcher zu Johann XXIII. in ein freundschaftliches Verhältniß trat. Der letztere, welcher der Hilfe des neuen Kaisers besonders gegen den ihn hart

bedrängenden König von Neapel bedurfte, schickte Gesandte an dieselben, welche sich unter Anderem auch über das zu Pisa verheißene Concil verständigen sollten. Zum Sitze desselben wurde Constanz bestimmt. Hier wurde Johann XXIII. abgesetzt (s. Constanzer Concil). Gregor XII. aber ließ durch seinen Bevollmächtigten Carl Malatesta von Rimini in der 14ten Sitzung seine Resignation ankündigen. Theils aus Freude über diesen Schritt, durch welchen die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit erleichtert wurde, theis in der Absicht, Benedict XIII. zur Nachahmung zu bewegen, verordnete das Concil, daß Angelo Corrario die Würde eines Cardinalbischofes behalten, und wenn nicht wegen Benedicts XIII. eine Abänderung getroffen würde, den ersten Rang nach dem Papste einnehmen sollte. Als Gregor XII. vernahm, daß seine Entsagung von dem Concil angenommen worden sei, zog er seine päpstlichen Gewänder in Gegenwart der um ihn versammelten Bischöfe und Geistlichen, welche ihm noch anhingen, aus, und gab in einem sehr unterwürfigen Schreiben seinen Dank gegen die Constanzer Väter zu erkennen. Zwei Jahre später starb er zu Ricenati in einem Alter von ungefähr 89 Jahren. Siehe Muratori T. III., 2. 837 sq. 841. 1118 sq. Palatius T. III., 407 sq. Ciaconius T. II., 750 sq. Bower 3, 407 ff. — Gregor XIII. Kaum war Pius V. den 1. Mai 1572 gestorben, als unter dem Einflusse des mächtigen Cardinals Granvella (s. d. Art.) der Cardinal Hugo Buon Compagno nach einem nur sechsstündigen Conclave einmüthig zu dessen Nachfolger erwählt wurde. Der neue Papst, welcher bei seiner den 15. Mai erfolgten Krönung den Namen Gregor XIII. annahm, war den 7. Januar 1502 zu Bologna geboren. Er widmete sich daselbst mit großem Erfolge der Rechtswissenschaft, welche er acht Jahre lang als Professor lehrte, begab sich 1539 nach Rom und stieg dort unter verschiedenen Päpsten zu immer höhern Würden empor, bis er endlich nach seiner Rückkehr von dem Concil von Trient, dessen Beschlüsse auf seinen Rath von dem apostolischen Stuhle bekräftigt wurden, (Pallavicini Hist. Conc. Trid. lib. 24. cap. 9. Nr. 4.) von Pius IV. im Jahre 1564 zum Cardinal ernannt und als Legat nach Spanien geschickt wurde, wo er bis zur Erhebung Pius V. blieb. Wie bei Pius IV. war seine Jugend nicht sittenrein gewesen. Doch führte er als Papst einen untadelhaften Lebenswandel, obwohl ihm zeitlebens die große Sittenstrenge seines Vorgängers fremd blieb. Ungeachtet seiner hervorstechenden Gutmüthigkeit und seines hohen Alters entwickelte er doch eine außerordentliche Thätigkeit, welche in der allseitigen Vertheidigung und Verbreitung der katholischen Kirche ihren Mittelpunct hatte. Als großer Freund der Wissenschaften — er studirte in seinem 70. Lebensjahre rastlos wie ein Jüngling; indem er von dem Grundsatze ausging, ein Papst müsse vor Allem ein Mann der Wissenschaft sein — verwandte er über zwei Millionen römische Thaler zur Hebung des Unterrichts und zur Unterstützung unbemittelter Studirender. Auch hielt er sich eine Liste von Männern aus allen Ländern, die zur bischöflichen Würde für tauglich erachtet wurden. Seinen Blick auf alle Länder der Erde, welche er als ebensoviele von der Kirche zu erobernde Provinzen betrachtete, gerichtet, gründete oder unterstützte er wenigstens zu Wien, Prag, Grätz, Olmütz, Wilna und sogar in Japan gegen 23 Collegien oder Seminarien. Zu Rom allein wurden Collegien für die Engländer, Griechen, Maroniten und die Neubekehrten errichtet. Ganz besondere Sorgfalt aber wandte der Papst dem römischen Collegium zu: es sollte ein Seminar für alle Nationen werden, weßhalb er auch gleich bei der Gründung desselben, um anzudeuten, daß es für die ganze Welt berechnet sei, 25 Reden in verschiedenen Sprachen halten ließ. Auch das Collegium Germanicum (s. d. Art.), aus welchem seither so viele ausgezeichnete Persönlichkeiten hervorgingen, wurde von ihm zu hoher Blüthe emporgehoben (s. ferner hierüber Theiner, Schweden in seiner Stellung zum hl. Stuhle unter Johann III., Sigmund III. und Carl IX., I. 527 ff. und die Schrift: „Das teutsche Collegium in Rom. Entstehung, geschichtlicher

Verlauf ꝛc. desselben, dargestellt von einem Katholiken." Leipz. 1843. S. 37 ff.). Hieran reihte sich seine Fürsorge für die Wiederherstellung des katholischen Glaubens in protestantischen Ländern, z. B. in Schweden (s. Theiner a. a. O. I. 392 ff. und an verschiedenen andern Stellen; s. auch den Art. Hosius) und England und zur Wiedervereinigung der griechischen Kirche mit der lateinischen, in welch' letzterer Beziehung er den berühmten Jesuiten Possevin (s. d. Art.) nach Rußland schickte, um den Großfürsten Johann Basilowitz von Moskau, den er auf seine Bitte mit dem Könige von Polen ausgesöhnt hatte, sowie auch dessen Gemahlin, welche von ihm mit reichen Geschenken beehrt wurde, zur Aufhebung des Schismas zu gewinnen. Gleich bei dem Anfange seines Pontificates hatte er sein Augenmerk auf die Fortsetzung des Türkenkrieges gerichtet, und in dieser Absicht Gesandte an den Kaiser, an die Könige von Spanien, Frankreich, Polen und andere Mächte abgeordnet. Da aber der erstere aus Furcht vor der Landmacht der Türken sich nicht zum Kriege gegen dieselben entschließen konnte, Spanien sich saumselig zeigte, und Frankreich in sich selbst entzweit war, so fanden es die Venetianer für gut, zum großen Aerger des Papstes mit den Türken unter unvortheilhaften Bedingungen sich abzufinden. — Zu großem Vorwurfe wurde Gregor XIII. die Freudenfeier angerechnet, welche er auf die Nachricht von der Pariser Bluthochzeit veranstalten ließ; allein er konnte in derselben, nach der ihm gemachten Mittheilung, nur eine Unterdrückung einer Verschwörung sehen (s. d. Art. Bluthochzeit). Daß die Ausrüstung der spanischen Armada zur Demüthigung der Königin Elisabeth in seinem Willen lag, und durch ihn, wenn nicht angeregt, so doch befördert wurde, soll bloß berührt werden. — Besonders berühmt machte Gregor XIII. seinen Namen durch Verbesserung des Julianischen Kalenders (s. Kalender), welche nach mehreren Versuchen früherer Päpste erst kürzlich noch auf dem Concil von Trient hätte bewerkstelligt werden sollen. Gregor trat mit den berühmtesten Astronomen seiner Zeit in Verbindung, berief mehrere derselben nach Rom, übergab die Angelegenheit einer daselbst errichteten Commission, an welcher der berühmte Teutsche Clavius thätigen Antheil nahm, und entschied sich zuletzt für den vorher von allen Universitäten mitgetheilten Vorschlag des Arztes Ludwig Lilio. Auch trug er Sorge dafür, daß die Verbesserung, welche in einer Bulle vom 24. Februar 1482 öffentlich bekannt gemacht wurde, vollzogen werde. Nicht weniger ließ er sich angelegen sein, die Annahme des Concils von Trient in Frankreich durchzusetzen, was ihm jedoch wegen der damaligen politischen Verhältnisse jenes Reiches, und weil mehrere Beschlüsse den s. g. gallicanischen Freiheiten (s. Gallicanismus) widersprachen, nicht gelang. In Verbindung hiemit kann gebracht werden die Verbesserung des Decretum Gratiani, welche auf den Befehl und unter den Auspicien dieses Papstes vorgenommen wurde. Schon die Päpste Pius IV. und Pius V. hatten einigen Gelehrten und unter diesen Hugo Buon Compagno, welcher im Rufe eines ausgezeichneten Canonisten stand, hiezu den Auftrag gegeben. Unter dem Pontificate Gregor's XIII. wurde diese Arbeit fortgesetzt, so daß endlich im Jahre 1582 eine bessere Ausgabe nicht bloß des Decretum, sondern des Corpus juris canonici an's Tageslicht gefördert werden konnte (s. Correctores Romani). — Da die Constitution Pius V., welche 76 Sätze des Bayus verwarf, von den Schülern des letztern nicht beachtet wurde, so bestätigte Gregor dieselbe und schickte im Jahr 1579 den Jesuiten Franz Toletanus nach Löwen, welcher jenem Streite ein Ende zu machen wußte (s. Bay). Im Jahr 1583 sprach der Papst über den Erzbischof Gebhard von Cöln, nachdem er ihn vergeblich durch Ermahnungen zu seiner Pflicht zurückzuführen gesucht hatte, den Bann aus, entsetzte ihn seines Amtes und befahl dem Capitel, einen andern Erzbischof zu wählen (s. Gebhard II.) Zwei Jahre später 1585 starb Gregor XIII. plötzlich in einem Alter von 83 Jahren, im dreizehnten Jahre seines Pontificates. Kurz vor seinem Tode war ihm noch die Freude zu Theil geworden,

eine Gesandtschaft dreier japanesischer Könige, welche ihren Dank für die durch die Jesuiten erlangte Kenntniß der christlichen Wahrheit und die Versicherung der tiefsten Ehrfurcht gegen den apostolischen Stuhl aussprechen ließen, zu empfangen. — Wenn Gregor XIII., welcher besonders den Jesuiten seine Gunst zuwandte, und denselben mehrere Privilegien ertheilte, nach unserer Schilderung seines Pontificats eine allumfassende Thätigkeit entwickelte, so zeigte er sich auch gegen die Stadt Rom selbst nicht gleichgültig. Er ließ im Jahre 1580 in der St. Peterskirche die prachtvolle Gregorianische Capelle erbauen, und in dieselbe die Gebeine des hl. Gregor von Nazianz, welche bisher in einer unbedeutenden Kirche eines Nonnenklosters geruht hatten, in einer feierlichen Procession übertragen. Deßgleichen wurden auf seinen Befehl viele Verschönerungen in Rom vorgenommen, die große Fruchthalle in den Thermen Diocletians erbaut, das Hospital für die Bettler, — ein großartiges Armenhaus — errichtet, und endlich noch der prachtvolle Palast auf dem Quirinal, die jetzige gewöhnliche Sommerresidenz der Päpste, aufgerichtet. Freilich bietet das Pontificat Gregors XIII. auch seine Schattenseite dar. Um die Einnahmen der päpstlichen Kammer mit den außerordentlich großen Ausgaben in Verhältniß zu bringen, wurde zu mehreren nachtheiligen Maßregeln gegriffen. Es wurden nicht bloß mehrere Zölle erhöht, sondern auch mehrere Privilegien aufgehoben, und das lehensherrliche Recht des apostol. Stuhles auf viele Schlösser und Güter der Barone im Kirchenstaat geltend gemacht, so daß durch eine Menge von Confiscationen große Geldsummen nach Rom flossen. Die Folge von diesen und andern Finanzmaßregeln war jedoch, daß an vielen Orten große Unzufriedenheit und Gährung entstand. Es bildeten sich allenthalben Factionen. Schaaren von Räubern und Banditen durchzogen das Land. Zur Wiederherstellung von Ruhe und Ordnung zeigte sich Gregor XIII. nicht kräftig genug, und es erforderte die ganze unerbittliche Strenge seines Nachfolgers Sixtus V., um den Kirchenstaat von dieser Plage zu befreien. Nichts destoweniger waren die Verdienste Gregor's XIII. um Rom und um die Kirche so hervorragend, daß die Römer aus Dankbarkeit noch bei seinen Lebzeiten ihm zu Ehren eine Statue auf dem Capitol errichteten, welche nach seinem Tode mit einer die Hauptmomente seiner Wirksamkeit enthaltenden Inschrift geziert wurde. Seine Schriften siehe bei Eggs in seinem „Pontificium doctum" Col. 1717. p. 806 sq. Unter den vielen Schriftstellern, welche Gregor's XIII. Leben beschrieben haben, (siehe über dieselben Palatius T. IV., 365 sq., wo auch die Schriften unsers Papstes angeführt sind) heben wir heraus: Ciappi comp. delle attioni e santa vita di Greg. XIII., Roma 1591. Bomplani Soc. Jes. hist. Pont. Greg. XIII. (auch in Teutschland herausgegeben zu Dillingen 1685). Maffei annales Greg. XIII. Rom. 1742. Unter den neuern Bearbeitern siehe Bower 10, 1, 225 ff. Ranke Bd I. 412 ff. und im Anhange zum 3ten Bande 78 ff. Eugène de la Gournerie 2, 455 ff. — **Gregor XIV.** Zum Nachfolger Urban's VII. wurde den 5. Decbr. 1590 der Cardinal Nicolaus Sfondrato gewählt, welcher bei seiner Krönung den Namen Gregor XIV. annahm. Sein Vater, ein geborner Mailänder, hatte unter dem Kaiser Carl V. Siena verwaltet und war dann von Paul III. nach dem Tode seiner Gemahlin zum Cardinal ernannt worden. Nicolaus Sfondrato selbst hatte erst nach einem langwierigen Wahlkampfe die Mehrzahl der Stimmen erhalten, da die Spanier bei der damaligen großen Wichtigkeit, welche die Wahl eines Papstes ihrer Farbe für sie hatte, so sehr in das Wahlgeschäft sich eingemischt hatten, daß sie eine Liste von 7 Cardinälen aufsetzten, außer denen sie keinen andern als Papst annehmen würden. Der Erwählte, „eine jungfräuliche unschuldige Seele" (Ranke) war ein Muster von Heiligkeit. Als ihm ein Cardinal die Nachricht brachte, daß er am andern Tage gewählt werden würde, fand er ihn in seiner Zelle vor einem Crucifixe knieend. Als Unterthan des Königs von Spanien huldigte er ganz der Politik des Letztern. Er erklärte sich entschieden für die Ligue, erneuerte die Excom-

munication gegen Heinrich IV., und befahl allen Clerikern, Beamten und dem dritten Stande Frankreichs bei schwerer Strafe sich von demselben zu trennen. Wirklich brachte auch dieß entschiedene Auftreten des Papstes die Wirkung hervor, daß viele solche, welche sowohl gewissenhafte Anhänger der Kirche als des Königs waren, sich zu einer dritten Partei vereinigten, welche Heinrich IV. zum Rücktritte zur katholischen Kirche ermahnte und denselben zur Bedingung ihrer ferneren Treue machte. So lebhaft betheiligte sich der fromme Papst an diesem politischen Kampfe, dessen Entscheidung auch für die Kirche von großem Einflusse sein mußte, daß er die Pariser monatlich mit großen Geldsummen unterstützte und seinen Vetter mit angeworbenen Truppen nach Frankreich schickte. Doch starb der Papst schon den 15. October 1591 mitten in der Unternehmung, nach einem Pontificate von bloß zehn Monaten und zehn Tagen in einem Alter von 57 Jahren. Bezeichnend für seinen Charakter ist es, daß er den von ihm wegen seiner Virginität sehr hochgeschätzten Philipp Neri zum Cardinal creirte, welcher jedoch diese Würde ausschlug. Von seinen Verordnungen verdienen einige erwähnt zu werden. Er bestätigte die schon von Pius V. gegebene Bulle, welche die Veräußerung aller der römischen Kirche gehörigen Güter untersagte, verbot unter der Strafe der Excommunication die bei den Papstwahlen und der Creirung von Cardinälen üblichen Wetten, gestattete unter Beschränkung einer von Sixtus V. erlassenen Bulle die Aufnahme unehelich erzeugter Novizen in den Mönchsstand, wenn diese untadelhafte Sitten zeigten, und erlaubte den Cardinälen aus den Mönchsorden, welche bisher nur Birete von der Farbe ihres Mönchshabites zu tragen gewohnt waren, sich rother Birete zu bedienen. Seine Bullen sind gedruckt bei Cherubini im 2ten Bande seines Bull. magn. Vgl. Palatius T. IV. 425. Ciaconius T. IV. 214 sq. Bower 10, 1, 285 ff. Ranke Bd. II. 219 ff. — **Gregor XV.** Nach dem Tode Pauls V. wurde auf den Vorschlag dessen Neffen, des Cardinals Borghese, der Cardinal Alexander Ludovisio aus Bologna den 9. Februar 1621 gewählt, welcher den Namen Gregor XV. annahm. Obwohl derselbe bereits vom Alter gedrückt und von phlegmatischer Natur war, so wurde doch während seines Pontificats von Seite des apostolischen Stuhles eine ungemeine Energie entwickelt. Gregor XV. hatte schon am dritten Tage nach seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl seinen Neffen Ludwig Ludovisio, einen jungen Mann von 25 Jahren zum Cardinalat befördert. Dieser unterließ es zwar nicht, die zeitlichen Interessen seines Hauses zu bedenken, doch widmete er auf der andern Seite eben so sehr seine Kräfte der Leitung der Kirche. In mancher Beziehung gleicht das Pontificat Gregors XV. dem Gregor's XIII. Wenn dieser eine Anzahl von Cardinälen mit der Leitung der Missionen im Oriente beauftragte, so führte Gregor XV. diesen Gedanken weiter aus, indem er das Institut der Congregatio de propaganda fide errichtete (s. Cardinalcongregationen und Propaganda). Im Zusammenhange hiemit stand die Canonisation des Ignatius von Loyola, des Bekämpfers der Irrlehre, und des Franciscus Xaverius, des Apostels von Indien. Außer den Genannten wurden von dem Papste noch die beiden Jesuiten Aloisius von Gonzaga und Stanislaus Koska, die berühmte Carmeliterin Theresia, ferner Philipp Neri der Gründer des Oratoriums, und einige andere minder bekannte Personen heilig gesprochen. Legt das Angeführte ein Zeugniß von der damals zu Rom herrschenden großen religiösen Erregtheit ab, so beweist nicht weniger die Art und Weise, wie das Papstthum in die politischen Bewegungen jener Zeit eingriff und dieselben für das Wohl der Kirche zu benützen suchte, den hohen Aufschwung, den der Katholicismus am Sitze des Nachfolgers des hl. Petrus genommen hatte. Nachdem Ferdinand II., welchem von Seite des Papstes die bisher bezahlten Subsidien verdoppelt wurden, wieder mit Waffengewalt in den Besitz seiner Erblande sich gesetzt hatte, schickte Gregor XV. an denselben den in der teutschen Geschichte bekannten Carl Caraffa als Legaten, mit dem Auftrage, Alles aufzu-

bieten, damit die Gegenreformation in dem größtentheils protestantischen Böhmen, Mähren u. s. w. so rasch und kräftig als möglich durchgeführt werde. Auch dem Herzog Maximilian von Bayern wendete der Papst die größte Aufmerksamkeit zu. Wirklich hatte er denn auch keinen geringen Antheil an der Uebertragung der pfälzischen Chur an den genannten Herzog. Er sandte den Capuciner Pater Hyacinth, einen gewandten Diplomaten, nach Wien an den Kaiserhof, um der Forderung Maximilians mehr Nachdruck zu verschaffen, und die Bedenken des Kaisers zu überwinden. Solche Wichtigkeit wurde zu Rom der Erhebung des kathol. Wittelsbachers beigelegt, daß auf die Nachricht von derselben Gregor XV. in der St. Peterskirche ein feierliches Tedeum anstimmen und die Kanonen der Engelsburg lösen ließ. (S. Gfrörer, Gesch. Gust. Adolphs, 2. Aufl. S. 337. u. 415.) Auf der andern Seite zeigte sich auch Maximilian als einen ergebenen und dankbaren Sohn des hl. Vaters. Er überließ demselben die berühmte Heidelberger Bibliothek, um welche er schon vor der Eroberung Heidelbergs durch den päpstlichen Nuntius gebeten worden war, und ließ dieselbe durch den berühmten Gelehrten Leo Allatius (s. Allatius), welchen Gregor XV. zu diesem Zweck über die Alpen geschickt hatte, nach Rom befördern. Mit dem Könige von England stand der Papst in Unterhandlung wegen der beabsichtigten Vermählung des Prinzen von Wales (des nachmaligen unglücklichen Königs Carl I.) mit einer spanischen Infantin. Längere Zeit hatte es den Anschein, als ob an diesen schon der Ausführung nahen Plan neue Siege für den Katholicismus in Großbritannien sich knüpfen könnten. Auch in Frankreich wurde zur Freude des Papstes die Macht der Hugenotten immer mehr gebrochen. Großes Zerwürfniß aber unter den katholischen Mächten und in Folge hievon Abbruch in der Verfolgung der religiösen Interessen drohte einzutreten wegen der Streitigkeiten über die Besetzung des Veltlins. Da gelang es den Bemühungen des Papstes, die Feindseligkeiten zu verhindern, und den Streit wenigstens für die nächste Zukunft in der Schwebe zu halten. Ehe derselbe geschlichtet wurde, starb Gregor XV. den 8. Juli 1623. Sein Urtheil über den Geist und den Charakter des Pontificats Gregors XV. faßt Ranke also zusammen: „Eine unermeßliche, weltumfassende Thätigkeit! — welche zugleich in den Andes und in den Alpen vordringt, nach Tibet und nach Scandinavien ihre Späher, ihre Vorkämpfer aussendet, in England und in China sich der Staatsgewalt nähert: — auf diesem unbegrenzten Schauplatz aber allenthalben frisch und ganz und unermüdet: der Antrieb, der im Mittelpunct thätig ist, begeistert und zwar vielleicht noch lebhafter und inniger jeden Arbeiter an den äußersten Grenzen." Noch haben wir einige bemerkenswerthe Verordnungen Gregors XV. nachzutragen. Er erließ gleich nach dem Antritte seines Pontificats eine noch jetzt gültige Constitution in Beziehung auf die Art und Weise der Papstwahl, indem er bestimmte, daß in Zukunft jedem wählenden Cardinale freistehen sollte, seine Stimme geheim und verdeckt abzugeben, bestätigte den 21. März 1621 die Congregation unserer lieben Frau von Calvaria (s. den Art. Benedictinerorden Bd. I. S. 796), erhob das bisher der Metropole Sens untergebene Bisthum Paris zum Erzbisthume, bestätigte und erweiterte die Verordnung Pauls V. in Beziehung auf den Streit über die unbefleckte Empfängniß Mariä, indem er den Dominicanern erlaubte, ungehindert unter sich über diese Streitfrage zu disputiren, erneuerte die Bulle Pius IV. und Clemens VIII. in Betreff der Sollicitation im Beichtstuhl, und erließ endlich im Jahr 1620 eine Bulle wider die Zauberer und Hexenmeister, welche eingemauert oder beständig im Gefängniß der Inquisition festgehalten werden sollten. Seine Decisionen wurden von Beltramini zu Rom mit einem Commentar herausgegeben. Außerdem besitzen wir von ihm Briefe und ein Memoriale sciendorum a clericis. Seine Bullen sind gedruckt im dritten Band des Bull. magn. von Cherubini. Palatius T. IV., 525 sq. Ciaconius T. IV., 465 sq. Bower 10, 1, 358 ff. Ranke B. II., 441 ff.

und im Anhange zum dritten Bande 164 ff. — **Gregor XVI.** wurde nach dem Tode Pius VIII. nach einem ziemlich hartnäckigen Wahlkampfe den 2. Februar 1831 gewählt. Er wurde den 28. Sept. 1765 in dem zur damaligen Republik Venedig gehörigen Städtchen Belluno aus der zwar angesehenen, aber keineswegs reichen Familie der Capellari geboren. Von seinen Eltern für den geistlichen Stand bestimmt, wurde er frühzeitig in die vortreffliche Unterrichtsanstalt des Camaldulenserklosters von St. Michele di Murano (auf einer Laguneninsel unweit Venedig) gebracht, wo er bei seinen vortrefflichen Geistesgaben große Fortschritte machte. Schon im Jahr 1783 legte er in dem dortigen Kloster Profeß ab, wobei er seinen Taufnamen Bartholomäus mit dem Namen seines Ordenspatrons Maurus vertauschen mußte. 1787 las er die erste hl. Messe. Wegen seines wissenschaftlichen Eifers mit dem Unterrichte der Novizen beauftragt, lehrte er zuerst zu Murano dann in Rom bis zum Jahr 1807 Theologie und canonisches Recht. Eine schöne Frucht seiner einsamen Studien war die Schrift: „Il trionfo della santa Sede e della chiesa contra gli assolti dei novatori combattuti e respiutti colle stesse loro armi," Roma 1799 (teutsch: „Der Triumph des hl. Stuhles und der Kirche, oder Bekämpfung und Widerlegung der Angriffe der Neuerer mit ihren eigenen Waffen" 2te Aufl. Augsb. 1848), durch welche er die Aufmerksamkeit aus weiten Kreisen seinem bisher unbekannten Namen zuwandte. In der That waren auch die Umstände am Schlusse des achtzehnten Jahrhunderts, um welche Zeit die genannte Schrift, in welcher Capellari die Monarchie der Kirche und die Souveränität und Unfehlbarkeit der Päpste aus der Schrift, der Tradition und Geschichte zu beweisen suchte, erschien, so durchaus ungünstig, daß die treuen Anhänger des Papstthums überall verzagten und zitterten, und wirklich ein felsenfester Glaube erfordert wurde, um über die tobenden Wogen hinweg, von denen das Schifflein Petri sammt dessen Steuermanne umhergeworfen wurde, den rettenden Hafen zu erblicken, in welchen dasselbe einzulaufen im Begriffe stehe. Dem Verfasser selbst konnte es nicht entgehen, daß schon der Titel seines Buches Befremden erregen würde; daher er sich denn in der Vorrede zu demselben zu seiner Rechtfertigung folgendermaßen ausspricht: „Es mag vielleicht Manchem sonderbar und unverständig erscheinen, daß ich, während die Gutgesinnten die Zerstörung des Heiligthums, die Verspottung, Beraubung und Zerstreuung der heiligen Diener der Kirche, die Verbannung, Gefangenhaltung und Verhöhnung des Hohenpriesters selbst beweinen, den Gott der Gewalt seiner unbarmherzigen Feinde überlassen hat, während mit Einem Worte der apostolische Stuhl wankt und die Kirche unter dem Gewichte ihrer Ketten seufzt, es unternehme, beide als triumphirend über ihre Feinde darzustellen. Und doch ist es so. Wenn seit der Barbarei der ersten Jahrhunderte eine Zeit gewesen ist, in welcher die Triumphe des hl. Stuhles und der Kirche herrlicher erschienen, so ist es gewiß die gegenwärtige, welche die ewige Weisheit zu schweren Prüfungen vorausbestimmt hat, damit, nachdem sich selbst die Kräfte der Hölle gegen beide vergebens erschöpft haben, der Gottlosigkeit nichts mehr übrig bleibe, womit sie ihren Schlägen Kraft verleihen könnte, und jede Hoffnung zum Siege des Unglaubens verloren gehe, damit ferner die Katholiken hieran durch Thatsachen erkennen mögen, daß es, wie der hl. Johannes Chrysostomus sagt, leichter sei, die Sonne zu vertilgen, als die Kirche zu zerstören u. s. f." Zur Anerkennung seiner Verdienste um das Papstthum wurde Capellari schon im J. 1800 unter die ersten Mitglieder der von Pius VII. bei seinem Regierungsantritte gestifteten Academie der katholischen Religion aufgenommen, in welcher Stellung er jährlich einen Vortrag über Gegenstände aus dem Gebiete der Apologetik und Religionsphilosophie hielt. Im J. 1807 wurde er zum Abte des Klosters St. Gregor auf dem cölinischen Hügel befördert. Bald darauf wurde er von seinen Ordensbrüdern zum Vicegeneralprocuratur ihres Ordens gewählt. Als im J. 1809 Pius VII. von Napoleon gewaltsam nach Frankreich weggeführt und die

Aufhebung der geistlichen Orden im Kirchenstaate angeordnet wurde, kehrte Capellari wieder nach Murano zurück, um sich daselbst der Erziehung der Jugend zu widmen. Einige Jahre später wurde den thätigen Mönchen auch der Aufenthalt in dieser ihrer Zufluchtsstätte durch Beschlagnahme ihrer kostbaren Bibliothek unmöglich gemacht. So eben hatten sie ihre Lehranstalt nach Padua verlegt, als die Befreiung Pius VII. erfolgte. Alsbald wurde der Abt Maurus Capellari, welcher dieses freudige Ereigniß in einer besondern Schrift begrüßt hatte, wieder nach Rom zurückberufen, wo er schon im J. 1815 als Consultore in die Commissionen der römischen und allgemeinen Inquisition, des Index, der Correctur der Bücher der orientalischen Kirche, der theologischen Prüfung der Bischöfe, sowie in die der außerordentlichen Kirchenangelegenheiten eintrat. Nachdem er schon seit 1818 das Amt eines Generalprocurators seines Ordens begleitet hatte, erhielt er 1823 die Würde eines Ordensgenerals. Zwei Jahre später wurde er von Leo XII., welcher ihn seines besondern Vertrauens würdigte und ihn schon früher der Commission, welche mit der Organisation der Unterrichts- und Studienanstalten im Kirchenstaate beauftragt worden war, beigegeben hatte, in petto zum Cardinale erhoben. Den 13. März 1826 wurde sein Name in dem geheimen Consistorium unter folgender Schilderung seiner Verdienste um die Kirche eröffnet: „Empfehlungswerth durch Unschuld und Würde der Sitte, von ausgezeichneter Gelehrsamkeit, zumal in kirchlichen Materien, hat er überdieß so viel und anhaltend für den apostolischen Stuhl gearbeitet, daß Wir dasjenige, was derselbe mit unermüdeter Beharrlichkeit und höchstem Beifall für diesen heiligen Stuhl gethan hat, mit der Würde des Cardinalates belohnen zu müssen glaubten. Denn solchen Männern allein haben Wir die Würden der Kirche zu verleihen Uns zum Gesetze gemacht, welche durch den verdienten Ruf der Frömmigkeit und Gelehrsamkeit glänzen, und welche auf dieser, nicht aber auf einer andern Laufbahn sich den Weg dazu gebahnt haben.“ Sogleich nach seiner Erhebung erhielt der Cardinal Capellari das höchst wichtige Amt eines Präfecten der Congregation de propaganda fide. Obwohl durch dasselbe seine Kräfte sehr in Anspruch genommen wurden, so hörte er doch nicht auf, an mehreren Commissionen, besonders an der Leitung der außerordentlichen Kirchenangelegenheiten, Theil zu nehmen. So wirkte er unter Anderm an den Verhandlungen über die Abschließung eines Concordates mit dem Könige der Niederlande, sowie an denen über die gemischten Ehen mit der preußischen Regierung mit. Ueberhaupt soll während der Regierung der beiden letzten Päpste kein wichtiger Gegenstand verhandelt worden sein, zu dem er nicht beigezogen wurde. Es konnte daher nicht fehlen, daß die Nachricht von seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl nicht bloß von dem römischen Volke, welches außerdem noch seinen schlichten Lebenswandel, seine Leutseligkeit und Freundlichkeit kannte, sondern auch von der übrigen Christenheit mit Freude aufgenommen wurde. Gewiß war es der Ausdruck eines weit verbreiteten Gefühles, wenn Lamennais damals in seinem Avenir ausrief: „Die Frömmigkeit, Wissenschaft und Weisheit sitzen wieder auf dem unvergänglichen Stuhle. Der Cardinal Capellari hat als Präfect der Propaganda eine großartige Vorschule und Vorübung des päpstlichen Regimentes gemacht. Seine Blicke gewöhnten sich daran, den ganzen Erdkreis zu umfassen. Sein Segen: urbi et orbi, findet, indem er von den Zinnen der St. Peterskirche niederströmt, an dem äußersten Ende der Welt Spuren seiner Wohlthaten, die Wüsten selber werden ihn vernehmen.“ — Die Verhältnisse, unter welchen Gregor XVI. den päpstlichen Stuhl bestieg, waren keineswegs günstig. Die Julius-Revolution hatte ihre Schwingungen bis nach Italien hin verbreitet. Während die Krönungsfeierlichkeiten in Rom begangen wurden, brach in Bologna ein Aufstand aus, welcher sich in wenigen Tagen fast über den ganzen Kirchenstaat ergoß, und nur mit Hilfe östreichischer Bajonette unterdrückt werden konnte. Auch glimmte während seines ganzen Pontificats das Feuer der Revolution im Verborgenen fort und

drohte sogar etlichemal später in helle Flammen auszuschlagen. Sobald die Ruhe wieder hergestellt war, wurde eine Menge administrativer Maßregeln ergriffen. Im September 1831 wurde zu Ehren des heil. Gregor des Großen der Gregoriusritterorden gestiftet. Wichtiger aber für die Kirche war es, daß um dieselbe Zeit der als Gelehrter und Staatsmann gleich ausgezeichnete Luigi Lambruschini, bisheriger Erzbischof von Genua und bis zum Ausbruche der Julius-Revolution Nuntius in Paris, zum Cardinalate und zwei Jahre später an die Stelle des Cardinals Bernetti zu dem Amte eines Staatssecretärs befördert wurde, welches er bis zum Tode Gregors XVI. mit großer Energie und Gewandtheit verwaltete. Es würde zu weit führen, wenn wir alle Anordnungen, welche während des langen Pontificates unseres Papstes in Beziehung auf den Kirchenstaat getroffen wurden, einzeln aufzählen wollten. Eine Menge Verbesserungen und Verschönerungen wurden in Rom selbst vorgenommen. Vieles geschah für die Ausgrabung, die Aufstellung und sonstige Erhaltung von Alterthümern. Von der Kunstliebe Gregor's XVI. und seinem Interesse für die Wissenschaft zeugt die Erweiterung der vaticanischen Bibliothek und die Errichtung zweier ausgezeichneter „Musei Gregoriani" — das eine, das Museo etrusco, eine sehr reichhaltige und für die alte Kunst äußerst wichtige Sammlung wurde im Vatican, das andere, ebenfalls von großer Bedeutung, im Lateran, eingerichtet, — sowie des ägyptischen Museums. Der Universität zu Rom wurde von Gregor, welcher die beiden Gelehrten, Angelo Mai und Mezzofanti, Männer von mehr als europäischem Namen, zu Cardinälen ernannte, manche Begünstigung zu Theil. Die Propaganda entfaltete unter der Leitung der Jesuiten wieder eine reiche Blüthe. Der im Jahre 1825 begonnene Wiederaufbau der einige Jahre früher abgebrannten St. Paulskirche wurde eifrig weiter befördert, und an alle Vorsteher der einzelnen Diöcesen ein Circular erlassen, in welchem sie zu Beiträgen für das zu Ehren des Weltapostels zu errichtende Bauwerk aufgefordert wurden. Auch wurden ihm zu diesem Zwecke nicht bloß von dem Kaiser von Rußland reiche Malachitgeschenke, sondern selbst von Mehemed Ali herrliche Alabastersäulen zugesandt. Ueberhaupt hat sich während seines Pontificats (so schließt ein „Papst Gregor XVI. als Herrscher" überschriebener Aufsatz in der Allg. Zeitung, Jahrg. 1846. Nr. 160, Beilage 1273 ff., welcher einen für außerrömische Leser berechneten Auszug aus einer eine chronologische Uebersicht über sämmtliche Regierungshandlungen Gregors XVI. enthaltenden Abhandlung liefert, welche letztere im 32sten Bande des von Moroni herausgegebenen großen „Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica" erschienen war) der Zustand Roms, sowohl was Aeußeres, als was Verwaltung und Polizei betrifft, mit jedem Jahr verbessert. Auf öffentliche Anstalten, Bauten, Ausgrabungen u. s. w. sind ansehnliche Summen verwandt, für die Wiederbelebung des Ackerbaues in der Umgebung manche Anstalten getroffen worden, durch die Dampfschifffahrt auf der Tiber ist die Communication für den Handel erleichtert, wie denn überhaupt nach allen Seiten hin Verbindungsmittel sich gemehrt und gebessert haben. In der Literatur ist namentlich das Antiquarische, Philologische und Kirchliche gefördert worden zum Theil durch großartige Werke, die entweder auf Kosten der Regierung oder durch Privatmittel entstanden. — Besonders reichhaltig und umfassend jedoch war die Thätigkeit Gregors XVI. hinsichtlich der Kirchenregierung. Schon im August 1831 erließ er die Constitution: Solicitudo animarum, in welcher er erklärte, daß er aus Rücksicht auf das Wohl der Kirche und ohne über die Frage der Rechtmäßigkeit zu entscheiden, jedesmal die factisch bestehenden Regierungen anerkenne. Während seines Pontificats hatte die Kirche besonders gegen einen alle Schranken des Rechts überschreitenden unchristlichen Staatsabsolutismus, dann aber auch gegen den eben so gehässigen, falschen Liberalismus zu kämpfen, und wenn seine kräftige Stimme auch nicht immer Gehör fand, so wurde doch durch ihn das Princip der Freiheit der Kirche gewahrt und gegen die Unterdrückung

der unverjährbaren Rechte derselben ein gewiß nicht auf immer unwirksamer Protest eingelegt. Im Jahre 1834 wurde das Verdammungsurtheil über Lamenais, des bisher so ausgezeichneten Verfechters der katholischen Sache in Frankreich, „Paroles d'un croyant“ ausgesprochen, nachdem schon 1831 sein Grundsatz einer nothwendigen absoluten Trennung von Kirche und Staat verworfen worden war (s. d. Art. Lamennais). Ein Jahr später wurde die Hermesische Lehre (s. d. A. Hermesianismus) und kurz darauf auch die der letztern gegenüberstehende Lehre des Abbé Bautain, welcher ein völliges Unvermögen des natürlichen Menschen, an Gott zu glauben und dessen Dasein zu beweisen behauptete (s. d. Art. Bautain), als dem katholischen Systeme zuwiderlaufend, verdammt. Sehr widerwärtig war der bald darauf ausbrechende Streit mit der preußischen Regierung über die gemischten Ehen (s. d. A. Droste-Vischering, Dunin, Ehe, gemischte, und Genehmigung, landesherrliche), welcher erst unter der Regierung des gegenwärtigen Königs von Preußen seine bekannte Erledigung fand. Vergeblich jedoch waren die Bemühungen Gregors XVI., welcher doch die polnischen Bischöfe vor der Einmischung in die politische Bewegung ihres Volkes gewarnt hatte, den russischen Kaiser, welcher nicht bloß einige Millionen Griechischunirter durch gewaltsame Mittel von der Einheit der Kirche wieder ablöste, sondern auch bis jetzt die in den zum ehemaligen Königreiche Polen gehörigen Provinzen lebenden Katholiken auf's Härteste bedrückte, um sich ihre Russificirung zu erleichtern, zur Einhaltung eines gerechtern Verfahrens zu bestimmen. Um die katholische Christenheit zu überzeugen, daß er in dieser Beziehung seine Pflichten als oberster Regent der Kirche nicht vernachlässigt habe, wurden von ihm, nachdem er schon in einer Allocution an die Cardinäle (im Juli 1842) sich hierüber ausgesprochen, in einer besondern Denkschrift alle Verhandlungen mit dem Czaren dem Urtheile der öffentlichen Meinung und der Geschichte übergeben. Großes Aufsehen aber erregte in der christlichen Welt die Art und Weise, wie der greise Papst im December 1845 dem Oberhaupte der russischen Kirche, welcher ihn besuchte, gegenüber trat. „Mit wahrhaft apostolischer Freimüthigkeit (berichtet hierüber unter Anderm ein Correspondent der Allg. Zeitung vom 20. December 1845, s. Jahrg. 1846. Beil. Nr. 4. S. 27 ff.) und mit einer für einen achtzigjährigen Greis bewunderungswürdigen Energie ging er auf alle Einzelheiten jener Bedrückungen und Grausamkeiten ein, unter denen namentlich die polnischen Gläubigen schmachteten. Bei dem zweiten Besuch, den der Kaiser vor seiner Abreise dem Papste abstattete, kehrte letzterer mit verdoppelter Kraft auf diesen Gegenstand zurück, und übergab dem Czaren schriftliche Beweise, Anklagepuncte, Beschwerden und Vorstellungen einer Unzahl von Katholiken und religiösen Körperschaften, welche alle so barbarische Grausamkeiten erduldet hatten ... Aus seinem Munde mußte der Kaiser nochmals alle jene Anschuldigungen vernehmen, welche der Katholicismus ihm und seinen Ministern Angesichts der ganzen Welt macht, und der Nachfolger Petri zeigte in seiner Hilflosigkeit einen wahrhaft heiligen Muth, um mit den lebhaftesten Ermahnungen die Klagen zu unterstützen, welche er dem russischen Alleinherrscher vortrug.“ In der Allocution vom 19. Januar 1846 sprach er dann den Cardinälen gegenüber die Hoffnung aus, daß die eingeleiteten Unterhandlungen mit dem Kaiser von Rußland zu einem glücklichen Ende geführt werden würden. Für die spanische Kirche, welche ebenfalls unter dem furchtbaren Drucke eines unkirchlichen Regiments litt, forderte er im Jahre 1842 die gesammte Kirche in einem Rundschreiben zum Gebete auf. Die Differenzen mit der portugiesischen Regierung wurden durch die Bemühungen des gewandten Capaccini (s. d. A.) endlich im Jahre 1841 ausgeglichen. Auch für die unterdrückte Freiheit und die Rechte der Kirche in der Schweiz und in der oberrheinischen Kirchenprovinz trat er in mehreren Breven auf. — Im Mai 1839 fand unter großem Zulauf von Gläubigen die feierliche Canonisation des Alfonso di Liguori und anderer ausgezeichneter Per-

sönlichkeiten Statt. Im December desselben Jahres wurde das Verdammungsurtheil früherer Päpste über den Sclavenhandel in der Bulle: In supremo apostolatus fastigio constituti wiederholt. — Besondere Aufmerksamkeit wandte Gregor XVI. dem Missionswesen zu. Unter seinem Pontificate machte die katholische Kirche besonders in America große Fortschritte. Eine Menge Bisthümer und apostolischer Vicariate wurden sowohl in der neuen, als in der alten Welt entweder unmittelbar von ihm oder durch die Propaganda gegründet. Den vielen Missionsvicariaten schrieb er die während seiner Regierung angekommenen, äußerst zahlreichen Conversionen zu. Wie einst Gregor XIII. durch eine japanesische Gesandtschaft erfreut wurde, so erhielt auch Gregor XVI. im Jahre 1831 von Häuptern der katholisch gewordenen Irokesen und Algonkins Zeichen ihrer Ehrfurcht und Dankbarkeit. — Mitten während seiner gewohnten Thätigkeit starb der Papst nach einer kurzen Krankheit am 1. Juni 1846. Nach unserer Aufzählung der wichtigsten seiner Handlungen muß sein Pontificat zu den thätigern und wichtigern gezählt werden. „Mit ungewöhnlichen Talenten, sagt das Diario romano unter Anderm über den Charakter seiner Wirksamkeit (s. Allg. Ztg. Jahrg. 1846, Nr. 241, S. 1922), Klugheit und Energie des Charakters, in theologischen Dingen mit außerordentlichen Kenntnissen ausgerüstet, setzte er Alles daran, das Dogma der katholischen Kirche von Neuerungstheorien rein zu erhalten, und die Grenzen der sichtbaren Ecclesia bis in die äußersten Winkel der bewohnten Erde auszubreiten. Daher seine strengen Proscriptionen von Irrlehren und gottlosen Vereinen, das Interdict gegen den Sclavenhandel, seine Einsprache gegen die, fernen Bischöfen jenseits der Alpen angethane Unbill, seine stets helfende Schirmherrschaft für alle des Glaubens halber Verfolgte. Eine seiner Hauptsorgen war, das Institut der Missionen wieder zu beleben, alles Gelingen schien ihm dabei von der Gegenwart von Bischöfen abzuhängen, weßhalb neue Bisthümer geschaffen wurden &c. — Die Italiener legten auffallend geringe Theilnahme gegen den dahingeschiedenen Papst an den Tag, was hauptsächlich darin seinen Grund hatte, daß sie ihm nicht bloß zu große Abhängigkeit von Oestreich, sondern auch seiner vielen Verbesserungen ungeachtet ein zu hartnäckiges Entgegenstemmen gegen die Ideen der Neuzeit zur Last legten. Und so liegt es in der Natur der Sache, oder vielmehr unserer Zeit, daß er durch das Auftreten seines Nachfolgers Pius IX., welcher in politischen Dingen eine andere Bahn einzuschlagen für nothwendig hielt, in den Hintergrund gestellt wurde. Doch wird eine ruhigere Zeit seinen Verdiensten um den Kirchenstaat sowohl, als ganz vorzüglich um die Kirche auch unter seinen Landsleuten die Anerkennung verschaffen, welche ihm von dem übrigen Theil der Christenheit von jeher gezollt wurde. — Die Notizen über Gregor XVI. sind zerstreut in den verschiedenen kirchlichen Zeitschriften, z. B. in dem Katholiken, den historisch-politischen Blättern, der alten und neuen Sion und dann vor Allem in der Allgemeinen Zeitung. Außerdem siehe über ihn die Schrift: „Papst Gregor XVI., sein Leben und sein Pontificat" von B. **Wagner**, Sulzbach 1846. 1. Lieferung, in welcher die von dem genannten Papste ausgegangenen Constitutionen, Allocutionen, Rundschreiben, Bullen und Breven gesammelt werden sollen, und welcher eine jedoch nur bis zur Erhebung des Cardinals Capellari auf den päpstlichen Stuhl reichende Lebensbeschreibung desselben als Einleitung vorangestellt worden ist. Eine Reihe von Encycliken und Breven befindet sich in den Monumenta catholica pro independentia potestatis ecclesiasticae ab imperio civili, collegit et edidit Aug. de Roskany. Quinque Ecclesiis 1847. t. II. p. 318—441. [Brischar.]

Gregor der Erleuchter (Gregorius Illuminator, armenisch: Grigor Lusaworitsch), Gründer und Verbreiter des Christenthums in Armenien (s. Armenien I. 439), war der Sohn eines armenischen Fürsten von königlichem Geschlechte. Sein Vater Anag hatte sich dem Sasaniden Artaschir anheischig gemacht, den armenischen König Cosrov I., mit dem er verwandt war, meuchlings zu ermorden

und jenem die Herrschaft über Armenien zu verschaffen. Nach zweijährigem Aufenthalt am Hofe Crosrovs gelang es ihm endlich, sein Vorhaben auszuführen; allein die Strafe folgte der bösen That auf dem Fuße. Anag wurde auf der Flucht eingeholt und sammt seinem Gefolge in den Fluthen des Araxes ertränkt, auch sein ganzer Stamm bis auf den letzten Sprößling dem Untergange bestimmt. Einer seiner Söhne jedoch, ungefähr zwei Jahre alt, wurde durch seine Amme, eine fromme christliche Frau aus Cäsarea in Cappadocien, Namens Sophia, gerettet und in die genannte Stadt gebracht. Dort erhielt er die hl. Taufe und, in Folge einer frühern wunderbaren Erscheinung auf dem Wege nach Cäsarea, den Namen Gregorius. Als nämlich die Reisenden sich eine Zeitlang unter einem Baume aufhalten mußten, erschien auf demselben ein Engel in Gestalt einer Taube und begrüßte das Kind mit diesem Namen. Zu Cäsarea wurde er von seiner Amme christlich erzogen und zeichnete sich von Jugend auf durch Demuth, Sittsamkeit, Frömmigkeit und Gottesfurcht in hohem Grade aus. Als er erwachsen war, ließ er sich nur ungern zur Eingehung einer Ehe bewegen, um seinen Stamm nicht aussterben zu lassen; trennte sich aber nach zweijährigem Zusammenleben wieder von seiner Gemahlin, die ihm bereits zwei Söhne, Aristages und Werthanes, geboren hatte, jedoch geschah die Trennung mit ihrer Zustimmung. Sie begab sich mit ihrem jüngern Sohne in ein Nonnenkloster, und Gregor trat in die Dienste Tiridats, des Sohnes Cosrovs I., um so das von seinem Vater an Tiridats Vater verübte Verbrechen, so viel an ihm lag, zu sühnen. Tiridat war inzwischen mit Hilfe der Römer Herr von Armenien geworden und hatte über seine Feinde glänzende Siege erfochten. Um dafür den Göttern, namentlich der Göttin Anahid, seinen Dank zu bezeugen, begab er sich nach Eriza, wo sie den berühmtesten Tempel hatte und brachte ihr Blumenkränze und blühende Zweige zum Opfer, und die armenischen Großen folgten seinem Beispiele; nur Gregor, der sich auch in ihrer Zahl befand, unterließ es. Als Tiridat davon Kenntniß erhalten, ließ er den Gregor zu sich kommen und ermahnte ihn, gleich den übrigen der Diana zu opfern und das Christenthum zu verlassen. Gregor weigerte sich jedoch standhaft, dem Befehle des Königs zu gehorchen. Und jetzt begann eine Reihe der furchtbarsten Martern, die er in ununterbrochener Aufeinanderfolge auszustehen hatte, die eine grausamer und unmenschlicher als die andere, so daß die geringste derselben einem gewöhnlichen Menschen schon den Tod hätte bringen können (cf. Storia di Agatangelo Versione Italiana illustrata dai Monaci Armeni Mechitaristi riveduta quanto allo stile da N. Tommaséo. Venez. 1843. p. 31—58), bis endlich Tiridat, auf die Anzeige eines Höflings, daß Gregor ein Sohn Anags sei, denselben an Händen und Füßen gefesselt in das feste Schloß Artaschat bringen und in die dortige für die zum Tode verurtheilten Missethäter bestimmte tiefe Grube voll Unrath und verwesender Leichen, Schlangen und giftigen Thiere werfen ließ. Eine christliche Wittwe in demselben Schlosse, Namens Anna, warf in Folge höherer Eingebung täglich an dem Orte, wo sich der Heilige befand, etwas Brod hinab und damit nährte er sich dreizehn Jahre lang. Inzwischen erließ Tiridat scharfe Verfolgungsdecrete gegen die Christen und ließ viele derselben hinrichten, namentlich auch die heiligen Jungfrauen Rhipsime und Gajane mit ihren Gefährtinnen. Aber auch ihn erreichte die Strafe. Als er einige Zeit nach der Hinrichtung jener Jungfrauen zu einer großen Jagd ausfahren wollte, stürzte er plötzlich, vom bösen Feinde besessen, vom Wagen und kam in eine solche Wuth, daß er sein eigenes Fleisch zu fressen anfing, und seine Gestalt sich in die eines wilden Schweines verwandelte. Auch seine ganze Familie, seine Fürsten und Diener und sonst viele Menschen in seiner Residenz wurden von bösen Geistern geplagt. Da erschien seiner Schwester, Cosroviducht, im Traume ein Engel mit der Weisung, nur der gefesselte Gregor zu Artaschat könne die Gequälten von ihren Plagen befreien, man solle ihn zu diesem Behufe holen lassen. Als sie aber

am folgenden Morgen den Vornehmsten des Reichs ihren Traum erzählte, wurde sie als eine Thörin abgewiesen. Noch viermal wiederholte sich dieselbe Erscheinung, endlich mit der Drohung, bei längerem Schweigen werden die Plagen sich mehren und auch sie treffen. Sie wagte es daher noch einmal, ihr Gesicht kund zu thun. Jetzt sandte man unverweilt nach Artaschat, fand zu allgemeinem Erstaunen den heiligen Gregor noch am Leben, zog ihn mit Seilen aus der Grube und brachte ihn in die königliche Residenz Walarschapat. Hier bezeichnete er dem versammelten Volke die Ursache der herrschenden Plagen, unterrichtete es 65 Tage lang in den Hauptwahrheiten des Christenthums, befreite durch sein Gebet die Glaubenswilligen und Bußfertigen von den bösen Geistern und erwirkte endlich auch für den König leibliche und geistige Gesundheit und Wiedererlangung seiner frühern natürlichen Menschengestalt. Dann wurden zu Ehren der früheren Blutzeugen, namentlich der schon erwähnten Jungfrauen, an dem Orte ihres Aufenthaltes und ihres Martyrertodes Capellen erbaut, und die Götzentempel und Götzenaltäre im Lande umher zerstört. Zu letzterm Zwecke begleitete der König selbst den heiligen Gregor im Lande herum, und trug auch durch sein Beispiel und das Eingeständniß seiner frühern Verwerflichkeit nicht wenig zur Bekehrung seines Volkes und zur allgemeinern Annahme des Christenthums bei. Da Gregor dem König den Rath gegeben hatte, aus einem benachbarten christlichen Lande einen geistlichen Hirten kommen zu lassen, entschloß sich dieser mit Genehmigung seines großen Rathes, gerade den Gregor nach Cäsarea zu senden, damit er vom dortigen Erzbischof Leontius die priesterliche und bischöfliche Weihe erhalte und sofort selbst das geistliche Hirtenamt über Armenien übernehmen könne. Nach seiner Rückkehr, auf welcher er noch mehrere Götzentempel zerstörte, ertheilte er einer unzähligen Menschenmenge und dem Könige selbst die hl. Taufe, bestimmte dann letztern zur Erbauung mehrerer Kirchen und Schulen, zur Anstellung würdiger Priester und Lehrer, zur Versorgung der Kirchen mit den nöthigen Einkünften, zur Beischaffung der Mittel, um bischöfliche Sitze errichten und Manns- und Frauenklöster erbauen zu können. Nachdem in Folge solcher Vorkehrungen, und durch die rastlosen Bemühungen des Heiligen und seiner Mitarbeiter am großen Bekehrungswerke, das Christenthum durch ganz Armenien verbreitet, die kirchlichen Verhältnisse gut geordnet, die Kirchenämter treuen eifrigen Verwaltern anvertraut, die hierarchischen Gliederungen und Abstufungen in der Gesammtleitung der Kirche gut geordnet, und so die Aussichten auch auf den Fortbestand des Christenthums in Armenien gesichert waren, beschloß Gregor, sich in die Einsamkeit zurückzuziehen und die noch übrige Lebenszeit in Gebet und frommen Uebungen zuzubringen. Sein gewöhnlicher Aufenthalt war jetzt die Manien-Höle (so genannt von Mania, einer frühern Gefährtin der Rhipsime) in der Provinz Daranalia. Hier fand ihn auch Tiridat, als er ihn mit dessen beiden Söhnen, Werthanes und Aristages, aufsuchte, damit er einen derselben zum Bischofe weihe und zu seinem Nachfolger bestimme. Die Wahl fiel auf Aristages, der somit der zweite Patriarch Armeniens wurde (332—339). Als Constantin d. Gr. sich zum Christenthum bekehrt hatte, entschloß sich Tiridat, ihn zu besuchen und ihm Glück zu wünschen. Seinem Willen gemäß begleitete ihn auch Gregor und dessen Sohn Aristages. In Rom wurden sie von Constantin und Papst Sylvester mit vielen Ehrenbezeugungen aufgenommen, und die beiden Herrscher schlossen einen Freundschaftsbund. Der schriftliche Freundschaftsbund aber, den Constantin und Tiridat, Sylvester und Gregor mit einander geschlossen und durch den sie sich verpflichtet haben sollen, zwischen beiden Reichen und Kirchen (Roms und Armeniens) die Treue immerfort unverbrüchlich zu halten, kommt zwar in der Constantinopolit. Ausgabe vom Jahr 1709 vor, fehlt aber in dem reinern Text des Agathangelus (Cf. Storia di Agatangeto etc. p. 193), wiewohl spätere Schriftsteller das Dasein einer solchen Bundesurkunde voraussetzen und sich darauf berufen (vgl. Bekehrung

Armeniens durch den hl. Gregor Illuminator. Nach armenischen Quellen bearbeitet [von Malachias Samueljan]. Wien, 1844. S. 194 ff.). Nach seiner Rückkehr nach Armenien lebte Gregor zwar meistens wieder in der Zurückgezogenheit, bereiste aber mitunter doch auch mit seinem Sohne das armenische Land und verkündigte in verschiedenen Städten die christlichen Heilswahrheiten, schrieb auch noch in seinen letzten Jahren ein Werk unter dem Titel Hadschachapatum (stromata), welches verschiedene Homilien enthält zur Unterweisung und Befestigung im Christenthum. Auch mehrere Gebete, die sich im armenischen Brevier befinden, werden ihm zugeschrieben, so wie auch 30 Canones, die sich auf die armenische Kirchendisciplin beziehen, aber in Bezug auf Aechtheit angefochten sind (cf. Quadro della storia letteraria di Armenia etc. Venez. 1829. p. 11). Endlich in einem Alter von ungefähr 80 Jahren starb Gregor in derselben Höle, die er sich in der letzten Zeit zu seinem gewöhnlichen Aufenthalt gewählt hatte. Einige Zeit später gingen Hirten an derselben vorbei und bemerkten ihn, sahen aber erst, als sie näher kamen, daß er nicht mehr am Leben sei, und vermauerten den Eingang der Höle. Später wurde in Folge höherer Weisung, deren sich ein Einsiedler Namens Karnig erfreute, die Höle geöffnet und Gregors Leichnam noch so unversehrt gefunden, wie wenn er erst gestorben wäre. Man bestattete ihn zu Thortan und erbaute über seinem Grabe ein Kloster, in welchem bald durch seine Fürbitte viele Wunder geschahen. Später kamen seine Reliquien nach Constantinopel, dann wieder nach Armenien und zur Zeit der Bilderstürmer zum Theil nach Nardo und Neapel. In einem Breve vom 1. September 1837 hat Papst Gregor XVI. den Gregorius Illuminator in den römischen Kalender aufgenommen und die jährliche Begehung seines Festes auf den ersten October angeordnet. — Die Hauptquelle für die Lebensgeschichte Gregors ist die armenische Geschichte des Agathangelus, Secretärs des Königs Tiridat, auf die sich schon die alten armenischen Schriftsteller in ihren Berichten über Gregor berufen, und aus der auch die meisten der vorstehenden Angaben entnommen sind. Eine Uebersetzung derselben ist die schon erwähnte Storia di Agathangelo etc. und auch die „Bekehrung Armeniens rc." ist fast nur eine etwas freie Wiedergabe derselben mit verschiedenen Zusätzen und Auslassungen. Uebrigens ist es ungewiß, ob Agathangelus seine Geschichte ursprünglich griechisch oder armenisch geschrieben habe, wiewohl die Lazaristen zu Venedig sich fürs Letzere entscheiden (Quadro della storia letteraria etc. p. 11.) auch scheint dieselbe im Laufe der Zeit mehrere legendenartige Interpolationen erhalten zu haben. [Welte.]

Gregor von Heimburg, ein Sprößling der altadeligen Familie der Heimburge, ward zu Anfang des 15ten Jahrhunderts am wahrscheinlichsten in Würzburg geboren. In dieser Stadt verlebte er seine schönsten Jugendjahre, lag außer dem Studium des Rechts auch der Philosophie und den Humanitätsstudien ob, erwarb sich durch Talent und durch Fleiß den Grad eines Doctor in utroque jure, und hatte bald als Rechtsgelehrter die Aufmerksamkeit so auf sich gezogen, daß er von den mächtigsten teutschen Fürsten als Rechtsbeistand und Rath in schwierigen Rechtssachen gewählt wurde. Nach Lorenz Fries (würzburg. Geschichtschreiber) war er „nicht alleine bei den Fürsten und der Ritterschaft, sondern auch bei Kaiser Friedrichen und Papst Pio in großem Ansehen und Achtung gehalten. Er hatte von vielen Herren Dienstgeld, und ward sein Rath von manchen Orten geholet, ihm auch reichlich belohnet; doch hielt er sich mit seinem Wesen und Wohnung zu Wirzburg und im Stift, darinnen er auch gezogen, gebohren und große Nahrung hatte." Heimburg erhob sich über die bisherigen Schulschranken des scholastischen Rechtsgebäudes und beschritt ausgerüstet mit einer nicht unbedeutenden Humanitätsbildung die Bahn einer neuen Richtung in dem Rechtsfache. Alles schien dem jungen Heimburg gleich anfänglich unterstützend zur Seite zu stehen, eine kräftige

Gestalt, practischer Sinn, lebhafter Geist und kühner Muth. Nur etwas bereitete ihm später manche Verlegenheit, sein allzu heftiges Temperament und seine stets kampffertige scharfe Zunge. Himburgs Talente erhielten bald einen großen Schauplatz zu ihrer Entfaltung; die Synode zu Basel (s. Baseler Concil) zog den kühnen Doctor juris in den Kreis ihrer Wirksamkeit. Hier machte der junge Gregor die Bekanntschaft vieler berühmter Männer, unter andern die eines Aeneas Sylvius, dessen Secretär er nach mehrfachen Zeugnissen später in Basel geworden ist, und eines Nicolaus von Cusa. Es waren meistens Männer von freierer Geistesrichtung, und dem Studium der wiedererwachten classischen Litertur zugethan. Der Gang nach Basel ward jedoch höchst bedeutungsvoll für Heimburgs ganze Zukunft, und namentlich auch für die Leiden seiner letzten Lebensjahre. Denn zwischen den genannten Männern, wovon der erstere Papst, der letztere Cardinal geworden, und zwischen Heimburg war später zuerst wegen Gesinnungsverschiedenheit, dann auch anderer Conflicte wegen eine Spannung, ja sogar gegenseitige Befehdung eingetreten. Heimburg, welcher bei seinem kirchlichen Liberalismus verblieb, wurde von seinen früheren Freunden, welche auf die conservative Bahn eingebeugt hatten, zuerst desavouirt, später bekämpft. Er stand übrigens von seinem Aufenthalte in Basel an bis zu seinem i. J. 1472 erfolgten Tode fortwährend auf der Schaubühne des öffentlichen Lebens. Das einflußreiche Amt eines Syndicus von Nürnberg, welches er von 1433 bis 1460 begleitete, dann die Dienste eines Rechtsanwaltes und Rathes, welche er zu gleicher Zeit vielen Fürsten und Großen leistete, sicherten ihm einen weitverbreiteten Ruf. Hier lebten damals unter andern der um die teutsche Literatur sehr verdiente Niclas von Wyle und der spätere Mainzische Kanzler Martin Mayer. Der Scholasticismus strengte seine äußerste Kraft an gegen die heranwogende neue Richtung, deren Vertreter schon damals nicht ohne Grund in kirchlicher Hinsicht als nicht streng, oder gar als unkirchlich und heidnisch gesinnt galten. Bei Heimburg kamen noch äußere Umstände wie seine Stellung zum Erzherzoge Sigmund, mit welchem Pius II. wegen des Cardinalbischofs Cusa zu Brixen im Streit war, hinzu, um das frühere Freundschaftsverhältniß zu Aeneas Sylvius und zu Cusa in das entgegengesetzte zu verwandeln. Aeneas Sylvius war allerdings einst als Secretär auf dem Concil zu Basel, und noch nach dessen Verlegung (wo Cusa schon geraume Zeit in die kirchliche Bahn zurückgetreten war) ein freisinniger Sprecher gewesen, aber, nachdem er sich bekehrt, stellte er sich seinem frühern Geistesverwandten Heimburg, unerachtet der Anerkennung, welche er dessen geistiger Befähigung und Wissenschaft, und besonders dessen Rednergabe, widerfahren ließ, entschieden gegenüber. In seiner Geschichte Friedrichs III. (Hist. Frid. III. imper. pag. 123 ed Kollar.) schildert Aeneas den originellen Heimburg also: „Gregor hatte eine schöne Körperbildung, eine hervorragende Gestalt, ein heiteres Antlitz, funkelnde Augen; er war seines Kopfs, auf Niemanden hörend, hatte seine eigenen freien Manieren im Leben, lebte für sich, vernachläßigte sein Aeußeres, und hatte etwas Cynisches in seiner Lebensart." In einem seiner Briefe (ep. 120.) schildert Aeneas, mit welcher Genugthuung er Heimburgs Vorträge über die Humanitätsstudien stets angehört habe. „Da warst Du, sagt Aeneas in Beziehung auf jene, nicht mehr Legist und nicht mehr Teutscher; wie italische Wohlredenheit floß es von Deinem Munde." Bei einem Manne so eigenthümlicher Lebensart läßt sich auch voraussetzen, daß er eine eigenthümliche Feder geführt hat. Diese war nicht selten scharf und gallig, im Ausdrucke manchmal schon jenseits der Grenzlinie des Anstandes. Kräftige Farben wählt er besonders, wenn er mit dem starren Juristenthum seiner Zeit, oder mit kirchlichen Gegnern, d. i. nach seiner Meinung mit Feinden der Reform, zu thun hat. — In kirchlicher Beziehung wollte er zwar auf positivem Boden stehen bleiben, aber ihm schien die Hierarchie zu sehr in den Vordergrund getreten,

sohin einer Rectification, einer Beschränkung und Reform bedürftig zu sein. Eine freie organische Bewegung aller Kräfte und Glieder der Kirche schien ihm als unerläßliches Bedürfniß. Diese Ueberzeugung theilte er übrigens mit der Mehrzahl der Väter zu Basel, insbesondere auch mit Aeneas Sylvius und Nicolaus von Cusa. Allein die deßfallsigen Grundsätze können in ihren Consequenzen bis zur Paralysirung der dem Kirchenhaupte inwohnenden Vollgewalt und daher zum Verderben der Kirche führen, wie solches die späteren Verhandlungen zu Basel deutlich gezeigt haben. Solche Erfahrungen bewirkten daher auch in vielen Gliedern der Synode einen Umschwung der kirchlichen Grundsätze. Dieses war namentlich auch bei Aeneas Sylvius der Fall. Ob bei ihm auch, wie man so leichtlich anzunehmen geneigt ist, sein rasches Aufsteigen zu den höchsten Kirchenämtern etwas beigetragen habe, muß dahingestellt bleiben. War schon vor der Erhebung des Aeneas Sylvius zum Papste unter dem Namen Pius II. das innige Verhältniß zwischen diesem und Heimburg getrübt gewesen, so wurde dasselbe jetzt durch das kühne Auftreten Heimburgs noch verschlimmert. Heimburg gab bald Veranlassung, sich die Strenge der kirchlichen Censuren zuzuziehen. Der von Pius II. i. J. 1459 nach Mantua berufene Fürstenconvent, welcher den Türkenzug fördern sollte, hatte nämlich dem Heimburg Gelegenheit gegeben, als Vertreter des Erzherzogs Sigmund von Oestreich die noch immer schwebenden Lehen- und Jurisdictions-Streitigkeiten dieses Fürsten gegen den Cardinal Cusa, Bischof von Brixen, ausgleichen zu helfen, allein der Versuch mißlang völlig. Vielmehr schloß der Erzherzog den zurückgekehrten Cardinal im Schlosse Bruneck ein. Hierauf erfolgten Censuren gegen Sigmund und alle seine Diener, namentlich gegen Heimburg. Heimburg suchte seinen fürstlichen Clienten zuerst persönlich in Rom zu reinigen; da aber solches fehlschlug, so verfaßte er für Sigmund seine berüchtigte Appellation an ein allgemeines Concil oder an den künftigen Papst, und schlug dieselbe in Rom, in Florenz und in andern Städten öffentlich an. In gleicher Weise verfaßte er auch gegen das ihn selbst betreffende Bannbreve des Papstes eine Appellation an ein allgemeines Concil, und spickte dieselbe noch mit beißender Satyre und mit persönlichen Angriffen auf den Papst selbst aus. Indessen nach Teutschland zurückgekehrt, erreichte ihn der Bann in Nürnberg, vermöge dessen diese Freistadt seine Güter confisciren und ihn selber nicht länger dulden sollte. (Vgl. d. Art. Constanzer Concil, Bd. II. S. 854.) Heimburg machte sich jetzt nach Böhmen auf, und ward daselbst Georg Podiebrads vertrauter Rathgeber. Dieser Emporkömmling, der bereits die böhmische Königskrone sich beigelegt hatte, dachte seit länger schon auch an die teutsche Königskrone. Dazu schien ihm jetzt die Zeit gekommen zu sein. Die meisten teutschen Fürsten waren unter sich selbst zerworfen, und lagen gemeinsam im Zerwürfnisse mit dem Kaiser. Dazu kamen die hussitischen Religionswirren, welche alle Feinde des Papstes vom Kaiser Friedrich ab-, und dem Prätendenten Podiebrad zuführten. Inzwischen ließ die Zwiespaltigkeit der Fürsten die Sache nicht bis zur förmlichen Anerkennung Georg Podiebrads gedeihen, und es gestalteten sich die Umstände ungünstig für die Freunde Podiebrads. Der Kaiser verwandte sich mit Erfolg für die Aussöhnung des Herzogs Sigmund beim Papste; aber Sigmunds Rath, den Heimburg, hatte man vergessen; er war noch im Banne. Papst Paul II., der Nachfolger von Pius II., that den Böhmenkönig in den Bann, und erklärte ihn der Regierung entsetzt. Heimburg, immer noch an der Seite Podiebrads, verfaßte für diesen mehrere Vertheidigungsschriften gegen den Papst, nämlich gegen die Vorladung Podiebrads nach Rom, und gegen die päpstliche Bannbulle. Dadurch machte sich Heimburg in Rom noch mehr verhaßt, und er wurde wiederholt in den Bann gethan, und der damals regierende Bischof von Würzburg, Rudolph von Scherenberg, erhielt vom Papst Paul II. den Befehl, Heimburgs sämmtliche Güter zu seinen Handen zu nehmen, was derselbe auch that, wiewohl ungern, da

sich Heimburg viele Verdienste um das Hochstift erworben hatte, wovon nur ein Fall angeführt werden mag. Das Domcapitel zu Würzburg hatte sich wegen großer Schuldenlast so sehr erniedrigt, daß es das Hochstift dem teutschen Orden unterwerfen wollte. Da trat Heimburg in das Capitelhaus, beschwor das Capitel, das so theuer errungene Erbe der Väter nicht zu verschleudern, und nicht weibisch zu verzweifeln! Wirklich stand das Capitel von seinem Vorhaben ab. — Podiebrads weltlicher Glücksstern fing indessen zu erbleichen an, er erhielt einen mächtigen Nebenbuhler an Matthias Corvinus, und starb i. J. 1471. Nun stand Heimburg ganz einsam da, glaubte sich, obwohl er bei den Hussiten Zuflucht gefunden, in Böhmen nicht mehr sicher, und suchte Schutz bei dem Herzoge Albert von Sachsen, dem er bereits wohl bekannt war. Dieser Fürst traf bald Einleitung zur Verwirklichung eines der ersten Wünsche Heimburgs: Heimburg verlangte mit der Kirche ausgesöhnt zu sterben. Im J. 1471 erfolgte von Papst Sixtus IV. an den Bischof Dietrich von Meißen die Vollmacht zur Lossprechung Heimburgs, welche um Ostern 1472 in Dresden in Gegenwart der Herzöge Ernst und Albert und einiger Canoniker des Stiftes Meißen vollzogen wurde. So starb denn Heimburg nach tausend Lebensstürmen mit seiner Kirche und mit seinem Gewissen wieder ausgesöhnt. — Es würde hier zu weit geführt haben, Heimburg auf allen seinen Reisen als fürstlicher Abgeordneter, und in seinem öffentlichen Auftreten als Redner auf den Reichstagen zu folgen. Vergl. darüber Düx, der teutsche Cardinal Nicolaus von Cusa und die Kirche seiner Zeit. Seine polemischen Schriften finden sich in Freheri scriptoribus rerum Germanicarum, und in Goldasti monarchia. [Düx.]

Gregor, der hl., von Nazianz. Das im 4ten Jahrhundert so sehr verrufene Cappadocien in Kleinasien brachte doch gerade damals drei Männer hervor, welche zu den leuchtendsten Sternen der alten Kirche gehören und unter dem Namen des cappadocischen Kleeblatts weltbekannt geworden sind, nämlich Blasius d. Gr., Gregor von Nyssa (s. diese Art.), und unsern Gregor von Nazianz; alle drei innige Freunde. Der letztere erhielt seinen Namen von dem Städtchen Nazianz im südwestlichen Cappadocien, wo sein Vater, gleichen Namens, Bischof war, aber wahrscheinlich ist er nicht in diesem Städtchen selbst, sondern in dem benachbarten Dorfe oder Landgute Arianzus geboren, verbrachte jedoch den größeren Theil seines Lebens zu Nazianz zu. Das Jahr seiner Geburt ist unbestimmt. Auf eine Angabe im Lexicon des Suidas hin (s. v. *Γρηγόριος*) bestimmte der berühmte Kritiker und Chronolog Pagi das Jahr 300 n. Chr. als die Geburtszeit Gregors; allein dieser sagt selber, daß er noch jung nach Athen gekommen, dort zu gleicher Zeit mit dem nachmaligen Kaiser Julian studirt und in einem Alter von 30 Jahren Athen wieder verlassen habe (Carmen de vita sua, V. 112 und 238 u. Orat. V. c. 23). Nun befand sich aber Julian im J. 355 in Athen, folglich kann Gregor damals nicht über 30 Jahre alt gewesen, also auch nicht vor dem Jahre 325 geboren worden sein, und mit vieler Wahrscheinlichkeit versetzt Ullmann in seiner schönen Schrift: Gregorius von Nazianz, der Theologe, Darmstadt 1825, S. 548 ff. die Geburt Gregors in's J. 329 oder 330. Sein Vater war früher ein frommer, rechtschaffener Heide, der Secte der Hypsistarier angehörig, welche ein höchstes Wesen (*ὕψιστον*) verehrten und den Mosaismus und Parsismus mit einander verbanden, vielleicht in der Absicht, einen dritten, vollkommenen Glauben daraus zu bilden (vgl. Creuzers Symbolik, 3te Aufl. Bd. I. S. 341). Der alte Gregor verwaltete auch mehrere angesehene bürgerliche Aemter zu Nazianz mit vieler Gewissenhaftigkeit; seine Frau aber, Namens Nonna, war eine eifrige Christin, eine Hausfrau, nach dem Sinne Salomons, wie ihr Sohn von ihr sagte, und eifrigst bedacht, auch ihren Mann in den heiligen Schooß der Kirche einzuführen. Nachdem sie ihm lange deßfalls angelegen, kam endlich der glückliche Zeitpunct im Jahr 325, als eben mehrere

Bischöfe auf der Reise zum Nicäner Concil in Nazianz verweilten. Der alte Gregor entdeckte ihnen seinen Wunsch gläubig zu werden, und erhielt von ihnen die hl. Taufe, wobei ein wunderbarer Lichtschein sein Haupt umgeben haben soll. Bald darauf wurde er auch zum Cleriker geweiht, und vier Jahre später sogar zum Bischof der Gemeinde von Nazianz gewählt. In diese Zeit fällt auch die Geburt unsers Gregor, der noch eine Schwester, Gorgonia, und einen jüngern Bruder, Cäsarius, hatte. Nonna aber hatte ihren ältesten Sohn Gregor schon vor seiner Geburt zum besondern Dienste Gottes gewidmet, und richtete hiernach seine ganze Erziehung ein. Wie auf Augustin und andere große Kirchenväter die Mütter den größten Einfluß hatten, so war es auch bei Gregor. In früher Jugend schon beschäftigte er sich besonders mit Lesung der hl. Schrift, mit Entfernung von der Welt und ascetischen Uebungen, und in einem Traume erschienen ihm zwei heilige Gestalten, die Reinheit und Keuschheit, um ihn zu einem gottgeweihten Leben zu ermahnen. Zuerst genoß er den Unterricht geschickter Lehrer zu Cäsarea, der Hauptstadt Cappadociens, darauf widmete er sich in Palästina unter dem Rhetor Thespesius der Beredtsamkeit, ging sodann zu seiner weitern Ausbildung nach Alexandrien, und er lernte jetzt wahrscheinlich hier den hl. Athanasius persönlich kennen, den er sein ganzes übriges Leben hindurch auf's Höchste verehrte. Zuletzt begab er sich auf die noch immer berühmte hohe Schule zu Athen, traf daselbst, wie wir sahen, mit dem Prinzen Julian zusammen, von dem er damals schon Unglück für's römische Reich prophezeite, und schloß hier auch die innigste, für's ganze Leben dauernde Freundschaft mit seinem Landsmanne Basilius (d. Gr.), welcher wenige Monate später ebenfalls Studien halber nach Athen gekommen war. Die Innigkeit ihrer Freundschaft, wie sie Alles gemeinsam gehabt, gemeinsam gewohnt und studirt hätten, beschreibt sehr schön Gregor selbst in seinem Gedicht de vita sua V. 226 ff. Namentlich studirten sie Rhetorik, Grammatik, Mathematik und Philosophie, selbst Musik und Medicin. Ihre Lehrer waren vermuthlich die berühmten Sophisten (ein damals wieder zu Ehren gekommener Titel) Himerius und Proäresius, und wie heimisch sie sich damals in der altgriechischen Literatur gemacht, bewiesen sie in ihren spätern Schriften. Uebrigens, obgleich von allen Seiten vom Heidenthum umgeben und voll Ehrfurcht gegen ihre heidnischen Lehrer, blieben die beiden Jünglinge doch eifrige Christen, und zurückgezogen von allem weltlichen Treiben hatten sie nur zwei Ausgänge, zu ihren Lehrern und in die Kirche. Als Basilius um's J. 355 von Athen abreiste, ließ sich Gregor durch dringende Bitten anderer Freunde bestimmen, bei ihnen noch einige Zeit zurückzubleiben. Wie es scheint, wünschten sie, daß er selbst zu Athen als Lehrer der Beredtsamkeit auftreten möge. Allein in Bälde riß auch er sich los, um's J. 356, und traf zunächst in Constantinopel mit seinem Bruder Cäsarius zusammen, der aus Alexandrien kommend, sich schon einen bedeutenden Namen als Arzt erworben hatte. Beide reisten nun gemeinsam in die Heimath zurück, wo Gregor nunmehr die hl. Taufe empfing. Dabei erneuerte er den Entschluß, sich ganz und gar, besonders aber seine Beredtsamkeit Gott zu widmen, nur war es ihm noch zweifelhaft, ob er sich nach dem Muster gerechter heiliger Männer ganz von der Welt zurückziehen, und so sich nützlich werden, oder aber in der Gesellschaft fortleben und dadurch mehr Andern nützen solle. Er wünschte, beide Lebenswege zu verbinden und blieb vorderhand im elterlichen Hause als Ascet, während sein Bruder nach Constantinopel zurückkehrte und in Bälde Leibarzt des Kaisers Constantius wurde. Unterdessen hatte sich Basilius mit einigen andern Freunden auf ein Landgut in Pontus in eine Art mönchischer Einsamkeit zurückgezogen, und sehnte sich jetzt auch nach der Gesellschaft Gregors. Dieser hatte ihm schon in Athen versprochen, an solcher Lebensweise Theil nehmen zu wollen, und sobald es die Rücksicht auf seine Eltern erlaubte, begab er sich auch wirklich zu seinem Freunde in Pontus und sie lebten nun miteinander unter Gebet, geistlichen Betrachtungen

und Handarbeiten. Ein Theil des Tages war der Pflege des Gartens und der Besorgung des Hauswesens, der andere dem Studium der hl. Schrift und frommen Uebungen gewidmet. Eine Frucht dieser Studien, welche demgemäß nicht bloß practisch, sondern auch gelehrter Art waren, sollen die Auszüge aus den exegetischen Werken des großen Origenes sein, die wir unter dem Namen der Philocalie als ein Werk beider Freunde besitzen. Gregor wurde zwar kein Mönch in der strengen Bedeutung des Wortes, aber er blieb solchem ascetischen Leben immer getreu und wurde gerade durch das Beispiel seiner Enthaltsamkeit ein großer Förderer des Mönchthums. Er wollte, daß ascetisch-philosophische Ruhe die Grundlage seines Lebens sei, aber gerade sein Leben sollte eines der unruhigsten werden. Er wollte in Einsamkeit seinem Gotte dienen, und gerade er sollte auf dem großen Schauplatze der Kirche vielfach an die Spitze gestellt werden. Er wollte keinen Theil haben an den Religionskämpfen seiner Zeit, und gerade er mußte nach dem Tode des hl. Athanasius der Vorkämpfer des orthodoxen Glaubens von der Gottheit Jesu werden, und zwar in solchem Grade, daß ihm derselbe Beiname wie dem Evangelisten Johannes zu Theil wurde, der Beiname des Theologen, weil er mit derselben Kraft gegen die Arianer die Gottheit Christi (*θεὸν εἶναι Χριστὸν*) verfocht, wie Johannes gegen die Irrlehrer seiner Zeit. — Ein übereilter Schritt seines Vaters rief unsern Gregor aus der Einsamkeit zurück. Dieser alte Bischof hatte sich im J. 360 in der Einfalt seines Herzens und ohne den Fallstrick zu merken verleiten lassen, auf Befehl des Kaisers Constantius das arianisirende Symbolum von Ariminum (s. d. Art. Arius, Bd. I. S. 434) zu unterzeichnen. Daran ärgerten sich manche Glieder seiner Gemeinde und die Mönche wollten sich sogar von dem Bischofe trennen. Der Sohn aber, von den Mönchen wegen seiner ascetischen Lebensweise hochgeachtet, stellte die Eintrach wieder her und bestimmte seinen Vater, öffentlich ein neues ganz orthodoxes Glaubensbekenntniß abzulegen. Während Gregor zu diesem Zwecke sich wieder zu Nazianz aufhielt, weihete ihn sein Vater an Weihnachten 361 plötzlich zum Presbyter. Es kam dabei, wie öfter in der alten Kirche, eine Art Gewaltthätigkeit von Seite des Weihenden und der Gemeinde vor (vgl. Bingham, antiqq. eccl. lib. IV. c. 7. Vol. II. p. 189 sq. und den Art. Germanus von Auxerre). Der alte Gregor trat nämlich unerwartet vor seinen Sohn und begann ihn zu weihen; er aber, darüber betroffen, wagte im Augenblicke nicht, der väterlichen Gewalt und dem bischöflichen Ansehen zu widerstehen. Aber er war nach geschehener That darüber ungehalten, weil er sich der hohen priesterlichen Würde nicht als gewachsen und würdig erachtete, und zog sich daher gegen den Willen seines Vaters um Epiphanie 362 abermals in die Einöde von Pontus zurück. Doch konnte er den Bitten seines Vaters und der Gemeinde nicht auf lange widerstehen, kam daher auf Ostern 362 wider nach Nazianz und hielt an diesem Feste seine erste Predigt (in der Mauriner Ausgabe Orat. I. früher XLI.). Von nun an nahm er seinem Vater einen großen Theil der bischöflichen Geschäfte ab und seine Amtsführung fiel in die dem Christenthum so ungünstige Zeit des Apostaten Julian. Zugleich war Gregor einige Zeit lang darüber bekümmert, daß sein Bruder Cäsarius auch bei Julian Leibarzt geblieben. Doch Cäsarius widerstand allen Verführungsversuchen des Kaisers und verließ zuletzt sogar den Hof; Julian aber, über den Glaubenseifer der beiden Brüder ärgerlich, und dabei doch innerlich sie zu achten gezwungen, that in Betreff ihrer den nachmals berühmt gewordenen Ausspruch: „o glücklicher Vater, o unglückliche Söhne!" Wie heftig übrigens die Erbitterung Gregors gegen Julian gewesen, zeigen noch jetzt die zwei erst nach dem Tode verfaßten und verlesenen Reden (Invectivae) gegen ihn (in der Mauriner Ausgabe Orat. IV. et V.). Seine Polemik gegen Julian verleitete ihn hier sogar zum Lobe des Kaisers Constantius. Auch Gregors Vater zeichnete sich in dieser Zeit durch Religionseifer aus und widerstand muthvoll dem Statt-

halter von Cappadocien, welcher die bischöfliche Kirche von Nazianz in einen Götzentempel umwandeln wollte. Bald nach Julians Tod wirkte Gregor abermals als Friedensstifter zwischen seinem Freunde Basilius, der unterdessen Priester von Cäsarea geworden, und dessen Bischof Eusebius. Als sodann letzterer im J. 370 starb, wurde Basilius Bischof von Cäsarea und damit Primas von Cappadocien; aber zwischen beide Freunde trat jetzt eine temporäre Mißstimmung ein. Basilius hatte Gregorn dringend gebeten, noch vor der Wahl nach Cäsarea zu kommen, und wollte, wie es scheint, gerade auf ihn die Stimmen lenken. Damit er ja komme, schrieb Basilius, er sei heftig erkrankt; aber Gregor erfuhr, daß dem nicht so sei, machte ihm deßhalb ziemlich heftige Vorwürfe und nahm an der ganzen Wahlsache gar keinen anderen Antheil, als daß er im Auftrage seines Vaters einige Briefe zur Empfehlung des Basilius schrieb. Diese Mißstimmung steigerte sich noch durch folgenden Vorfall. Auf der Grenze zwischen den Kirchenprovinzen Cäsarea und Tyana gelegen, war das höchst unbedeutende Städtchen Sasima ein Zankapfel zwischen Basilius und dem Metropoliten Anthimus von Tyana. Um es nun sicher für seine Provinz zu gewinnen, verlangte Basilius, daß Gregor Bischof des Städtchens werde, und nach langem Sträuben ließ sich endlich dieser zu Nazianz von Basilius consecriren. Doch Anthimus von Tyana protestirte, und Greger, über die ganze Sache höchst verdrießlich, nahm von Sasima gar niemals Besitz, sondern floh wieder in die Einöde, bis er auf dringende Bitten seines Vaters sozusagen die Coadjutorsstelle in Nazianz übernahm, unter der Bedingung, daß keine Verpflichtung zur Nachfolge im Bisthum damit verbunden sei. Er half ihm namentlich während der Regierung des (Valens) die orthodoxe Lehre schützen und war neben Basilius der Hauptvertheidiger und Förderer des nicänischen Dogmas. Schon mehrere Jahre zuvor verlor Gregor seinen Bruder Cäsarius und seine Schwester Gorgonia um's J. 369; im Jahre 374 aber starb auch sein fast hundertjähriger Vater und wenige Monate später seine Mutter Nonna, und Gregor hat dem erstern in seiner herrlichen Trauer- und Lobrede auf ihn ein Denkmal gesetzt, das dauerhafter als Erz und Stein stets Bewunderung finden wird, so lange die Kenntniß der griechischen Literatur nicht gänzlich zu Grunde geht. Auf mehrfaches Bitten behielt Gregor die Verwaltung der Kirche von Nazianz noch für einige Zeit bei, damit die Gemeinde nicht den Angriffen der Arianer preisgegeben sei; als aber die Comprovincialbischöfe gar zu lange säumten, den Stuhl von Nazianz wieder zu besetzen, entwich er, um sie dazu zu nöthigen, und suchte Ruhe zu Seleucia. Aber hier betrübte ihn der Tod seines Freundes Basilius (397), mit dem er seit lange sich wieder völlig ausgeglichen hatte, und wie tief ihn dieser Verlust schmerzte, zeigen seine Worte an Eudoxius: „Du fragst, wie es mit mir stünde? Sehr übel. Ich habe den Basilius nicht mehr, ich habe den Cäsarius nicht mehr, meinen geistigen und meinen leiblichen Bruder.“ Von Seleucia aus wurde Gregor nach Constantinopel berufen. Die Katholiken zu Constantinopel hatten namentlich unter der Regierung des Valens ihre sämmtlichen Kirchen den Arianern abtreten müssen, und ihre Gemeinde war ungemein klein geworden. Jetzt aber, nach dem Tode des Valens 378, unter der Regierung Gratians und seines Reichsgehilfen Theodosius faßten sie neue Hoffnung und sehnten sich vor Allem nach einem einsichtsvollen und umsichtigen Führer. Mehrere aus ihnen und einige benachbarte Bischöfe richteten deßhalb ihre Augen auf Gregor und als er nicht einwilligen wollte, machten ihm die Freunde der Orthodoxie von mehreren Seiten her den Vorwurf, er wolle die allgemeine gute Sache seinen Privatwünschen opfern. Auf dieß hin kam er nun im J. 379 nach Constantinopel, um die Leitung dieser Gemeinde (ohne jedoch ihr Bischof zu werden) zu übernehmen. Der Eindruck, den er zuerst machte, war ihm nicht günstig. Die verwöhnten Constantinopolitaner erwarteten einen imposanten glänzenden Mann, statt dessen kam aber ein alterndes, von Krankheit gebeugtes Männ-

lein, mit kahlem Haupte und in einem armseligen Anzug, der auch fortwährend nicht wie ein Kirchenfürst, sondern wie ein armer Mönch lebte, und doch sollte er so Großes wirken. Anfangs mußte er den Gottesdienst im Hause eines seiner Anverwandten halten, und nannte diese Privatcapelle bedeutungsvoll Anastasia, und in der That erstand jetzt die orthodoxe Gemeinde zu Constantinopel wieder und aus der armen Capelle wurde die nachmals berühmte Anastasiakirche. Hier in dieser Capelle schlug Gregor seine Kanzel auf, belehrte seine Gemeinde und stellte vor Allem die Einigkeit unter den Orthodoxen selbst wieder her. Das meletianische Schisma (s. d. Art.) hatte nämlich auch bis hieher gewirkt; Gregor aber stand dabei auf Seite des Meletius. Außerdem vertheidigte er kraftvoll und scharfsinnig den orthodoxen Lehrbegriff gegen die Ketzer, namentlich in den fünf herrlichen Predigten, welche *κατ' ἐξοχήν* die theologischen heißen und von der Gottheit des Sohnes und hl. Geistes handeln. Je mehr aber Gregor den nicänischen Glauben befestigte, um so mehr wurde er der Gegenstand des Hasses für alle andern Parteien, und sie überhäuften ihn nicht bloß mit Hohn und Schmähung, namentlich wegen seiner Armuth und seines, wie sie meinten, bäuerischen Wesens, sondern trachteten ihm sogar widerholt nach dem Leben und drangen selbst einmal um Mitternacht gewaltsam in die Anastasiacapelle ein, als er eben Gottesdienst hielt. Der Altar wurde entweiht, der hl. Wein mit Blut vermischt und Roheiten aller Art verübt. Gregor entkam glücklich; aber am andern Tage wurde er wegen des nächtlichen Tumults noch vor Gericht gefordert, wo es ihm jedoch nicht schwer wurde, seine Unschuld glänzend in's Licht zu stellen. Dagegen verzichtete er auf alle gerichtliche Bestrafung seiner Feinde. Vom Ruhme Gregors angezogen, kamen jetzt außer Andern Evagrius aus Pontus und der hl. Hieronymus nach Constantinopel, um den persönlichen Umgang und den Unterricht Gregors, namentlich in der Schrifterklärung, zu genießen. Der Lehrer war nicht viel älter als die Schüler, namentlich als Hieronymus, der sich schon seinem fünfzigsten Jahre näherte und schon selbst als Gelehrter berühmt war. Wahrscheinlich ist damals die Hochachtung, welche Gregor gegen Origenes hegte, auch auf Hieronymus übergegangen, und wenn dieser auch später über Origenes ganz anders dachte, so hat er doch über Gregor nie anders als mit der größten Hochachtung gesprochen. Außer den Genannten besaß noch ein gewisser Maximus das Vertrauen Gregors in besonderem Grade. Er stammte aus Alexandrien, behauptete in einer Verfolgung Confessor geworden zu sein, kam bald nach Gregor nach Constantinopel und spielte hier den Asceten und Philosophen. Da er außerdem großen Eifer für den nicänischen Glauben heuchelte, so nahm ihn Gregor in sein Haus und an seinen Tisch auf, und schenkte ihm so unbegrenztes Vertrauen, daß er sogar eine Lobrede auf ihn hielt. Aber nach kurzer Zeit erkannte er in ihm einen Ränkemacher, Heuchler und Lügner, der von einer Partei in Constantinopel selbst und von dem Patriarchen Petrus von Alexandrien unterstützt nach dem bischöflichen Stuhle von Constantinopel trachtete und sich auch wirklich insgeheim dazu weihen ließ. Er mußte jedoch auf dieß hin die Stadt sogleich verlassen, klagte dann vergebens bei Kaiser Theodosius, begab sich darauf nach Alexandrien, fing auch hier mit seinem früheren Freunde Petrus Händel an und wurde daher vom kaiserlichen Statthalter auch von hier ausgewiesen. Gregor aber nahm zunächst wieder von seiner Kirche Besitz, versöhnte sich auch wieder mit Petrus von Alexandrien, wollte jedoch, da auch seine Gesundheit durch die neuen Vorfälle sehr gelitten hatte und die Liebe zur Einsamkeit mit neuer Kraft wieder in ihm erwacht war, nunmehr Constantinopel auf immer verlassen. Doch die Gemeinde drang unaufhörlich mit Bitten in ihn, bis er wenigstens so lange zu bleiben versprach, bis ein anderer Bischof aufgestellt sein würde. Der Ruf eines Bürgers: „Du verbannest ja mit dir zugleich den Dreieinigen (den orthodoxen Trinitätsglauben) aus Constantinopel" gab für Gregor den Ausschlag, zu bleiben. Bald darauf kam Kaiser Theodosius (24. Dec.

380) nach Constantinopel, nahm unsern Gregor überaus gütig auf, und befahl den Arianern, alle ihre Kirchen in der Hauptstadt sammt dem Kirchenvermögen den Katholiken zurückzugeben. Als darauf der Kaiser eben in der Apostelkirche seine Andacht verrichtete, verlangte das Volk von ihm mit lautem Rufe den Gregor zum Bischof, und der Kaiser wollte diesen Wunsch erfüllen, aber Gregor selbst weigerte sich. Auch während der Hof in Constantinopel war, zeigte Gregor in seinen Predigten dieselbe Freimüthigkeit wie früher, wie er denn allen Ständen gegenüber stets mit der männlichsten Offenheit sprach. Selbst viele seiner Feinde achteten ihn deßhalb, andere aber trachteten ihm sogar nach dem Leben, und einen interessanten Fall letzterer Art erzählt er selbst in seinem Gedichte de vita (V. 1445 ff.). Als er nämlich einst krank darniederlag, kam ein Jüngling in sein Zimmer, bleich, mit langen Haaren und in schwarzem Gewande. Als Gregor etwas erschrocken aufstehen wollte, stürzte ihm der Jüngling unter Thränen zu Füßen und weinte so bitterlich, daß auch Gregor mitweinen mußte. Aber auf alle Fragen antwortete er nur mit Schluchzen und Händeringen. Einer der Anwesenden erklärte, dieß sei der Mensch, der früher einen Mordangriff auf ihn gemacht habe, und jetzt gekommen sei, um sich selbst anzuklagen; und Gregor verzieh ihm und ermahnte ihn, fortan gottesfürchtig zu wandeln. — Während Gregor fortwährend in Constantinopel segensreich wirkte, veranstaltete Kaiser Theodosius die zweite allgemeine Kirchenversammlung zu Constantinopel im J. 381, welche in der arianischen und pneumatomachischen Sache den Endentscheid geben und zugleich eine feste Einrichtung über das Bisthum der Hauptstadt treffen sollte. Dieß Concil, anfangs von Meletius von Antiochien, darauf von unserm Gregor, zuletzt von dessen Nachfolger Nectarius präsidirt, erklärte die Bischofsweihe des Maximus für ungültig und erwählte Gregorn zum rechtmäßigen Bischof von Constantinopel. Auf die Bitten des Kaisers und der Bischöfe nahm er auch jetzt die Stelle an, und wurde sogleich in sein Amt feierlich eingeführt. Bald darauf starb Meletius während der Synode, und Gregor wirkte nun dafür, daß Paulinus, der Bischof der andern orthodoxen Partei zu Antiochien, jetzt allgemein anerkannt werde. Aber namentlich der junge Theil der Synode widersetzte sich mit vielem Lärm, und der Priester Florian wurde zum Nachfolger des Meletius erwählt und so das Schisma verlängert. Noch Unangenehmeres sollte folgen. Es kamen jetzt ägyptische und macedonische Bischöfe zur Synode, welche die Erhebung Gregors auf den bischöflichen Stuhl der Hauptstadt bitter tadelten und sich auf den 15. Canon des Nicänums beriefen, wornach ein Bischof (und Gregor sei Bischof von Sasima) seinen Stuhl nicht mit einem andern vertauschen dürfe. Gregor erklärte darauf der Synode feierlich seinen Entschluß zurückzutreten, und die Bischöfe, von denen ihm viele persönlich abhold waren, nahmen seine Abdankung an. Nur ungern gab auch der Kaiser seine Zustimmung und Gregor nahm nun in einer herrlichen noch erhaltenen Rede (Orat. 42) feierlichen Abschied von seiner Gemeinde. Gleich darauf (Juni 381) reiste er ab und Nectarius, bisher Senator und Prätor, ein würdiger Mann, der aber noch nicht einmal getauft war, wurde zu seinem Nachfolger gewählt. Gregor stand mit ihm auch später noch auf freundlichem Fuße. Erst jetzt wurden auf der Synode die wichtigen dogmatischen Verhandlungen eröffnet und damit die Trinitätslehre in der Weise abgeschlossen, wie Gregor dafür beständig gekämpft hatte. Mit seinem Abgang aus Constantinopel endet eigentlich die öffentliche Thätigkeit Gregors. Zuerst begab er sich wieder nach Nazianz und von da auf sein väterliches Landgut Arianz; und die Briefe und Gedichte dieser Zeit tragen noch manche Spur eines besonders gegen die Bischöfe und Synoden gereizten Gemüths. So schrieb er z. B. an Procopius (Ep. 111, früher 55): „ich bin, wenn ich die Wahrheit sagen soll, so gestimmt, daß ich jede Versammlung von Bischöfen fliehe, weil ich noch nie gesehen habe, daß eine Synode ein gutes Ende genommen hätte, oder daß die Uebel durch sie

entfernt worden, vielmehr wurden sie immer noch vermehrt, denn Streitsucht und Herrschsucht (und glaube nicht, daß ich mich hier zu hart ausdrücke) ist auf denselben über alle Beschreibung groß" u. s. f. Milder ist das ebenfalls jetzt verfaßte große Gedicht de vita sua, doch fehlt es auch ihm nicht an Satyre. Nach einiger Zeit mußte Gregor nach Nazianz zurückkehren, um die Verwaltung des Bisthums, weil die Apollinaristen eindringen wollten, auf's Neue zu übernehmen. Nachdem aber die Comprovincialbischöfe nach seinem Wunsche seinen Vetter Eulalius zum Bischof von Nazianz erwählt (383), kehrte er in sein geliebtes Arianzus zurück und verbrachte hier den Rest seiner Tage in ascetischer Strenge und unter schriftstellerischen Arbeiten, unterließ jedoch auch nicht, durch Briefe selbst auf die allgemeinen Angelegenheiten der Kirche, auf das Wohl seiner Vaterstadt und Einzelner segensreich einzuwirken. Er erreichte ein Alter von ungefähr 60 Jahren und starb um's Jahr 389 oder 390. Seine Gebeine ließ später Kaiser Constantin Porphyrogenitus nach Constantinopel bringen; jetzt werden sie zu Rom und zu Venedig gezeigt. Die Schriften Gregors sind theils Reden, theils Briefe, theils Gedichte. 1) Seine Hauptstärke hatte er als Redner. Er besaß neben reicher Gelehrsamkeit unstreitig ein großes Rednertalent, aber er hielt sich auch, wie überhaupt seine Zeit, nicht ganz frei von gesuchtem Schmucke, rhetorisirender Künstelei und Effecthascherei, so daß ihm die einfache Größe der antiken Redner mangelt. Als Predigten betrachtet sind seine Reden nicht eigentlich biblisch, wenn sie auch viele Bibelstellen citiren; sie gehen nicht, wie es bei uns Sitte ist und auch bei vielen Kirchenvätern üblich war, von einer biblischen Pericope oder einer Schriftstelle aus, und haben ebensowenig die jetzt verlangte streng logische Anordnung, Abtheilung und Gliederung. Seine ganze Zeit, auch Chrysostomus, hielt sich nicht an die bekannten homiletischen Regeln, strebte nicht nach Einheit des Inhalts, nicht nach strenger Durchführung eines Themas und Gleichförmigkeit der einzelnen Theile. Im Ganzen sind 45 Reden des hl. Gregor auf uns gekommen; sie füllen den ersten Band der Mauriner Ausgabe, handeln meistens von der Trinität und sind eigentlich dogmatisch-polemische Abhandlungen über die Frage nach dem Verhältniß des Sohnes und des hl. Geistes zum Vater. Sie griffen also gerade in das ein, was jene Zeit vornehmlich bewegte, und waren somit für jene Periode ausnehmend practisch, viel weniger für andere Zeiten, wo nicht alles Volk, wie damals, dogmatisirt. Am berühmtesten darunter sind die fünf sogenannten theologischen Reden gegen die Eunomianer und Macedonianer für die wahre Gottheit des Sohnes und Geistes. Sie namentlich haben dem hl. Gregor den Beinamen des Theologen erworben. 2) Sehr interessant sind weiterhin die hinterlassenen Briefe Gregors, 242 an Zahl, (ein weiterer, Nr. 243 an Evagrius, ist unzweifelhaft unächt); sie sind ausgezeichnet durch Klarheit, Anmuth und gedrängte Kürze. 3) In seinen Reden schon zeigt Gregor viel poetisches Talent. In den letzten Jahren seines Lebens nun, wo er nicht mehr predigte, verfaßte er sehr viele meist religiöse Gedichte, in einem Alter, wo sonst die poetische Ader nicht mehr zu fließen pflegt. Wenn übrigens manche seiner Reden poetisch sind, so sind dagegen manche seiner Gedichte prosaisch, eigentlich Versification verschiedener religiöser, biblischer und moralischer Themate, verziert mit allerlei poetischen oft weithergeholten Sentenzen. Eine eigentlich poetische Behandlung erlaubte gar oft schon der Stoff nicht; dagegen sind einzelne kleinere Gedichte, Gnomen, moralische Sprüche und kurze Lehrgedichte oft ausgezeichnet schön, und fast auch in allen andern finden sich einzelne hochpoetische Stellen. Die neueste Ausgabe theilt sämmtliche Gedichte in zwei Theile: theologische und historische. Erstere sind theils 38 dogmatisch-biblische, theils 40 moralische. Ebenso theilen sich die historischen wieder in zwei Unterabtheilungen; auf Gregor selbst nämlich beziehen sich davon 99, die übrigen 231 auf Andere, und es sind darunter 129 Epitaphien und 94 Epigramme. Endlich haben wir 4) auch noch Gregors Te-

stament (Opp. T. II. p. 201 seq.), an dessen Aechtheit von Einzelnen ohne hinlänglichen Grund gezweifelt worden ist. — Die beste Ausgabe der Werke Gregors ist die von dem Mauriner Clemencet im J. 1778 begonnene, von Abbé Caillau nach den hinterlassenen Papieren der Mauriner im J. 1842 vollendete, in 2 fol. Sie enthält auch die dem Gregor fälschlich zugeschriebenen Werke. — Literatur: Gregorius von Nazianz, der Theologe. Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des 4ten Jahrh. von Dr. Carl Ullmann, Darmstadt 1825. La Vie de S. Basile le Grand et celle de S. Gregoire de Nazianz, par Godefr. Hermant, Paris 1679, 2 Quartb.; Tillemont, Mémoires pour servir à l'hist. eccl. T. IX.; Schröckh, Kirchengesch. Thl. 13. S. 275 ff. Acta Sanct. T. II. Maji. p. 373 seq. Hänsel über Gregors rednerische Eigenthümlichkeit, in Tzschirners Memorabilien VI. 2, 118. [Hefele.]

Gregor, der heilige, von Nyssa. Er war ein jüngerer Bruder des hl. Basilius, den er verehrend nur seinen Vater nennt, und wurde geboren im Jahre 331. Nach Vollendung seiner Bildungsjahre widmete er sich dem Berufe eines Lehrers der Beredtsamkeit, und hatte die Theosebia zur Ehe. Bald nach Basilius wurde er zum Bischofe von Nyssa geweiht (371), einer Stadt in der Kirchenprovinz seines Bruders Basilius. Nach drei Jahren vertrieb ihn der berufene Demosthenes, der Statthalter des Kaisers Valens, von seinem Sitze (374). Nach dem Tode des Valens (378) kehrte Gregor zu seiner Gemeine zurück. Auf der Versammlung der Bischöfe zu Antiochien zur Hebung des dortigen Schismas war er anwesend, und wurde von dieser Versammlung mit einer kirchlichen Gesandtschaft nach Arabien betraut. Auf der zweiten allgemeinen Kirchenversammlung zu Constantinopel vom Jahre 381 nahm er eine hervorragende Stelle ein; er hielt die Leichenrede des Patriarchen Meletius von Antiochien, der daselbst starb, und wurde beauftragt, die Diöcese Pontus zu überwachen. Im Jahre 385 hielt er zu Constantinopel die Leichenrede auf die Kaiserin Flaccilla, die Gemahlin Theodosius des Großen. Zuletzt begegnen wir seinem Namen unter den Bischöfen, welche im Jahre 394 bei Gelegenheit der Einweihung der Kirche des Rufinus in Constantinopel versammelt waren. Man glaubt, daß bald darauf sein Tod erfolgte. — Gregor war eine Stütze der Kirche gegen die Arianer, gegen die er zu Lebzeiten, und besonders nach dem Tode des Basilius kämpfte. Sein Bemühen war, das Christenthum, seine innere Wahrheit und Göttlichkeit, Gläubigen und Ungläubigen zu zeigen und annehmlich zu machen. Sonst war er mehr zu einer vermittelnden, die Gegensätze ausgleichenden Stellung geneigt — möglich, daß er in diesem Streben zuweilen, im Leben weniger als in seinen Schriften, zu nachgebend, wenigstens unbestimmt geworden. Als Schriftsteller hat Gregor sich fast auf allen Gebieten des christlichen Glaubens und Lebens bewegt. Seine Leistungen zeugen von großen Anlagen, schätzenswerthen Kenntnissen auch auf dem Felde der weltlichen Wissenschaften, einer anerkennenswerthen Gewandtheit in der Darstellung. Photius sagt von ihm (Cod. 6): „seine Darstellung ist, wie die irgend eines Redners, glänzend, und fällt lieblich in das Ohr; er ist voll von Gedanken und Beispielen." Als Dogmatiker bemüht er sich, das Christenthum zum Wissen, zur wahrhaftigen Gnosis (s. d. A.) zu erheben, es gegen Juden und Heiden, sowie gegen Irrlehrer, besonders die Arianer, zu vertheidigen, es in seiner siegreichen Wahrheit darzustellen und zur Annahme zu empfehlen. Als Schrifterklärer huldigt er der allegorischen Weise des Origines, nicht ohne Selbstständigkeit und Geist. Als Moralist und Ascetiker, sowie als Prediger, sucht er das christliche Leben, so wie es innerlich wirkt, und wie es die Gemeinde durchdringt und beherrscht, zu entfalten und zu empfehlen. Seine Werke im Einzelnen sind: Ueber die Schöpfung (*περὶ τῆς Ἐξαημέρου*) an seinen Bruder Petrus, geschrieben mit Beziehung auf das gleichlautende Werk seines Bruders Basilius. Die Schrift *περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*, über die Schöpfung des Menschen, in dreißig Abschnitten.

Er verbreitet sich ausführlich über die Seele und den Leib, ihr Verhältniß, ihre gegenseitige Durchwirkung. Die Seele ist die im Leibe allgegenwärtige Kraft, die in keinem bestimmten Theile desselben wohnt. Das Werk ist mit vieler Sachkenntniß und vielem Tacte geschrieben. Das Werk: über das Leben Mosis, oder περὶ τῆς κατ' ἀρετὴν τελειότητος — über die christliche Vollkommenheit, zeigt die Tugenden und Vorzüge Mosis, und knüpft daran die Ermahnungen zur Nachfolge, meist mit allegorischer Erklärung. — Zwei Bücher über die Ueberschriften und Eintheilung der Psalmen; das erste in neun, das zweite in sechzehn Capiteln. Das erste handelt über den Zweck, die Ordnung und Eintheilung der Psalmen. Die Psalmen lehren die Tugend, welche zur Seligkeit führt. Nützlich sind sie und anziehend für jeden Leser. Sie zerfallen in fünf Classen: der erste Psalm, 1 bis 40, wehret dem Laster und weiset zur Tugend; der zweite, 41 bis 71, stellt den Durst und Hunger derer dar, die schon einige Kunde der Tugend besitzen, die in etwas gekostet ihre Süßigkeit; die dritte, 72 bis 88, beschreibt den Stand derer, die zu der Kunde göttlicher Dinge sich erhoben; die vierte, 89 bis 105, erhebt im Geiste über alle irdischen Dinge; die fünfte, 106 bis zum Schluß, führt zur höchsten Stufe der Vollkommenheit. Es leuchtet ein, daß hier die Allegorie und der Geist über den Buchstaben vorwaltet, und ihn wohl auch in den Hintergrund drängt. Das zweite Buch erklärt die Inschriften der Psalmen, die meist als geheimnißvolle gedeutet werden. Daran schließt sich eine Erklärung des sechsten Psalms. Es folgt eine ἐξήγησις ἀκριβής, eine scharf eingehende Erklärung des Predigers Salomons, die durch verhältnißmäßige Einfachheit und Durchsichtigkeit sich empfiehlt. Daran schließt sich eine ebenso genaue Erklärung des hohen Liedes in fünfzehn Abschnitten, gerichtet an Olympias, ein ausführliches Werk, in welchem die Allegorie in ihrem unbestrittenen Rechte ist. Die Erklärung der Sprüchwörter ist nicht auf uns gekommen. Sodann begegnen uns fünf Reden über das Gebet, von welchen die erste handelt über die Nothwendigkeit und über die Weise des Gebetes; die vier andern aber eine Erklärung des Gebets des Herrn enthalten. Acht Reden — εἰς τοὺς μακαρισμοὺς — enthalten eine Auseinandersetzung der acht Seligkeiten. Noch treffen wir eine Rede über: was es heiße, „nach dem Bilde und dem Gleichnisse Gottes schuf er ihn", sowie einen Brief an den Bischof Timotheus über die Hexe von Endor, endlich eine Rede über I. Cor. 15, 28. Dieses die Schriften über die hl. Schrift. — Zum großen Theil dogmatischen Inhalts sind: κατὰ εἱμαρμένης, eine Abhandlung gegen die heidnische Meinung von dem unabwendbaren Schicksal. Das umfangreichste Werk Gregors sind seine zwölf Bücher gegen den Eunomius, welche im Alterthum in verdientem Ansehen standen. Eunomius hatte gegen die gleichnamige Schrift des Basilius in einer ἀπολογία geantwortet, in welcher er es natürlich an erneuerten Einwürfen gegen die christliche Wahrheit und auch gegen Basilius nicht fehlen ließ. Der letztere war indessen gestorben, die Vertheidigung der angegriffenen Wahrheit und ihres Vertheidigers übernahm nun Gregor. Das Buch ist seinem Bruder Petrus gewidmet. Man findet darin in weitläufiger Ausführung alle die Angriffe der Arianer gegen die Gottheit des Sohnes und Geistes widerlegt durch ihre eigenen Widersprüche, durch die Vernunft, die Ueberlieferung, und besonders die hl. Schrift. Das zwölfte Buch galt zu Zeiten des Photius, der das ganze Werk verdienter Weise rühmt, als besondere Schrift. Ferner begegnen wir einer Abhandlung über die Dreieinigkeit und daß auch der hl. Geist Gott sei. Eine andere, an Ablabius gerichtet, zeigt, daß man nicht sagen dürfe: „drei Götter." Eine ähnliche Schrift handelt über den Glauben, oder über den Vater, den Sohn, und den heiligen Geist. Es folgt die große Katechese — λόγος κατηχητικὸς — besonders herausgegeben von Krabinger, München 1838, eine vortreffliche Schrift, die eine Anleitung gibt, die Ungläubigen, die Juden und die Heiden, von den Wahrheiten des Christenthums zu überzeugen, ein sehr gelunge-

ner Versuch, die christliche Religion in ihrer Wahrheit und Vernünftigkeit darzustellen, eine Art Philosophie der Religionslehre in verständlichem Vortrag, mit verhältnißmäßig wenigen Einseitigkeiten und gewagten Behauptungen. Er geht aus von dem göttlichen Wesen, an das Juden und Heiden, wenn auch in ihrer Art, glauben. Aus dem Wesen Gottes sucht er die Dreieinigkeit begreiflich zu machen; spricht sofort von der Erschaffung des Menschen, dem Falle der bösen Geister, und der Verführung des Menschen durch sie, der Sünde, und ihrem Fortgange durch das Geschlecht. Aber über ihm waltet und wartet die Liebe Gottes, bis die vorbestimmten Zeiten vergangen. Es wird ausführlich gezeigt, warum nur Gottes Sohn selbst die Menschen erlösen konnte, nicht durch ein Wort der Allmacht, sondern durch die freiwillige Erniedrigung, daß es Gottes nicht unwürdig sei, sich selbst zu entäußern, und die Gestalt des Knechtes anzunehmen, denn nur die Sünde, die Leidenschaft ist eine Erniedrigung, ein Leiden. Gregor zeigt insbesondere, daß dem Satan ein Lösegeld gebührte für das ihm zugefallene, und dem Tode verfallene Geschlecht, und dieses Lösegeld war der Tod des Christ, der freiwillige, der stellvertretende. Auch die Frage wird eingehend behandelt, warum der Christ nicht unmittelbar nach dem Sündenfalle erschien, und warum nach der Erscheinung des Christ im Fleische die Sünde doch nicht verschwunden, indem Gott den Menschen die freie Wahl der Annahme oder Abweisung des Heils ließ. Von den Sacramenten werden besonders die Taufe und das Abendmahl besprochen, und mit den letzten Dingen wird geschlossen, worin einzelne Stellen, die vermuthlich gefälscht sind, einen origenistischen Anklang haben. — Die Schrift über die Jungfräulichkeit, in 24 Abschnitten, wird gelobt. Gregor beschreibt die Vorzüge des jungfräulichen Lebens und die Mißstände der Ehe. Die Jungfräulichkeit besteht aber nicht bloß in der Reinigkeit des Leibes, sondern auch der unbefleckten Reinheit des Geistes. Wir besitzen zwei Abhandlungen über die Seele, die erste überschrieben „von der Seele", die andere „von der Seele und der Auferstehung", gekleidet in ein Zwiegespräch zwischen ihm und seiner Schwester Macrina; ferner zwei kleine Abhandlungen gegen die Apollinaristen, und eine gegen die Manichäer. — Unter den vielen Reden Gregors führen wir an: eine Rede, gehalten bei seiner Bischofsweihe; über die Liebe zu den Armen, wo er eindringlich zur Wohlthätigkeit aufruft; eine gegen die harten Beurtheiler ihres Nächsten; eine gegen die, welche Zurechtweisungen zurückweisen; eine Ermahnungsrede zur Buße; gegen die, welche die Taufe hinausschieben; gegen die Wucherer; gegen die Unkeuschen; über den Namen und über das Bekenntniß des Christen; über die christliche Vollkommenheit, oder wie der Christ beschaffen sein müsse, an den Mönch Olympius; eine über die Kinder, welche vor der Zeit sterben; eine an die, welche über ihre Abgeschiedenen trauern. — Von den Fest-, Trauer- und Trostreden führen wir an: über die Geburt des Herrn, und den Kindermord zu Bethlehem, Lobrede auf den hl. Stephanus; Rede auf das Fest der Lichter: Rede über die Mutter Gottes und Simeon den Gerechten; auf den Anfang der Fasten; über die Auferstehung des Herrn, fünf Reden; über Christi Himmelfahrt; auf das Fest der Pfingsten; Rede über die Gottheit des Sohnes und des Geistes, und Lobrede auf den gerechten Abraham; ferner drei Reden zu Ehren der vierzig Martyrer; eine lange Rede auf das Leben Gregors des Wunderthäters. Rede über den Martyrer Theodorus; Leben des heil. Ephräm; Lobrede auf seinen Bruder Basilius den Großen; das Leben seiner Schwester Macrina; Leichen- und Lobrede auf den Tod des großen Patriarchen Meletius, gestorben zu Constantinopel im Jahre 381; Trostrede auf den Tod der Pulcheria, Tochter des Theodosius II.; Leichenrede auf die Kaiserin Flaccilla, Gemahlin Theodosius I., gestorben 385. Noch erwähnen wir einer Abhandlung über Ascese; über das Wallfahren nach Palästina und Jerusalem; mehrerer Briefe an Petrus, an Flavian, an Eustasia ꝛc. Der canonische Brief an den Bischof

Letoïus enthält wichtige Bestimmungen über die Kirchenzucht der damaligen Zeit, und die Ansichten Gregors darüber. Mehreres, was wir nicht anführten, wird fälschlich dem Gregor zugeschrieben. — Germanus, Patriarch von Constantinopel, von 713 bis 730, wo ihn der Bilderstürmer Leo vertrieb, vertheidigte nach dem Berichte des Photius (Bibl. Cod. 233) in einem eigenen Werke, *ἀνταποδοτικὸς ἢ ἀνόθευτος*, die Wiederherstellung und Wiedervergeltung, den Gregor gegen die Vorwürfe der Irrthümer des Origines, die verfänglichen Stellen, besonders über die Natur der Seelen, und die Zeitlichkeit der Höllenstrafen seien unterschoben und verfälscht worden. Er zeigt, wie Gregor an vielen andern Stellen das gerade Gegentheil gelehrt und dem Origenes entgegengetreten, all das wird durch eine Masse von Beispielen belegt. Verfälscht wurden besonders die große Katechese, das Buch von der Seele und Auferstehung, und das Buch von der Vollkommenheit des Christen. Vielleicht kann man auch sagen, Gregor, der den Origines so sehr studirt und in sich aufgenommen, habe in einzelnen unbewachten Augenblicken einige seiner Irrthümer in die Feder fließen lassen, während er bei andern Gelegenheiten aufmerksamer dieselben beseitigte oder widerlegte. Vergl. Tillemont, mém. sec. Edit. P. IX. p. 561. Fabricii Bibl. Gr. Vol. IX. p. 98. Schröckh Kirchengeschichte XIV. p. 3—147. Gesammte Werke Gregors sind herausgegeben von Fronton du Duc. Paris 1615. 2 Voll. Dazu ein Band Appendix von Gretser, Paris 1618. Zweite, incorrectere Ausgabe, Paris 1638. 3 Vol. Bisher Ungedrucktes von Gregor ist herausgegeben worden von Ang. Mai in Nov. collectio script. vet. t. VIII. Romae, 1833. [Gams.]

Gregor der Thaumaturge (d. i. Wunderthäter) ward zu Neucäsarea in Pontus als Heide von vornehmen Eltern geboren, welche er frühzeitig verlor. Der Tod des Vaters machte auf den 14jährigen Gregor (ursprünglich Theodorus genannt) einen tiefen, sein Herz für die Lehren des Christenthums vorbereitenden Eindruck. Die Mutter ließ nach des verstorbenen Vaters Plan die wissenschaftliche Bildung des jungen Gregor fortsetzen. Sowohl Gregor als sein Bruder Athenodorus, welcher später als Bischof viel für das Reich Gottes erduldete, widmeten sich dem Studium der Rhetorik, denn auf der gerichtlichen Laufbahn sollten sie einst ihr Glück begründen. Deßhalb sollten sie neben jenem Studium auch das der Rechtsgelehrtheit betreiben, und zu diesem Ende eine berühmte Rechtsschule, zu Rom oder anderswo, besuchen. Da fügte es sich, daß gerade damals beide Brüder ihre an einen Beisitzer des Statthalters in Palästina verheirathete Schwester zu ihrem Gemahle zu begleiten hatten. Diese Reise ward nun der Anlaß, daß beide Brüder in dem durch seine Rechtsschule ausgezeichneten Berytus in Phönicien zu verbleiben beschlossen. Zu Cäsarea in Palästina war aber damals gerade der große Lehrer Origenes, der auf die geistreichen Brüder einen hinreißenden Eindruck machte durch seine Erscheinung überhaupt, insbesondere aber auch durch seine umfassende Gelehrsamkeit, sein beredtes Wort und durch seine strenge Sittlichkeit. Aber auch Origenes, der schon bei der ersten Unterredung mit Gregor und Athenodor außerordentliche Geistesgaben und seltene Tugendanlagen in beiden entdeckt hatte, beeiferte sich mit zuvorkommender Sorgfalt, die Brüder für das Höchste: für die Erkenntniß und den Besitz der ewigen Wahrheit heranzubilden. Origenes war fortan nicht bloß der Lehrer Gregors, sondern auch sein *θεῖος συνοιδοπόρος και πομπὸς ἀγαθὸς και φύλαξ*. Vor Allem suchte Origenes seine Schüler für das Ideal der wahren Weisheit (*φιλοσοφια*) zu entflammen. Diese aber beginne, sagte er, mit der Selbstkenntniß, mit der Erforschung der Mittel und Wege hiezu, mit dem Einblick in das sittlich Gute und sittlich Schlechte. Ihre Wirkung sei sittliche Vollendung. Eine solche Art von Lustration erweckte einerseits die keusche Wißbegierde der Jünglinge, andererseits festigte sie ihren Sinn für das Gute und Edle. Jetzt öffnete ihnen der Meister die Hallen der Philosophie, und ließ sie planmäßig auf der Stufen-

leiter des Geschaffenen bis zum Urgrund aller Dinge aufsteigen. Als Brücke diente dem Lehrer die Denklehre (Dialectik). Durch dieselbe sollten seine Schüler lernen gründlich und folgerichtig denken, Trugschlüsse erkennen, durch keinerlei blendende Ausdrücke sich bestechen lassen und immer auf den eigentlichen und wahren Grund des Vernunftschlusses eingehen. Hierauf — also auf die Logik — folgte die Physik, die Enthüllung des κοσμος (Naturphilosophie). Hier ward zuerst im Allgemeinen dessen großartiger, wunderbarer, von höchster Weisheit strahlender Bau mit ehrfurchtsvollem Staunen in Betracht genommen, sodann ward auf das Einzelne, auf die vielfältigen Erscheinungen der Dinge und auf den letztern zu Grunde liegenden Gesetze eingegangen. Diese im Universum überall sich kundgebende Abgrenzung und Gesetzlichkeit führte zur Geometrie, in welcher Gregor die sichere Basis des Erkennens sieht. Auf diese folgt die Astronomie, als von der Geometrie gestützt und getragen, und die Himmelsweiten durchmessend. Hieran knüpfte sich die in practischen Folgesätzen entfaltete Moralphilosophie an. War der Lehrer so an der Grenze des endlichen Seins angelangt, hatte er den Geist seiner Jünger zur Erforschung des höchsten Seins angespornt: so begann er jetzt die Lehre von Gott, die Theologie. Diese leitete er ein mit der Darlegung alles dessen, was die Philosophen und Dichter über die Gottheit gesagt hatten; dabei merkte er an, was in der Lehre eines Jeden Wahres und Falsches enthalten war. Daraus schloß er auf die Sterilität und Unzulänglichkeit der menschlichen Vernunft, um zur geoffenbarten Religion zu gelangen. Nachdem Origenes das Labyrinth menschlicher Religionsansichten beleuchtet, die verschiedensten Systeme der berühmtesten Philosophen in ihrem gegenseitigen Widerspruche dargestellt und als ein unentwirrbares Chaos bezeichnet hatte: so war es leicht, seinen Lehrlingen darzuthun, daß Gott selbst zum Menschen sprechen müsse, und daß er durch die Propheten wirklich gesprochen. So kam Origenes auf die Erklärung der heil. Schriften, in welche er seine Schüler, wie in ein überirdisches Paradies, einführte. Gregor und Athenodor wurden von dem ihnen entgegenstrahlenden Lichte so betroffen, daß sie schon in sich den Beruf fühlten, Alles zu verlassen, um sich einzig mit dem großen Gott zu beschäftigen, den sie zu erkennen das Glück hatten. Allein im Jahr 235, unter Maximins Verfolgung, sah sich Origenes genöthigt, nach Cappadocien zu fliehen, worauf Gregor seine Studien zu Alexandrien fortsetzte, wo zwei berühmte Schulen sich befanden, die eine für Arzneikunde, die andere für platonische Philosophie. Nach den Berichten des heil. Gregor von Nyssa (dem wir die gegenwärtigen biographischen Notizen entnehmen) erregte die Sittenreinheit, die Gregor, obschon er erst Katechumenus war, an den Tag legte, allgemeine Bewunderung, aber auch den Neid seiner ausschweifenden Studiengenossen. Um sich an Gregor zu rächen, dungen sie eine ehrlose Buhlerin, welche zu ihm, als er gerade mit seinen Freunden ein wissenschaftliches Gespräch führte, hintreten und ihm den versprochenen schändlichen Lohn abfordern mußte. Alles war empört über eine solche Unverschämtheit, nur Gregor blieb ruhig und wendete sich heiter zu einem seiner Vertrauten, mit der Bitte, ihr das Geld zu geben, damit sie nicht länger in ihrer Unterredung unterbrochen würden. Allein kaum hatte das Weib das Verlangte empfangen, als sie ein schreckliches Geheul ausstieß und zu Boden stürzte, sich zerraufte, tobte und schäumte. Nur auf das Gebet Gregors verließ die Buhlerin der böse Geist, der sie würgte. Das war der Anfang jener wundervollen Begebenheiten, welche später in Gregors bischöflichem Leben gleichsam eine fortlaufende Kette bilden und ihm den Beinamen „Wunderthäter" verschaffte. Drei Jahre lang (von 235—238) verblieb Gregor in Alexandrien. Als die Verfolgung nachgelassen, kehrte er in Gesellschaft seines Freundes Firmilian, Bischofs von Cäsarea in Cappadocien, nach Cäsarea zurück, um unter Origenes seine Studien fortzusetzen. Im Ganzen genoß er, jedoch mit Unterbrechung, den Unterricht des großen Mannes und ließ sich wahrscheinlich

gegen das Jahr 239 taufen. Bevor er aber von Origenes schied, wollte er diesem einen Beweis seiner Dankbarkeit geben, was er in einer öffentlichen Lobrede über Origenes that, welche in sprachlicher Hinsicht bei Sachkennern als ein Meisterstück gilt. Ausgerüstet mit einem Schatze heiliger Wissenschaft kehrte Gregor in seine Heimath zurück, wo ihm seine Landsleute Ehrenstellen anboten, die aber seine Demuth aus Furcht, in Hochmuth zu fallen, standhaft ausschlug. Er zog sich in die ländliche Einsamkeit zurück, um seinem Gott, der Tugend und heiliger Betrachtung zu leben. Durch sein Einsiedlerleben suchte Gregor sich auch gegen die Bürde des Priesterthums zu schützen. Allein Phädimus, Bischof von Amasea und Metropolit der Provinz Pontus, hielt es für unverantwortlich, daß eine solche Kraft, wie Gregor, der Kirche verloren gehe, suchte ihn daher aller Orten auf, übertrug ihm trotz der örtlichen Entfernung durch ein wunderwirkendes Gebet zu Gott das Priesterthum und setzte ihn der Kirche zu Neucäsarea als Bischof vor um das Jahr 240. Gregor willigte endlich ein unter der Bedingung, daß man ihm Zeit bewillige, sich auf die bischöfliche Weihe vorzubereiten. Er zog sich zurück, um sich zu sammeln und die Mysterien des Glaubens noch tiefer zu betrachten: in dieser Abgeschiedenheit war es, wo er sein berühmtes Glaubens-Symbolium vermittelst einer Vision empfing und niederschrieb. Dieses Glaubensbekenntniß, dessen Autographum noch zur Zeit des heil. Gregor von Nyssa vorhanden war, ist kurz und ist eine Erläuterung der Lehre von der Trinität; dasselbe war ursprünglich nur für den Unterricht an seiner Kirche zu Neucäsarea bestimmt, woraus es sich erklärt, wie dasselbe manchen Vätern unbekannt sein konnte. Jedenfalls war es ein Mittel, die Kirche von Neucäsarea von arianischen und halbarianischen Irrthümern rein zu erhalten. Glühend war der Eifer, welchen Gregor in seinem bischöflichen Amte entwickelte, und von Gott mit vielen Wundern gesegnet. So erzählt man unter Anderem Folgendes von ihm: Einen Berg, der den Bau einer Kirche hinderte, versetzte er durch sein Gebet an einen andern Ort, er trocknete einen Sumpf aus, welcher zwischen Brüdern der Gegenstand eines Streites war, wies den seine Ufer überfluthenden Fluß Lycus, der großen Schaden anrichtete, mit seinem Wanderstabe auf immer in sein Bett zurück, er trieb die Teufel aus den Götzenbildern und aus vielen besessenen Menschen. — Während der Decianischen Verfolgung verließ er und auf seinen Rath eine große Anzahl von Gläubigen die Stadt. Der Heilige rettete so sein, der eigenen Herde nicht nur, sondern auch den umliegenden Kirchen kostbares Leben. Im Jahr 265 sehen wir den Heiligen mit seinem Bruder Athenodor auf dem Concil zu Antiochien, welches gegen Paulus von Samosata gehalten ward. Beide Brüder sind in den Conciliumsacten zuerst unterschrieben. Als Gregor seine letzte Stunde herannahen sah, ließ er in der ganzen Stadt und Umgegend nachforschen, ob noch einige Heiden vorhanden seien. Als er vernahm, daß die ganze Zahl derselben sich auf siebenzehn belaufe, dankte er Gott und bemerkte, daß er seinem Nachfolger im Bisthume gerade so viele Heiden zurücklasse, als er beim Antritte desselben Gläubige gefunden habe. Sein Todestag ist der 17. Nov. 270 oder 271. — Die ihm folgenden Väter sprechen Gregorn ein außerordentliches Lob und vergleichen ihn mit Moses, den Propheten und den Aposteln. — Außer der oben erwähnten Oratio panegyrica in Origenem, die uns in die damaligen Hochschulen, ihre Systeme und Methoden blicken läßt, und außer dem Symbolum seu expositio fidei haben wir von Gregor noch eine Metaphrasis in Ecclesiasten in 12 Capiteln und eine Epistola canonica in 11 canones, welche in Bezug auf die Bußdisciplin des christlichen Alterthums wichtige Aufschlüsse gibt. Die Veranlassung dazu geben die Einfälle und Plünderungen der Gothen und Scythen in Asien, und namentlich in Pontus. In der allgemeinen Verwirrung gab es selbst Christen, welche den ungläubigen Plünderern die ungerechte Beute abkauften. Ein pontischer Bischof fragte daher bei dem heil. Gregor an, welche Buße

solchen Christen aufgelegt werden solle. Die Antwort auf dieses und Anderes ist der genannte Brief. — Was sonst dem Heiligen als Verfasser beigelegt wird, ist unächt. Die Quellen für des hl. Gregors Biographie sind: seine Oratio panegyr. in Orig. Gregor. Nyss. vita Gregorii Thaum. opp. T. III. p. 536 seq. Calland. T. III. p. 439. Euseb. hist. eccl. VI. 30. VII. 14. Hieron. cat. c. 65. Basil. Magn. epp. 28—110 etc. Rufin. h. eccl. lib. VII. c. 25. Vgl. Dr. Möhlers Patrologie S. 645 ff. — Eine Ausgabe besorgte Gerhard Voß, Mainz 1604. Vollständiger ist die zu Paris 1622 in Fol. herausgekommene Ausgabe. Die neueste Ausgabe der ächten Werke findet sich in Tom. III. Galland. [Dür.]

Gregor von Tours, der heilige Bischof dieser Stadt, stammte aus einer vornehmen christlichen Familie der Auvergne, ward um das Jahr 539 oder etwas später geboren und führte ursprünglich den Namen Georgius Florentius. Sein Oheim Gallus, vom Könige Theoderich nach Austrasien berufen, und nachher zum Bischof von Clermont ernannt, ließ ihn in der Wissenschaft unterrichten und zur Tugend erziehen. Zum Diacon geweiht, machte Gregor mehrere Reisen, unter andern nach Lyon, wo seiner Mutter Bruder, Nicetius, Bischof war; dann nach Burgund zu einem Besuche seiner Mutter, dann nach Tours, um durch die Fürbitte des heil. Martinus Befreiung von einem körperlichen Uebel zu erhalten. Als zwölf Jahre später der Bischof Euphronius von Tours, ein Verwandter Gregors, starb, wurde dem letztern auf Andringen des Königs Sigibert unter Zustimmung von Clerus und Volk das Bisthum übertragen, worauf Gregor von Aegidius, Bischof von Rheims, die bischöfliche Weihe erhielt. So hatte Gregor, erst 34 Jahre alt, einen Bischofsstuhl bestiegen, welcher durch die allgemeine Verehrung des heil. Bischofs Martinus in hohem Ansehen stand, aber auch wegen des um die Stadt Tours zwischen den fränkischen Königen geführten Kampfes ein gefährlicher Posten war. Dem austrasischen Könige Sigibert, welchem nach Chariberts Tod neben andern Städten auch Tours zugefallen, stand sein Bruder Chilperich, der König von Neustrien, feindlich gegenüber, und richtete sein Augenmerk besonders auf die Städte Tours und Poitiers. Gregor hielt zu Sigibert; nach dessen Tod ergriff er die Partei seiner Wittwe Brunechild. Dadurch verfeindete sich Gregor mit Chilperich. Mehrere Umstände, darunter vordersamst die zwischen Brunechild und Merovig, dem Sohne Chilperichs — wider des Letztern Willen — zu Stande gekommene Ehe, steigerten die Abneigung Chilperichs bis zur Verfolgung Gregors. Hauptsächlich auf Betrieb der Königin Fredegunde ward Gregor in Anklagestand versetzt und mußte sich (im J. 580) vor einer Versammlung von Bischöfen verantworten. Die Untersuchung endete günstig für Gregor, der nun wieder von Chilperich bei manchen Gelegenheiten besondere Gnadenbezeigungen genoß. Diese konnten jedoch den starkmüthigen Bischof nicht beirren und nicht abhalten, den König mit Herodes und Nero zu vergleichen. Als nach Chilperichs Ermordung Guntramn in den Besitz der Stadt Tours kam, da gestaltete sich zwischen dem Bischofe und dem neuen Fürsten ein freundliches Verhältniß. Childerbert II., Guntramns Sohn, ererbte von seinem Vater die Hochachtung gegen Gregor und gebrauchte dessen Rath in wichtigen Dingen. Diesen Einfluß benützte der edle Bischof dazu, um den zum Tode Verurtheilten Begnadigung, den Bürgern Befreiung von Lasten, der Kirche Unterstützung und der kirchlichen Zucht Nachdruck zu erwirken. Hervorstehende Züge in Gregors Charakter waren eine ungemeine Festigkeit, die er in seinem bischöflichen Amte bewies, ferner ein hoher Grad von Freimüthigkeit und Unerschrockenheit, womit er den Anmaßungen Chilperichs und der Fredegunde entgegentrat. Ein großer Gewinn für die damalige Zeit war es, wenn Gregor sein bischöfliches Licht noch eine lange Reihe von Jahren hätte leuchten lassen können; allein die vielen Lebensstürme, welche er zu bestehen hatte, machten dasselbe allzufrüh — entweder im J. 594 oder 595 — schon ersterben. Wenn Manche den Bischof

von Tours in seinen letzten Lebenstagen noch zum Papst Gregor nach Rom reisen und daselbst sterben lassen, so haben sie diese Annahme zuvor mit stichhaltigen Beweisen zu erhärten, da für das Gegentheil verläßige chronologische Angaben sprechen. (S. die Schrift von Dr. Kries: De Gregor. Turon. vita et scriptis, p. 16.) — Die Zeiten vor und während der Bildungsperiode Gregors waren der Wissenschaft sehr ungünstig. Frankreich seufzte unter der Geißel fortwährender Kriege und der Beraubung durch barbarische Völker, besonders stark ward Gregors Heimathland mitgenommen; es war also daselbst an ein Aufblühen der freien Künste und Wissenschaften nicht zu denken: ohnehin war in die von Gebirgen umschlossene Auvergne unter den der römischen Herrschaft unterworfenen Provinzen Galliens am schwierigsten und spätesten römische Bildung eingedrungen, dabei aber war diese Provinz wegen ihrer schützenden Lage von keinem Feinde Galliens verschont geblieben. Man denke an die Niederlagen durch die Westgothen, welche später der Frankenkönig Chlodwig bekriegte. Unter derlei Zuständen bei Gregor einen regelmäßigen Bildungsgang fordern wollen, hieße Unmögliches verlangen. Sehr glaublich ist daher sein eigenes Geständniß, daß er sich mit dem Studium der Grammatik und mit der Lesung der alten Classiker Roms in seiner ersten Jugend nicht befaßt, daß er sich vielmehr auf den Rath seines Oheims dem Studium der heil. Schrift gewidmet habe. Doch ersetzte Gregor diesen Mangel an classischer Bildung einigermaßen in reiferen Jahren, als er mit der Abfassung seiner Geschichte umging, durch theilweises Lesen der Schriften Virgils, Sallusts, des Plinius, Aulus Gellius u. A. Indessen blieb an seinem Latein immer etwas Barbarisches und an seiner Schreibart viel Ungefälliges haften. Desto schätzbarer ist der Inhalt seiner Schriften; besonders verdienstlich für die Geschichte ist Gregors Hauptwerk: „Die Geschichte der Franken" in zehn Büchern, auch gesta Francorum und chronicon Francorum genannt. Durch dieses Werk hat Gregor sich den Namen des Vaters der fränkischen Geschichte mit Recht erworben. Im eigentlichen Chronikstyle geschrieben enthält das erste Buch die Begebenheiten von Adam bis zum heil. Martin von Tours; die letzten neun Bücher enthalten die Geschichte der Franken bis zum Jahre 594. Obschon dem Verfasser das erwünschliche Maß von Kritik abgeht, so sind doch seine Berichte über das, was er als Zeitgenosse erzählt, von unschätzbarem Werthe für jene quellenarme Periode. Die vielen Frevel in der merovingischen Familiengeschichte, die nach Chlodwig überhandnehmenden Laster unter Hoch und Niedrig bewegen den stets religiös gestimmten Verfasser zu wehmüthigen Klagen und zu traurigen Abschilderungen der Zukunft, in deren nächster Nähe er das Ende der Tage vorhersieht. — Die übrigen Schriften Gregors sind: 1) Ein Buch von dem Ruhme der Martyrer (de gloria Martyrum), enthaltend eine kurze Erwähnung der Wunder Christi, der seligsten Jungfrau Maria, des heil. Johannes des Täufers, der Apostel und mehrerer anderer Heiligen. 2) Ein Buch von den Wunderkräften des heil. Julian, der zu Brioude in Auvergne im J. 304 den Martyrertod erlitten. 3) Ein Buch von dem Ruhme oder den Wundern der Bekenner, welches sich jedoch auf die Bekenner von Auvergne und der Umgegend beschränkt. 4) Vier Bücher von den Wundern des heil. Martinus von Tours. 5) Ein Buch vom Leben der Väter, welches Buch die Lebensbeschreibungen von 23 durch Tugend und heilbringendes Wirken ausgezeichneten Geistlichen in Gallien enthält. Die aufgeführten Schriften sind vorzugsweise zur Erbauung und zur Weckung des christlichen Sinnes geschrieben, ein Zweck, der selbst in den bekannten Büchern der fränkischen Geschichte nicht selten durchschimmert. Uebrigens werden Gregorn noch manche andere Heiligen- und Martyrergeschichten zugeschrieben, die aber unächt sind. Der Grund, warum derlei Geschichten Gregors Namen sich beilegen, liegt wohl darin, daß derselbe wahrscheinlich öfter solche Erzählungen, welche damals als eine Art von literarischem Gemeingut betrachtet wurden, in manchen

Stücken abänderte und in eine neue Form goß. Zu den verloren gegangenen Schriften Gregors gehört das Buch über die zum öffentlichen Gottesdienste gehörigen Gebete und Gesänge (de cursibus ecclesiasticis) und ein Commentar über die Psalmen. — Eine hervorragende Eigenschaft Gregors, eine Zierde des Bischofs, nämlich sein außerordentlicher Eifer für die Erhaltung des reinen katholischen Glaubens und eine starkmüthige Bekämpfung der Irrlehre, verläugnet sich auch im Schriftsteller nicht, ja manchmal war es gerade das Uebermaß seines Glaubenseifers, das ihn historische Thatsachen nicht unbefangen genug würdigen ließ. — Die erste kritische Ausgabe von Gregors Schriften besorgte der gelehrte Ruinart (Paris 1699 in Fol.). Die historischen Schriften hat Bouquet seiner großen Ausgabe der französischen Geschichtschreiber (im 2. Bde.) treu einverleibt und seinen Abdruck durch wichtige Varianten aus zwei von Ruinart nicht gekannten Handschriften vermehrt. Die neueste Ausgabe der Gregorischen Geschichte erschien zu Paris in den Jahren 1836 und 1837 von Guadet und Taranne, mit gegenüberstehender französischer Uebersetzung, abermals bereichert mit neuen Lesarten, jedoch etwas eilfertig gearbeitet. Kritische Aufschlüsse über sämmtliche Werke Gregors und über deren sämmtliche Ausgaben gibt Dom Rivet in seiner „Histoire litteraire de la France, 3e tome. In neuerer Zeit haben zwei teutsche Gelehrte mit Gregor von Tours sich beschäftigt; beide haben das Ergebniß ihrer Studien im Jahr 1839 veröffentlicht, nämlich Dr. C. G. Kries in seiner Schrift: De Gregor. Turon. Episcop. vita et scriptis (Breslau bei Hirt), dann Dr. Joh. Wilh. Löbell, Professor in Bonn, in seinem Werke: „Gregor von Tours und seine Zeit.“ Leipzig bei Brockhaus. Die erste Schrift ist vorzugsweise eine Kritik Gregors als Historiker, die zweite dagegen bietet ein vollständiges Gemälde der Zeiten Gregors, zu welchem die Farben den Gregorischen Werken selbst entnommen sind. [Dür.]

Gregor von Utrecht, Schüler des hl. Bonifacius und nach dessen Tod Leiter des Bisthums Utrecht, stammt aus dem königlichen Geschlecht der Merovinger her, indem sein Vater Albricus ein Sohn der Aebtissin Addula, einer Tochter Dagoberts II., war, welche als Aebtissin dem Kloster Palatiolum (Pfalzel) bei Trier vorstund. Als Bonifacius 722 aus Friesland nach Thüringen zurückkehrte, sprach er in diesem Kloster als Gast zu. Nach dargebrachtem hl. Meßopfer, das Bonifacius beinahe täglich zu feiern pflegte, baten ihn die Nonnen bei Tisch um die Tröstung aus der hl. Schrift, und es wurde ein vierzehnjähriger Knabe, der Enkel Addula's, Gregor, herbeigerufen, um aus der hl. Schrift vorzulesen. Er las sehr gut, aber er vermochte es nicht, das Gelesene, wie es ihn Bonifacius hieß, in seiner Muttersprache wieder zu recapituliren. Da übernahm Bonifacius dieses Geschäft selbst und erklärte das Evangelium. Diese Erklärung machte auf Gregor einen solchen Eindruck, und zog ihn so unwiderstehlich an Bonifacius hin, daß endlich Addula es gestatten mußte, ihren Enkel mit Bonifacius ziehen zu lassen, denn er hatte sogar erklärt, wenn sie ihm kein Pferd zur Abreise geben wolle, so werde er zu Fuß dem hl. Manne folgen. Seitdem übernahm Bonifacius seine weitere Bildung und war Gregor ein unzertrennlicher Gefährte seines Meisters. Mit ihm weilte Gregor in Thüringen und theilte alle Mühsale dieser Mission; mit ihm erschien Gregor nach Carl Martells Tod am Hofe Carlmanns und Pipins; mit ihm nahm er Antheil an der Disputation vor den Königen und dem fränkischen Senat gegen die dem Bonifacius aufsäßigen schlechten Bischöfe, die bei Carl Martell so viel gegolten hatten. Auch auf der dritten Reise nach Rom begleitete er den hl. Bonifacius und kaufte daselbst zwei angelsächsische Knaben, die er zu seinen Gehilfen heranbildete. Nach Utrecht kam Gregor kurz vor dem Tod des hl. Bonifacius, und entsprach dem Auftrage des Papstes Stephan und Pipins „seminandi verbum Dei in Fresonia.“ Wichtig für die Befestigung des Christenthums auch in weitern Kreisen war besonders die von

Gregor in Utrecht geleitete Schule, zu der sich Jünglinge aus allen Stämmen, Franken, Friesen, Sachsen, Bayern, Schwaben, Angeln, einfanden und aus welcher Lehrer und Bischöfe für die teutsche Kirche zahlreich hervorgingen, darunter auch Gregors Biograph Liudger, der erste Bischof von Münster. Uebrigens leitete Gregor das Bisthum Utrecht, ohne selbst Bischof zu sein; er war nur Abt und Schulvorsteher des St. Martinsmünsters zu Utrecht, der nebenbei im päpstlichen und königlichen Auftrage die Verwaltung der Diöcese führte und zur Vornahme der mit der bischöflichen Weihegewalt verbundenen Functionen den Angelsachsen Alubert, einen Chorbischof, zur Seite hatte. Der Hintritt Gregors fällt zwischen die J. 780—781. Alberich, ein Neffe Gregors, übernahm die Leitung des Utrechter Stiftes, und wurde zum Bischof von Utrecht geweiht. — S. die vita S. Greg. bei den Boll. ad 5. Jun. und Rettbergs Kirchengeschichte Teutschlands, Bd. II., S. 531 :c. Liudgers Leben des hl. Gregor wirft ein großes Licht auf die Stellung des hl. Bonifacius zu Carl Martell und dessen Söhnen. [Schrödl.]

Gregorianischer Gesang, s. Musik, christliche.

Gregorianisches Jahr, s. Kalender.

Gregorianische Messe, s. Sacramentarium.

Gregorii IX. decretales — der zweite Theil des Corpus juris canonici (s. d. A.). Nach Abfassung des Decretum Gratiani (s. d. A.) im J. 1151 flossen die Quellen des kirchlichen Rechts ununterbrochen fort; die Päpste ertheilten auf die an sie ergangenen unzähligen Anfragen Entscheidungen, welche Decretalen (literae decretales) genannt wurden; auch wurden bald nach Gratian zwei allgemeine Concilien gehalten, die sehr viele Disciplinarvorschriften erlassen hatten, die dritte und vierte lateranensische Synode (1179, 1215). Auch diese nach Gratian erlassenen Kirchengesetze wurden in verschiedene Sammlungen gebracht theils von Privatpersonen, theils unter öffentlicher Auctorität der Päpste (siehe den Art. Compilationes decretalium); allein dieses trug nur dazu bei, den Rechtszustand unsicher zu machen. Bald enthielt eine Sammlung Decretalen, die in einer andern fehlten, bald fehlte eine Decretale in allen Sammlungen, und doch beriefen sich die Gerichte auf sie, bald standen die einzelnen Decretalen der verschiedenen Sammlungen unter sich in Widerspruch und jede der streitenden Parteien berief sich auf eine solche päpstliche Entscheidung, wovon wir ein merkwürdiges Beispiel unter Innocenz III. finden c. 13. X. de restitut. spoliat. 2. 13. Noch vermehrt wurde diese Rechtsunsicherheit durch den Umstand, daß viele Decretalen verfälscht oder geradezu erdichtet wurden; so sagt z. B. Innocenz III., es würden ihm oft Decretalen vorgelegt, über deren Aechtheit er selbst zweifelhaft sei (c. 8. X. de fide instrum. 2. 22.) und ertheilt demzufolge den Gerichten die Weisung, eine solche Decretale für ächt zu halten, wenn sie mit dem gemeinen Rechte (Decretum Gratiani) übereinstimme; sei das Letztere aber nicht der Fall, so sollen sie die Sache dem päpstlichen Stuhle vorlegen. Derselbe Papst erzählt, es seien in Rom Menschen aufgegriffen worden, die sich ein eigenes Geschäft daraus gemacht, falsche Bullen :c. zu fabriciren (c. 4. X. de crimine falsi 5. 20.) und führt sodann (c. 5. X. h. t.) die Merkmale speciell auf, an welchen die Aechtheit eines päpstlichen Schreibens erkannt werden könne. Diese unsichere Lage der Dinge nun machte das Bedürfniß immer fühlbarer, aus den vorliegenden Quellen eine einzige, große, authentische Sammlung zu veranstalten und dadurch alle frühern entbehrlich zu machen. Mit dieser umfassenden Arbeit beauftragte Gregor IX. seinen Capellan und Pönitentiar, den gelehrten Dominicanermönch Raymund de Pennaforti, und im J. 1234 war die Sammlung vollendet. Gregor publicirte sie zum Gebrauch in den Gerichten und Schulen durch ein eigenes an die Lehrer und Schüler der Universität Bologna gerichtetes Schreiben vom 5. September 1234 und verband damit das Verbot, in Zukunft eine neue Sammlung ohne päpstliche Erlaubniß zu veranstalten (vgl. die Publicationsbulle

bei J. H. Boehmer, Corp. jur. can. dissert. de decretalium Rom. Pontif. variis collectionib. p. XXIX.). Raymunds Arbeit erhielt von Gregor den Titel: Gregorii IX. Papae Libri V., sie verdrängte alsbald sämmtliche Sammlungen seit Gratian, wurde glossirt und in den Gerichten als authentisches Gesetzbuch gebraucht. Die Sammlung ist von Raymund nach dem Vorgange der compilatio prima des Bernardus von Pavia (+ 1213) in fünf Bücher abgetheilt, deren Hauptinhalt durch den bekannten Vers bezeichnet wird: Judex, judicium, clerus, connubia, crimen; die einzelnen Bücher zerfallen in Titel, die Titel in Capitel und diese bisweilen wieder in Paragraphen (über die Citirart vgl. d. Art. Corp. jur. can. S. 891). — Die Quellen, aus welchen Raymund schöpfte, sind: 1) die heilige Schrift, 2) die canones Apostolorum, 3) die Decretalen der Päpste von Gregor I. bis Gregor IX., 4) die Beschlüsse der Concilien von dem zu Antiochien bis zum vierten lateranensischen, 5) die Schriften der Kirchenväter. War in dieser Weise das kirchliche Recht, welches nach Gratian erschien oder schon vor ihm vorhanden war, von ihm aber nicht benützt wurde, in eine systematische Sammlung zusammengetragen, so hatte Raymund noch eine weitere Aufgabe zu lösen: er sollte sich einerseits bei dem weitausgedehnten Material schon an sich der größten Kürze befleißen und andererseits alles Veraltete, alle Wiederholungen, alles Widersprechende und Ueberflüssige, das sich in den bisherigen Sammlungen vorfand, ausscheiden, um ein einheitliches Rechtssystem anzubahnen. Dieses hatte eine Menge von Auslassungen, Zerstückelungen und Interpolationen zur Folge; — selten finden wir eine Decretale in ihrer ganzen Integrität wiedergegeben. Solche Abbreviaturen bezeichnete Raymund mit den Buchstaben P. C. (Pars Capituli), d. h. es sei das betreffende Capitel nur ein Theil einer Decretale, oder mit den Worten: et infra, d. h. es sei überhaupt etwas ausgelassen. Wenn gegen dieses Verfahren, das für Vereinfachung der Rechtspraxis und Erleichterung des Studiums nothwendig war, an sich auch nichts einzuwenden ist, wenn Raymund hierin dem Beispiele der Redactoren des Codex Justinianeus (s. d. A.) folgte, so hatte diese Methode doch auch ihre großen Nachtheile. Von den zwei Theilen, aus welchen gewöhnlich eine Decretale bestand, ließ er fast regelmäßig den ersten, die pars decisa, d. h. die Erzählung des die Entscheidung veranlassenden Vorfalls, hinweg und nahm nur den zweiten, die einfache decisio, auf, ja zerstückelte nicht selten auch diese oder verschwieg doch die vom Gesetzgeber angeführten Entscheidungsgründe. Die Folge hievon war, daß manches Gesetz entweder falsch oder gar nicht verstanden wurde oder etwas ganz Anderes, als die ursprüngliche Decretale, aussagte, wie dieß z. B. der Fall ist bei c. 13. X. de testamentis. 3. 26. und c. 6. X. qui filii sint legitim. 4. 17. So entstanden in den Gerichten und Schulen eine Menge Controversen; die Sammlungen, die doch verdrängt werden sollten, aber die ursprüngliche Form der Decretalen enthielten, wurden ein unentbehrliches Hilfsmittel der Interpretation — und die unzähligen, durch diesen Mißgriff Raymunds hervorgerufenen Commentare zu der Sammlung — Apparatus — waren eher geeignet, ihren Gebrauch zu erschweren als zu erleichtern. Diesem Mißstande, der die Interpreten zu den abentheuerlichsten Ansichten und Hypothesen veranlaßte, suchte zuerst Antonius Contius in seiner Ausgabe des gesammten Corp. jur. can. (Antwerpen 1570) dadurch abzuhelfen, daß er die Auslassungen Raymunds aus den ältern Sammlungen ergänzte und sie dem Texte beifügte, aber durch besondere Lettern von ihm unterschied. So verdienstvoll diese mühsame Arbeit aber auch war, so fand sie doch an dem Umstande nicht geringe Schwierigkeit, daß die Interpolationen Raymunds, die doch gesetzliches Ansehen erlangt hatten, zu dem ursprünglichen Texte nicht mehr paßten, weßhalb Contius vielfach und hart getadelt wurde (Boehmer, l. c. p. XXVIII.) und die Correctores Romani (s. d. A.) in ihrer Ausgabe den Text Raymunds einfach wiedergaben. Nichtsdestoweniger wurde im Interesse der Interpretation das Ver-

fahren des Contius beibehalten und die ausgezeichneten Ausgaben des Corp. Jur. von J. H. Böhmer und E. L. Richter enthalten diese Ergänzungen und zeichnen sie durch Cursivschrift vom Texte aus, während schon Gonzalez Tellez in seinem Commentare nicht einmal das Letztere für nothwendig hielt. — Zu den Decretalen Gregors IX. schrieb gleich nach ihrem Erscheinen Vincentius Hispanus († c. 1240) sehr ausführliche Glossen (s. d. A.). Ihr berühmtester Glossator war Sinibaldus Fliscus († 1254), der den Beinamen lumen fulgidissimum decretalium et canonistarum dominus führte und als Innocenz IV. den päpstlichen Stuhl bestieg. Die Glossa ordinaria verfaßte Bernardus de Botono (Bernandus Parmensis, † 1268). — Die berühmtesten Commentatoren sind 1) Cujacius — Recitationes ad secundum, tertium et quartum Decretalium, — 2) Janus a Costa — Summaria et Comment. in Decret. Gregorii IX. edit. nov. Neap. et Lips. 1778, — 3) Gonzalez Tellez — Comment. ad Decret. V. Libros Gregorii IX., edit. nov. Lugd. 1713, — 4) Cironius — Paratitla in V. Lib. Gregorii IX. in ejusd. Opp. Vindob. 1761. [Kober.]

Gregoriusfest, ein im ganzen Mittelalter von der Schuljugend gefeiertes Lust- und Freudenfest, soll sich an das alte heidnische Minervafest angeschlossen haben und mag seinen Namen herleiten von Papst Gregor I., dessen Fest am 12. März mit den Tagen zusammenfiel, an welchen der Jugend-Gregori an vielen Orten gehalten zu werden pflegte. Eine Hauptsache bei diesem mit Gesängen und allerlei Hanswurstiaden verbundenen Feste war die Aufstellung eines Knaben oder Studenten zu einem Bischofe. Verwandt mit diesem Feste und der Hauptsache nach Eins war das gleichfalls sehr alte Unschuldigen-Kinderfest. Dieses Fest wurde in St. Gallen von Kaiser Conrad I. eingeführt, als er 912 das Kloster besuchte, bildete sich unter dem Abt-Bischofe Salomon III. zu einem für die Kloster-Studenten sehr unterhaltlichen Spectakel aus (s. Gesch. des Cantons St. Gallen v. Arx, B. I. S. 115 u. 124—125) und hatte im spätern Mittelalter ganz die Form des Gregorifestes; man feierte es in folgender Weise. Am Sonntag vor St. Catharina versammelten sich alle Studenten und wählten Jenen, welchen sie für den Fleißigsten und Gesittetsten hielten, zum Schulabte. (Da St. Gallen ein Kloster war, wählten also hier die Studenten nicht einen Bischof, sondern einen Abt.) Der Gewählte erwählte sich sodann zwei Hofkapläne, stieg mit ihnen auf einen Tisch, sang unter verschiedenen Sprüngen den Gesang: Eia, eia, virgo Deum genuit, und ließ sich von seinen Untergebenen wiederholt mit Brod und Wein regaliren. Den 13. December führte der Rector den jungen Abt unter dem vom Chor angestimmten Te Deum zur Kirchenthüre. Da legte der Abt mit seinen Hofkaplänen die Schuhe und den langen Rock weg und fing aus allen Kräften durch die Kirche nach dem Hochaltar zu laufen an, um nicht von einem der übrigen Studenten eingeholt zu werden. Wurde er unglücklicher Weise eingeholt, so mußte er seinen Untergebenen 4 Maaß Wein zahlen und durfte nicht zum Hochaltar hinansteigen. Wurde er dagegen nicht eingeholt, so thronte er in einem Lehnstuhle auf dem Altare, wartete das Ende des Chorgesanges ab und sah zu, wie von Oben herab auf die vom Nachjagen ermüdeten Studenten Aepfel, Birnen, andere Gegenstände und darunter auch Wasser geworfen wurden. Am Vorabend und Fest der unschuldigen Kinder hielt dann der Abt die Vesper und die Procession. War dieß geschehen, so stieg der Abt, begleitet von den Hofkaplänen, wieder auf den Tisch, sang unter allerlei Sprüngen mit dem Chore verschiedene Wechselgesänge, gab dem Volke den Segen und zog dann ab. An diesen Tagen setzte man dem Abte, so oft er in die Kirche kam, immer einen geschmückten Betschemmel hin und zum Nachtgebete wurde er von vier vortretenden Fackelträgern begleitet. Daß übrigens während der Dauer der Festlichkeit Küche und Keller alle ihre Kräfte aufboten, versteht sich von selbst (s. ibid. B. III. S. 260). Wahrscheinlich ist aus dem Kinder- und Studenten-Gregori das sogenannte

Narrenfest, Fest der Subdiacone entstanden, das gleichfalls an dem Festtage der unschuldigen Kinder von dem niedern Clerus gehalten wurde. Es bestand darin, daß der niedere Clerus einen aus seiner Mitte zum Bischofe wählte. Dieser hielt dann das Hochamt, wobei ihm statt des Weihrauches mit altem Leder u. dgl. geräuchert wurde. Die Cleriker setzten sich in die Domherrn-Chorstühle und sangen lärmend: „Die Mächtigen hat er vom Stuhle herabgesetzt und die Niedrigen hat er erhöht." Nachdem in der Kirche noch ähnliche Kurzweil getrieben worden war, wurde die Lustbarkeit auf der Gasse mit dem Volke fortgesetzt. In Folge der Concilien von Constanz, Basel und Trient wurden dergleichen Spectakel und Spiele mehr und mehr beseitiget, wie es die veränderte Zeit und Gesinnung erforderte. In den frühern Zeiten des einfältigen und starken Glaubens, wo das Ehrwürdige noch seinen weitesten Abstand von solchen Travestirungen behauptete, wo Alles und daher sogar der Spaß mit der Religion Hand in Hand gehen mußte, hat man solche Späße wohl zu verstehen und zu verzeihen gewußt. Vergl. Handbuch der christl. Kirchengeschichte von Dr. Hortig, Bd. II. Abth. I. S. 310—313. [Schrödl.]

Gremiale (Schoßtuch) heißt das seidene, die Farbe des jeweiligen Festes tragende Tüchlein, welches dem functionirenden Bischof, wenn er auf dem Faldistorium sitzt, über den Schooß gelegt wird. Anfangs hatte es den Zweck, die Pontificalkleidung vor Beschmutzung zu bewahren; jetzt dient es mehr zur Zierde.

Gretser, Jacob, Mitglied des Jesuiten-Ordens, gelehrter und fruchtbarer Schriftsteller, wurde 1560 zu Markdorf in der Diöcese Constanz geboren, trat 1577 in einem Alter von 17 Jahren in die Gesellschaft Jesu, und lehrte zu Ingolstadt 3 Jahre die Philosophie, 7 Jahre die Moraltheologie und 14 Jahre die Dogmatik mit großem Beifalle. Er starb zu Ingolstadt 1625 in einem Alter von 63 Jahren. Er war einer der gelehrtesten Controversisten seiner Zeit, edirte, übersetzte und beleuchtete viele Werke der Väter und alter Kirchenscribenten, gab auch verschiedene mittelalterliche Schriftsteller heraus, verfaßte zur Vertheidigung der kath. Kirche und des Ordens der Jesuiten viele Schriften, war der lateinischen, griechischen, hebräischen, französischen und italienischen Sprache kundig, schrieb eine griechische Grammatik, welche oft aufgelegt und in allen katholischen Schulen Teutschlands eingeführt wurde, und verband mit seiner Gelehrsamkeit eine tiefe Demuth und Frömmigkeit. In der Schule zu Ingolstadt, wo er seine Vorlesungen gehalten, ließ ihm die theologische Facultät folgende ehrenvolle Denkschrift setzen: „R. P. Jacobus Gretscherus, Markdorfianus Acronianus S. J., aevi sui scriptor celeberrimus, annos 26 in hac alma universitate docendo confecit, uno linguam graecam, tribus philosophiam, reliquis theologiam professus. Nihil hujus ingenio clarius, memoria fidelius, indicio gravius, labore constantius, lucubrationibus eruditius et foecundius. Sesqui centum fere libris Academiam ornavit, bibliothecas auxit, Ecclesiam propugnavit. Concionibus interea, exhortationibus, praelectionibus privatis, excursionibus, confessionibus audiendis, consiliis dandis assidue occupatus, nihil sui ordinis omisit. Amarunt eum maximi principes, docti ex omnibus provinciis coluerunt, vehementer extimuerunt haeretici, quos magna orbis catholici gratulatione mira felicitate ac facilitate repressit. Obiit Ingolstadii studiorum contentione exhaustus, virtutum meritis plenus, 29 Januarii Anno Jubilaei 1625 aetatis 63." Bei Papst Clemens VIII. stund er in hohem Ansehen. Als Kaiser Ferdinand II. nach der Kaiserwahl von Frankfurt her nach München kam, ließ er eigens den Gretser von Ingolstadt nach München kommen. Maximilian I. von Bayern, ihn unter allen Theologen seines Landes für den fähigsten und würdigsten haltend, sendete ihn und Albert Hunger zum Religionsgespräch nach Regensburg (1601), wo Gretser auch katholischerseits die Hauptperson war. Cardinäle und Bischöfe zollten ihm gleichfalls die höchste Achtung. Viele Gelehrte seiner Zeit wechselten mit ihm Briefe und erholten sich bei ihm Aufschlüsse, so

Bellarmin und Marcus Welser. Seine sämmtlichen Werke sind zu Regensburg 1734—1739 in siebzehn starken Folianten herausgekommen, wo sich auch sein Bildniß und seine Biographie befindet. Sein Ordensbruder Georg Heser hat 1674 zu München einen vollständigen Catalog aller Schriften Gretsers erscheinen lassen. S. Mederer, Annales Ingolstadienses Academiae, parte II., p. 242—245; Kobolt, Bayerisches Gelehrten-Lexikon. [Schrödl.]

Griechenland, Ἑλλας, als geographische Bestimmung in der Apg. 20, 2. Diese Benennung wurde bekanntlich zu verschiedenen Zeiten in verschiedener Ausdehnung genommen. Zuerst nur von einem Theile der thessalischen Landschaft Phthiotis und einer Stadt daselbst gebraucht, erweiterte sie sich zunächst über Thessalien (Hom. Jl. II., 683. X. 395. Herod. 1, 56. u. and.); allmählig begriff man unter Hellas die südlich von den cambunischen und ceraunischen Bergen gelegenen Landschaften, Thessalien, Epirus z. Thl., Locris, Böotien, Phocis, Doris, Atolien, Acumanien, Megaris, Attica und im weitern Sinne auch den Peloponnes sammt den griechischen Inseln; so auch an unserer Stelle. Seit dem Uebergewicht Macedoniens und der Ausbreitung griechischer Bildung und griechischer Ansiedlung in Epirus und dem südlichen Illyrien, wurde der Namen Hellas vielfach auch auf diese Bezirke ausgedehnt, z. B. bei Strabo; in derselben Bedeutung gebraucht der gewöhnliche Sprachgebrauch der Römer das Wort Graecia; die officielle Sprache dieser kannte aber kein Graecia, seit der Zerstörung Corinths ist Achaja die geographische Bezeichnung aller griechischen Länder (s. d. A.). — Vergl. Forbiger, alte Geographie, III. Bd. S. 853. Pauly, Realencyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft III. Bd. S. 926.

Griechisches Kaiserthum. Der eigentliche Ursprung des griechischen Kaiserthums fällt in das Jahr 330 n. Chr., als Kaiser Constantin der Große nach Besiegung seiner Competenten um das Kaiserthum Alt-Rom, dem Sitze heidnischer Traditionen entgegen, an der Grenze von Europa und Asien das nach ihm benannte Neu-Rom, Constantinopel, gründete, hieher seine Residenz verlegte und so allmählig das Stammland römischer Herrschaft wie die Wiege derselben dem Verfalle Preis gab. Es ist hier nicht der Ort, die Gründe und nächsten Folgen dieser Maßregel auseinander zu setzen; wohl aber muß erwähnt werden, daß die Erhebung Constantinopels zur vorherrschend christlichen Hauptstadt des römischen Erdkreises und die Begünstigung des Arianismus, wodurch der römische Kaiser sich allmählig zum Cäsaropontifex emporschwang, Hand in Hand ging, und während eine völlige Umgestaltung des Reichs dringendes Bedürfniß war, diese nicht nur aufhielt, sondern auch dem christlich-römischen Reiche einen Charakter verlieh, welcher bald einen strengen Gegensatz nothwendig machte, sollte nicht die mühevolle Errungenschaft der drei ersten blutgetränkten Jahrhunderte der christlichen Kirche unwiderbringlich verloren gehen. Die Verwirrung, welche von dem Tode des Kaisers Constantin bis zur Erhebung des Kaisers Theodosius des Großen stattfand und den Einbruch der Barbaren begünstigte, hatte keinen andern Grund als in diesem Rückfalle in den Geist des Heidenthums, der sich noch so lange Zeit geltend zu machen suchte. Erst Theodosius schien es vorbehalten zu sein, die innere Umwandlung des römischen Reiches, das noch immer aus zwei einander ausschließenden Bestandtheilen, einem heidnisch-häretischen und einem christlichen zusammengefügt war, zu vollenden und dadurch dem, sonst der Auflösung entgegengehenden Staat eine Seele, einen inneren Halt zu geben. Allein sein früher Tod 395 hinderte ihn, die Umwandlung der römischen Administration durchzuführen und den Geist harter fiscalischer Gesetze durch einen milderen auf das Volkswohl berechneten zu ersetzen. Das unter ihm zum letzten Male ganz vereinigte römische Reich wurde nach seinem Tode getheilt, und erst in der Mitte des sechsten Jahrhunderts durch die siegreichen Waffen Belisars und Narses der südliche Theil des weströmischen Reiches wieder zum oströmischen geschlagen.

Diese politische Spaltung, welche sich 405 Jahre später (800 n. Chr.) zum vollständigen Risse erweiterte, und den christlich-römischen Osten von der Theilnahme an den Geschicken des noch römisch, bald aber germanisch-christlichen Westen ausschloß, verlieh dem griechischen Reiche seinen eigenthümlichen Charakter, den es dem Andringen der Barbaren gegenüber lange Zeit als christliche Hauptmacht bewahrte, während es selbst im Innern in Folge mangelhafter Institutionen allen Schrecken der Willkür und Anarchie verfiel. Das Haus des Theodosius starb auf dem byzantinischen Throne 453 aus, das abendländische Reich fiel in die Hände der Barbaren, während Isaurer, Perser und Bulgaren an der Zertrümmerung des östlichen arbeiten, und erst Justinian I. 527—565 gelang es, durch Vertilgung der Vandalen- und Ostgothenherrschaft, dem Reiche einen Glanz nach Außen, durch seine inneren Einrichtungen eine Restauration zu verleihen. Allein es war seit der ersten Begünstigung des Arianismus durch Constantin d. G. der Fluch des byzantinischen Reiches geworden, durch die immerwährenden religiösen Spaltungen zu keiner inneren Ruhe mehr zu kommen, und wie gegen Außen hin der Kampf sich legte, im Innern desto heftiger zu entbrennen, da die Bevölkerung an nichts so innigen Antheil nahm als an dogmatischen Controversen. Diesen und der Behauptung des Cäsaropapismus zu Liebe wurden die justinianischen Eroberungen gefährdet und war, als schon die Völkerwanderung überwältigt schien, die Byzantiner auch in Spanien festen Fuß gefaßt hatten, der Einbruch der Longobarden in Italien nothwendig, die regenerirte Welt von dem alle geistige und politische Freiheit zerstörenden Einflusse der Byzantiner zu befreien. Allein nicht bloß das Abendland entwand sich den Armen der „Romäer", sondern auch das Morgenland wurde ihnen allmählig entwunden, erst durch die Perser, dann als diese durch eine außerordentliche Kraftanstrengung unter Heraclius besiegt worden, durch die Araber, deren neue Lehre durch die religiösen Spaltungen der Byzantiner theils entstand, theils daraus seine Nahrung zog und seine ungeheure Verbreitung fand. Nur wie durch ein Wunder hielt sich das Reich, welches bei dem Eindringen der Perser, Araber und Awaren mehrmals fast nur mehr aus seiner Hauptstadt bestand, die wie ein Fels im Meere hervorragte, durch die weise Schöpfung Constantins im siebenten und achten Jahrhunderte noch aufrecht und bewahrheitete so, daß die Verlegung des Sitzes der Herrschaft nicht ohne göttliche Fügung geschehen sei. So sehr man daher die Gewaltthätigkeiten der sogenannten bilderstürmenden Kaiser tadeln muß, die in jener Zeit 718—867 die Herrschaft hatten, so schmählich die Verfolgungen des Clerus, die Aufrichtung einer Militärdictatur und so beklagenswerth die von nun eingetretene Erstarrung der Kunst im byzantinischen Reiche waren, so hatte doch der damals erfolgte Aufschwung des kriegerischen Geistes gegenüber den Doctrinen, daß das Schwert zu führen geradezu unkirchlich sei, eine für den Bestand des Reiches nachhaltend günstige Seite. Es war die höchste Zeit, daß bei der entsetzlichen Verwirrung, die das Haus des Heraclius über die Romäerherrschaft gebracht hatte, kräftigere Monarchen auftraten und an die Stelle der inneren Zerrissenheit eine Einheit gesetzt wurde, welche freilich die Iconoclasten mit schauderhafter Gewalt durchzuführen gestrebt hatten. Indem ferner die Kaiser, um die Päpste für ihren Widerstand gegen den Iconoclasmus zu bestrafen, die byzantinischen Provinzen von dem römischen Kirchensprengel losrissen, und immer heftiger gegen Alt-Rom auftraten, selbst mit den Longobarden sich gegen die Päpste verbündeten, gaben sie diesen Anlaß, dem langgehegten Wunsche der Italiener nach einer Trennung Italiens vom byzantinischen Reiche nachzugeben und an der für das Geschick des Abendlandes so ungemein folgenreichen Verbindung mit den Franken zu arbeiten. Während so der Westen allmählig sich vorbereitete, ein von dem byzantinischen abgesondertes Staatensystem zu bilden, war durch die Uebertreibung der Gewalt in diesem selbst eine nachhaltige Schwäche eingetreten, welche, als die Beendigung des Bilderstreits (s. d. A.)

zu manchen inneren Wirren führte, den Arabern die Seeherrschaft auf dem mittelländischen Meere durch Hinwegnahme von Creta, Sicilien und Cilicien begründen half, die Slaven in den Peloponnes führte und das Stammland griechischer Herrschaft slavisch machte. Erst als das sogenannte macedonische Kaiserhaus den Thron bestieg (867—1056) trat wieder eine größere Ordnung ein. Die von dem Patriarchen Photius erregten Unruhen wurden gestillt, jedoch der Haß, den die Griechen bei dieser Gelegenheit gegen die Lateiner geschöpft hatten, nicht erstickt. Die Entthronungen und Palastrevolutionen wurden wenigstens etwas seltener; wie der Thron erblich wurde, gestaltete sich auch bei einigen besonders angesehenen Familien, in denen die Reichswürden wie erblich waren, ein eigener Reichsadel. Zugleich wurde der bisherigen Uebermacht der moslemischen Staaten ein Ziel gesetzt, Ordnung in den Staatshaushalt gebracht und das Reich namentlich zwischen 963—1025 zur besonderen Macht erhoben, so daß seitdem ein teutsches (lateinisches) und ein byzantinisches Staatensystem neben einander bestanden. Jetzt wurde Bulgarien 971 von den Byzantinern erobert, die Russen, bisher die grimmigsten Feinde der Romäer, nahmen von Constantinopel das Christenthum an, und legten dadurch den Grund zu ihrem fortwährenden Gegensatze zum Abendlande, welches Weltliches und Geistliches eben so sorgfältig schied, als man es in Byzanz und den davon abhängigen Staaten zu vermengen pflegte. Byzantinischer Einfluß stritt sich mit dem teutschen (lateinischen) um die Herrschaft in Mähren wie in Ungarn, und nur die gewaltigen Anstrengungen der Teutschen sicherten diese Grenzländer des germanischen Staatensystems vor Byzantinisirung. Längst hatte in Ost-Rom der Kaiser sich von dem Patriarchen und der Kirche des Orientes in einer Art emancipirt, daß diese von der Laune und Willkür des Selbstherrschers abhängig, nurmehr Bestandtheile des Staatsorganismus waren, aber nicht selbstständig die Zwecke ihres Daseins erfüllen konnten. Während im lateinischen Staatensysteme die Gefahr einer weltlichen Präponderanz durch die Päpste, die einer päpstlichen Allgewalt durch den jahrhundertlangen Kampf des sacerdotium et regnum beseitigt wurde und die Allgewalt des Staates erst in Folge der Glaubensspaltung eintrat, war der byzantinische Staat von der Glaubensspaltung (dem Arianismus) ausgegangen, zum Cäsaropapismus, den das Abendland erst in den letzten drei Jahrhunderten erhielt, übergegangen und hatte so mit jener Erstarrung begonnen, in welcher erst nach jahrhundertlanger lebensvoller Entwicklung die Bewegung des Abendlandes ihren Ausgang fand. Schon daraus erhellt, daß eine Gleichstellung byzantinischer Zustände mit den abendländischen, die nach Fallmerayer'schen Doctrinen so oft versucht wurde, auf ganz irrthümlichem Grunde beruht. Im byzantinischen Reiche concentrirte sich alle Gewalt in dem Autocrator, der als höchste Autorität in geistlichen und weltlichen Dingen, als Stellvertreter des Heilandes auf Erden galt, das Kreuz an der Spitze seines Scepters wie an seiner kaiserlichen Kleidung trug, unumschränkt in der Kirche wie im Staate gebot. Was ihm gehörte, was er berührte, war heilig, wie was von ihm ausging, und ein Sacrilegium war es, auch nur an der Fähigkeit eines von ihm ernannten Beamten zu zweifeln. Byzanz war die Heimath der Bureaucratie und Juristen, welche, hundertfach weiter schreitend als Kaiser Friedrichs Bologneser, ihrem Herren die Disposition über Eigenthum, Leib und Leben der Unterthanen zuerkannten. Hier stand keine landständische Verfassung, keine carta magna, kein durch päpstliche Bannstrahlen gesichertes canonisches Recht dem Autocrator entgegen, der nicht über Vasallen, sondern über Söldlinge gebot, und Niemanden gescheut hätte, würden nicht die vielfältigen Empörungen und Entthronungen, die die Leere der byzantinischen Verfassung ausfüllten, den Klügern das Gebot der Mäßigung eingeschärft, den Zügellosen die Sühnung des gekränkten Rechtes auf die empfindlichste Weise beigebracht haben. Als nun auch das macedonische Kaiserhaus wie gewöhnlich in Lastern und Verbrechen seinem Untergange entgegeneilte, an Seld-

schuken und Petschenegern in Europa wie in Asien den Byzantinern neue Feinde erwuchsen, so gelang es auf's Neue einem Feldherrn (Alexius) an der Spitze seines Heeres das Kaiserthum zu gewinnen, und erhob sich von 1057—1204 das Haus der Comnenen zum gebietenden. Allein indem hiemit eine Restaurationsepoche für Byzanz begann und das Reich, welches noch 1092 zwischen dem Bosporus und Adrianopel eingeklemmt war, durch die Thätigkeit des Alexius wie durch den Ausbruch der Kreuzzüge erweitert wurde, stürzte die Ambition der Comnenen und namentlich Manuels Bemühungen, auch das Abendland an sich zu bringen, dasselbe in neue Gefahren, welche durch den Haß der Lateiner gegen die übermüthigen Griechen und die inneren Streitigkeiten der comnenischen Familie zuletzt zu einer neuen schauderhaften Crise führten. Mit dem Anbruche des 13. Jahrhunderts kam das Verderben zugleich über das entartete Reich und die comnenische Familie. Constantinopel wurde 1204 von den lateinischen Kreuzfahrern erobert, die Comnenenherrschaft gestürzt, der europäische Theil von Venetianern und Franzosen getheilt. Das Kaiserreich selbst ward ein dreifaches, das lateinische zu Constantinopel bis 1261, das des Theodor Lascaris, nachher der Paläologen in Nicäa, welches dem der Lateiner ein Ende machte, endlich das comnenische zu Trapezunt, welches das paläologische bis 1462 überdauerte. Das Erstere, fremdartig den Bewohnern durch Sprache, Abkunft und Religion, konnte sich nur behaupten, wie es begründet worden war, durch Zuzug aus dem Westen, und mußte sinken, als Papst und Kaiser in die großen Wirren der Epoche Friedrichs II. verfielen. Das Paläologische stützte sich auf Genuesen und Türken und war trotz seines Sieges über die Lateiner verloren, als Jerusalem, seine Vormauer, in die Hände der Mameluken gefallen war. Es hielt sich dennoch, da nicht diesen, sondern den erst allmählig im Laufe des vierzehnten Jahrhunderts zur Macht emporsteigenden Osmanen es beschieden war, die Zuchtruthe des byzantinischen Reiches wie des Abendlandes zu werden. Die Streitigkeiten der Cantacuzene und Paläologen führten 1356 die Osmanen zum dauernden Besitze der europäischen Gebietstheile des byzantinischen Reiches. Schon 1360 fiel Adrianopel, die zweite Stadt des Reiches, in ihre Hände und das vierzehnte Jahrhundert schien bestimmt, nach Jahrzehnten voll Schmach und Ehrlosigkeit den Uebergang Constantinopels zu erleben, als der Einbruch der Mongolen unter Tamerlan und die große Niederlage des Padischah der Osmanen, Bajazid bei Ancyra dem Reiche eine neue Frist gewährte. Allein auch diese ward von den Byzantinern nicht benützt. Nach 13 Jahren stand die Osmanenherrschaft im alten Glanze da, und nur ein inniger Anschluß der Byzantiner an das geschmähte und verfolgte Abendland, nur die vollständige Hingabe der Occidentalen für die Erhaltung des byzantinischen Reiches, welches es nie aufrichtig und ehrlich mit dem Westen gemeint hatte, konnte diese Vormauer der Christenheit retten und das Abendland vor Jahrhundert langen Scenen der Barbarei, ja vor dem drohenden Untergange bewahren. Das eine wie das andere geschah nicht in hinreichender Stärke. Die Byzantiner wollten lieber den Turban als den Hut der Lateiner sehen; den letzten war die Fortsetzung ihrer endlosen Streitigkeiten unter sich lieber als eine nachhaltige, mannhafte Erhebung zur Rettung der Ehre, Würde und Freiheit der Christenheit. Beiden ward ihr Wunsch erfüllt. Constantinopel von Abendländern vertheidigt, vom eigenen Volke preisgegeben, fiel unter dem eilften Constantin in die Hände der Osmanen, 25. Mai 1453; zehn Jahre später war mit Ausnahme weniger von den Venetianern besetzten Plätze das ganze Reich in die Hände Mohammeds II. gefallen, damit das Mittelalter beendigt, Europa um seine Ehre, ausschließlich Sitz des Christenthums zu sein, gebracht, und eine neue Zeit voll Blut und Verwirrung angebrochen. Das Thor des Orientes war in die Hände der Ungläubigen gefallen, der Angriffskrieg der Christen, welchen diese während des Mittelalters in dem Oriente geführt, in einen Angriffskrieg gegen diese im Occi-

dente umgewandelt, das bisherige europäische Staatensystem durch Zerstörung des byzantinischen Reiches vernichtet, der Orient in eine feindliche Stellung zu Europa gebracht worden. Eine neue Epoche der Weltgeschichte datirt von diesem Ereignisse, das die neuere Zeit zu eröffnen bestimmt war. Vergl. hiezu den Art. Constantinopel. [Höfler.]

Griechische Kirche. I. Streit mit der lateinischen Kirche und Trennung (Schisma) von derselben. Byzanz erhielt seinen Ruhm und den neuen Namen Constantinopel (s. d. A.) vom Kaiser Constantin dem Großen (s. d. A.). Die Errichtung des bischöflichen Stuhles daselbst setzen Simeon Metaphrastes, Georgius Cedrenus und Simeon von Thessalonich (Le Quien: Oriens christ. in 4 patriarchatus digestus. Par. 1740. T. I. pag. 10—12) in die Zeiten des Severus und Caracalla am Anfang des dritten Jahrhunderts. Aber das Chronicon Alexandrinum und die Chronographie des Abtes Theophanes (Byzant. hist. script. ed. Venet. 1729. T. IV. pag. 224. T. VI. pag. 8) entscheiden sich für eine spätere Zeit und bezeichnen als ersten Bischof von Constantinopel den Metrophanes unter Constantin dem Großen, wahrscheinlich von 307—317. Beide Zeugnisse sind um so glaubwürdiger, als sie aus der Zeit vor Photius stammen und damit auch übereinstimmt, was Baronius (Annal. eccles. ad ann. 536. n. 60—62) aus einer alten Handschrift der vaticanischen Bibliothek wahrscheinlich vom 6. Jahrhundert anführt. Kaum einer Erwähnung werth ist jene Reihe byzantinischer Bischöfe, welche, mit dem Apostel Andreas beginnend, bis Metrophanes mehr als zwanzig Bischöfe zählt, und von mehreren griechischen Geschichtschreibern aus den unterschobenen oder interpolirten Schriften des Dorotheus, Priesters oder Bischofs von Tyrus, geschöpft ward, um der Kirche von Constantinopel apostolisches Ansehen zu verschaffen. (Le Quien: Oriens. T. I. pag. 196—205). Da Byzanz in der Diöcese Thracien und in der Provinz Europa lag, so war es dem Metropoliten von Heraclea unterworfen, bis, nachdem mit der politischen Bedeutsamkeit auch das kirchliche Ansehen der neuen Hauptstadt des Orients in kurzer Zeit beinahe in gleichem Maße gestiegen war, von dem zweiten allgemeinen Concil zu Constantinopel im J. 381 (can. 2) dem Bischof von Constantinopel der erste Rang nach dem römischen Papst eingeräumt wurde. Schon auf dieser Synode zeigten sich von Seite vieler orientalischen Bischöfe Spuren der Eifersucht gegen die Occidentalen und vereitelten die edlen Bemühungen des hochherzigen Gregor von Nazianz, der Kirche von Antiochien den Frieden wiederzugeben. Der genannte Beschluß der zweiten allgemeinen Synode wurde weder von der römischen noch von der alexandrinischen Kirche anerkannt, doch aber im Concil von Chalcedon (451) in Abwesenheit der römischen Legaten und des Bischofs von Alexandrien, besonders auf Betreibung des Clerus von Constantinopel und nachdem die Bischöfe großentheils schon abgereist waren, bestätigt und näher dahin bestimmt, daß dem Bischof von Constantinopel nicht nur die erste Stelle nach dem Papst zuerkannt, sondern auch die Diöcesen: Thracien, Asien und Pontus unterworfen sein sollten. Die feierliche Protestation der römischen Legaten, welche in einer eigens dazu anberaumten Sitzung sogleich erfolgte, als sie von der Abfassung dieses Canons gehört hatten, wurde nicht beachtet. (S. d. Art. Chalcedon, und Hard. Acta Concil. T. II. concil. chalced. act. 15. can. 28. act. 16). Papst Leo I. und seine Nachfolger unterließen nicht, gegen diese gesetzwidrige Neuerung ihre Stimmen zu erheben, namentlich erklärte ersterer in seinen Briefen (vom 22. Mai 452) an den Kaiser Marcianus, an die Kaiserin Pulcheria, an Anatolius, Bischof von Constantinopel, und in dem Schreiben (vom 21. März 453) an die Väter von Chalcedon dieselben für nichtig und kraftlos. Mit Leo hielten die Occidentalen, die Bischöfe von Illyricum und Aegypten, auch einige Bischöfe des Orients, daher wurde der achtundzwanzigste Canon des Concils von Chalcedon in die Conciliensammlungen

selbst der Orientalen vor Photius nicht aufgenommen (Le Quien: Oriens, Tom. I. pag. 37—55. Natalis Alexander: Hist. eccl. saec. V. diss. XV. art. 2. 3.). Dessenungeachtet wurden die Bemühungen des großen Leo nicht mit bleibendem Erfolge gekrönt. Man kann zwar nicht sagen, daß eine feindselige Gesinnung der Orientalen gegen Rom schon bei Abfassung der genannten Canones thätig gewesen sei; aber politische und kirchliche Verhältnisse haben so zusammengewirkt und dem Ehrgeize ein so weites Thor geöffnet, daß man in naher Zukunft traurige Zerwürfnisse befürchten mußte, und wenn der Primat in der Kirche Christi nur das Ergebniß der Umstände oder eine Errungenschaft des Ehrgeizes wäre, er sicher von Rom nach Constantinopel gewandert sein würde. Nachdem Constantinopel zur Residenz des Kaisers und zur Hauptstadt des Reiches erhoben war, fanden die Griechen wieder Gelegenheit, besonders nach der Theilung des Reiches, die verlorene Herrschaft gegenüber dem Occident geltend zu machen; und was war nun natürlicher, als daß Fürst und Volk für den Bischof der Hauptstadt einen höhern hierarchischen Rang verlangten? Das Ostreich blieb noch nach der Trennung mehr als zweihundert Jahre lang ein ziemlich geordnetes Ganzes; durch die grundsätzliche Centralisation der Verwaltung erhielt Constantinopel überwiegenden Einfluß; beinahe alle Bisthümer der vier orientalischen Patriarchate waren dem griechischen Kaiser unterthan und fanden in Constantinopel einen wie von selbst gegebenen Einigungspunct, während das römische Patriarchat den Fluthungen der wandernden Völker bloßgestellt und in viele Reiche zertheilt war. Der Patriarch von Constantinopel gewann überdieß wegen seiner Stellung am Hofe vor andern Bischöfen größeres Ansehen; er präsidirte den oft wiederholten Versammlungen der in Constantinopel anwesenden Bischöfe (*σύνοδος ἐνδημοῦσα*), wenn die Regierung eine Frage zur Erörterung oder ein Geschäft zur Ausführung übergab, oder Streitigkeiten auch aus fremden Diöcesen erledigt wurden; er machte für nahe und ferne Amtsbrüder den Agenten am Hofe, und errang auch dadurch Einfluß in fremden Diöcesen und machte dieselben sich verbindlich, um so mehr als die Kaiser den kirchlichen Streitigkeiten wohl selten ferne blieben und bei ihren Einmischungen zunächst den Patriarchen der Hauptstadt zum Rathgeber und Genossen sich erkoren. Wenn nun die Patriarchen von Constantinopel die dargebotene Gelegenheit zur Erhöhung ihrer Stellung und zur Vermehrung ihres Einflusses benutzten, so konnten sie der Billigung und des Schutzes von Seite der Kaiser fast immer versichert sein, indem diese in der erhöhten Macht ihres Patriarchen bei ihrem Einfluß auf denselben ein Mittel fanden, um die Provinzen enger mit der Hauptstadt zu verbinden. — Die Patriarchen von Constantinopel übten thatsächlich die kirchlich nicht anerkannten, aber doch von Zeno (476) und Justinian (541) bestätigten Patriarchalrechte über Thracien, Pontus und Asien aus (Cod. Justin. lib. I. tit. 2 de sacrosanctis ecclesiis c. 16. Nov. 131. c. 2); sie griffen auch über die bezeichneten Grenzen in fremde Diöcesen ein, und errangen, von den Kaisern unterstützt, eine Bevormundung über die andern drei Patriarchate des Orients, den sie als ö c u m e n i s c h e oder allgemeine Patriarchen zu beherrschen anstrebten. Schon unter dem Patriarchen Accacius (471—489) erfolgte auf einige Zeit eine Trennung zwischen Rom und Constantinopel, und Papst Felix III. begründete die über Accacius ausgesprochene Excommunication unter anderm auch damit, daß dieser Uebergriffe in die Angelegenheiten der Patriarchate von Antiochien und Jerusalem unbefugt gemacht habe (Le Quien: Oriens, T. I. pag. 55—64. S. auch den Urtheilsspruch Felix III. gegen Accacius und den Brief der römischen Synode an die orthodoxen Priester und Mönche von Constantinopel und Bithynien bei Baronius ad ann. 484. n. 17—19. n. 22—31). Diese Uebergriffe vermehrten sich, als in der ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts Syrien, Mesopotamien und Aegypten von den Muselmännern erobert worden, und die Reihe der orientalischen Patriarchen entweder unterbrochen, oder diese in Constantinopel Schutz und Obdach zu

suchen oder die Ordination sich daselbst zu erbitten gezwungen waren. Im Concil von Chalcedon gebrauchten die orientalischen Bischöfe den Ausdruck, „allgemeiner Patriarch" um das Vorrecht des Papstes Leo I. über die ganze Kirche anzuerkennen. Die Päpste, des ihnen von Christo verliehenen Vorzuges bewußt, lehnten diesen Titel ab, doch die Patriarchen von Constantinopel nahmen ihn bald nach dem Concil von Chalcedon an, sei es um nur ihr vermeintliches Vorrecht über alle Bischöfe des Orients auszudrücken, oder auch um sich den römischen Päpsten an die Seite zu setzen. Keiner aber hatte bisher diesen Titel mit größerer Hartnäckigkeit gebraucht, als Johannes Jejunator (582—595); ja er rief sogar Bischöfe aus andern Patriarchaten zu einer Synode nach Constantinopel (588), welche er eine allgemeine genannt wissen wollte (Vgl. die Briefe des Pelagius II. und Gregors I. bei Baronius ad ann. 587. n. 7 sqq. und ann. 595. n. 44 sqq.). Diesen Titel führten von nun an die meisten Patriarchen von Constantinopel ungeachtet der immer wiederholten Einsprüche der römischen Päpste. Wie sehr die Patriarchen von Constantinopel bedacht waren auf Erhöhung ihrer Macht, wie sie auch die ungerechtesten Mittel dazu gebrauchten, erhellt klar daraus, daß sie von der empörenden Gewaltthat, womit der wilde Bilderstürmer, Leo der Isaurier (s. d. Art. Bilderstreit) aus Rache gegen die für die Reinheit der Lehre eifernden Päpste die Einkünfte in Sicilien und Calabrien und zugleich die Diöcesen der Präfectur Illyricum der römischen Kirche entrissen hatte (730), Anlaß nahmen, diese Diöcesen für ihr Patriarchat anzusprechen, und dieselben ungeachtet der gerechten und oft wiederholten Forderungen der römischen Päpste nicht mehr zurückstellten. Man darf sich bei solchen Verhältnissen nicht wundern, wenn Rom jetzt näher an die kräftigen Germanen sich anschloß und Carl dem Großen die Kaiserkrone auf's Haupt setzte (800), wenngleich dieses Ereigniß die Eifersucht der orientalischen Kaiser noch mehr stachelte, und die Kluft zwischen Osten und Westen noch mehr erweiterte. — Der erste, welcher sich förmlich gegen den Primat des römischen Papstes erklärte, war Photius. Dieser ließ sich vom mächtigen Patricier und Reichsverweser Bardas als Werkzeug gebrauchen, um Ignatius, den rechtmäßigen Patriarchen von Constantinopel, zu stürzen, welcher den Gewaltthaten und dem blutschänderischen Umgang desselben ernstlich entgegengetreten war, und dadurch dessen Zorn auf sich geladen hatte. Der fromme Patriarch wurde nach der Insel Terebinthus verwiesen und Photius in sechs Tagen, vom Laien zum Mönch, vom Mönch zum Lector und sofort am Weihnachtsfeste 857 zum Bischof von Constantinopel geweiht. Die Weihe vollzog Gregor Asbestas, Bischof von Syracus, der, ein Höfling der niedrigsten Gesinnung und Feind des strengen Ignatius, mehrere Jahre lang von seiner Herde abwesend, um die Gunst des Hofes buhlte. Dem Eindringling gelang es, in einer Versammlung von mehreren Bischöfen die Absetzung des Ignatius und seine Erwählung zum Patriarchen von Constantinopel zu erzwingen. Um die Zustimmung des Papstes zu erschleichen und dadurch den Schein des Rechtes zu gewinnen, wurde eine Gesandtschaft nach Rom geschickt mit kostbaren Geschenken und Briefen vom Kaiser und von Photius: Ignatius habe freiwillig abgedankt, und doch sei er durch einen Conciliarspruch abgesetzt, Photius aber durch zudringliches Bitten des Clerus und Kaisers zum Patriarchen erwählt worden (859). Papst Nicolaus I. war nicht der Mann, den man so leicht bethören konnte. Da seine Forderungen sowohl in Bezug auf die gesetzmäßige Verhandlung der Angelegenheit zwischen Ignatius und Photius, als auch in Bezug auf die entrissenen Diöcesen von Illyricum nicht erfüllt worden; im Gegentheile, seine Gesandten, der Gewalt und Bestechung weichend, die abermalige Absetzung des Ignatius in einem Concil zu Constantinopel unterschrieben hatten (861), protestirte er feierlich Angesichts der ganzen christlichen Welt gegen die an Ignatius verübte Unbill (862), und beraubte im Winter 863 vor einem Concil in Rom den annoch widerstrebenden Photius und

die von ihm ordinirten Bischöfe und Cleriker aller und jeder geistlichen Würde und Gewalt und setzte den rechtmäßigen Patriarchen Ignatius in die frühern Ehren wieder ein (s. die bezüglichen Briefe und Documente bei Baronius und Pagi ad ann. 858—863. ann. 870. n. 45 sqq.). Bei der Schlechtigkeit des von Bardas und Photius irregeleiteten Hofes war wenig Gutes zu erwarten, und bald fachte ein Ereigniß die glimmenden Kohlen zur hellen Flamme an. Die Bulgaren (s. d. A.) hatten einen großen Theil von der Präfectur Illyricum erobert und von gefangenen Christen und griechischen Priestern die ersten Kenntnisse von der Lehre des Kreuzes erhalten (861). Wahrscheinlich wegen der gewaltigen Erschütterung und des darauf erfolgten Verfalls der entzweiten griechischen Kirche suchte der Bulgarenkönig Michael im Occident Missionäre und sandte auch Abgeordnete mit verschiedenen, die Religion betreffenden Fragen nach Rom (866). Diese unerwartete Gelegenheit, die entrissenen Diöcesen in Illyricum wieder zu gewinnen, ergriff Papst Nicolaus sehr gerne und schickte mit den Gesandten Michaels zwei Bischöfe, Paulus von Popolonia und Formosus von Porto, in das Land der Bulgaren, welche die Bekehrung des Volkes befördern und die Angelegenheiten der Religion ordnen sollten. Paulus und Formosus arbeiteten im neuen Weinberge des Herrn mit solchem Eifer und Erfolge, daß König Michael die nichtrömischen Missionäre austrieb und der Papst auf neuerliches Ersuchen desselben mehrere Priester schicken und einen Erzbischof für Bulgarien ernennen mußte (867). (S. die Berichte des gleichzeit. Anastasius Bibliothecarius (s. d. A.) bei Baronius ad ann. 866. n. 1—3. ann. 867. n. 1—3). Von diesen Ereignissen glaubte Photius Anlaß nehmen zu müssen, um unter der Larve eines Vertheidigers der Patriarchalrechte sich Anhang unter den Griechen zu erwerben und den Patriarchalsitz von Constantinopel zu sichern. Aber der leidenschaftlichste Groll trieb ihn zu einem Schritte, welcher alle Berechnungen vernichtete und ihn vor den Augen der Mit- und Nachwelt als einen schamlosen Betrüger brandmarkte. Er versammelte heimlich aus seinen Anhängern eine Synode, schrieb erdichtete Verhandlungen zusammen und fügte die Unterschriften von Stellvertretern der orientalischen Patriarchen und vielen Bischöfen und Clerikern bei, die nichts von der Sache wußten. In dieser Synode oder vielmehr in den erdichteten Verhandlungen derselben wurde Papst Nicolaus I. abgesetzt und mit dem Anathem belegt. Zwei Bischöfe brachten das Urtheil nach Rom (867). (S. die Berichte mehrerer gleichzeitiger Schriftsteller bei Baronius ad ann. 867. n. 84, ann. 870. n. 49. Pagi crit. ad ann. 867. n. 12. Vgl. act. 8. can. 6 der achten allg. Synode.) Ueberdieß ersuchte Photius den Kaiser des Abendlandes, Ludwig II., gewaltthätig gegen den Papst aufzutreten und in einem Rundschreiben an die Patriarchen des Orients (bei Baronius ad ann. 863. n. 34 sqq.) entwickelte er die Gründe seines Verfahrens gegen Nicolaus I. Die Bulgaren, welche von griechischen Priestern unter unsäglichen Mühen seien bekehrt worden, habe Nicolaus dem Patriarchate von Constantinopel entrissen und dazu noch die verderblichen Gebräuche und Irrthümer der römischen Kirche unter ihnen verbreitet, als wie: das Fasten am Samstage; die Verkürzung der s. g. vierzigtägigen Fasten um eine Woche; die Verachtung der Priester, welche in anständiger Ehe leben; die abermalige, durch die römischen Bischöfe vollzogene Firmung der schon von den griechischen Priestern in Bulgarien Gesalbten; die Verfälschung des von allen Concilien geheiligten Glaubenssymbolums durch den Zusatz „filioque", gleichsam als wären in der anbetungswürdigen Dreieinigkeit nicht Ein, sondern zwei Principien oder Grundursachen. In diesen Anklagen, wie überhaupt im ganzen Verfahren des Photius war auch der Primat der römischen Kirche nicht anerkannt. — Nicolaus I., am Abende des Lebens und entkräftet durch die vielen Sorgen und das angestrengte Streben im lange dauernden Kampfe, schrieb an Hincmar, Erzbischof von Rheims, und sonder

Zweifel auch an Liutbert, Erzbischof von Mainz, stellte das feindselige Benehmen und die Anschuldigungen des Photius dar, und ermahnte sie, Hilfe zu leisten in der gemeinsamen Sache. (S. das Rundschreiben bei Baronius ad ann. 867. n. 43 sqq.). Odo, Bischof von Beauvais, Aeneas, Bischof von Paris (Lib. adv. decem objectiones Graec. ed. d'Achery Spicileg. Paris. 1666. T. VII; ed. 1723. T. I.) und Ratram von Alturbin (Lib. IV. contra Graec. opposita. ed. d'Achery Spicileg. T. II. ed. nov. T. I.) widerlegten die Vorwürfe der Griechen und die teutschen Metropoliten versammelten ihre Suffraganen in der ansehnlichen Synode von Worms (Mai 868), wiesen sehr gründlich die Anklagen der Griechen zurück und entwickelten in ihrem Glaubensbekenntnisse die katholische Lehre von der Dreieinigkeit (Binterim Gesch. d. teutschen Conc. B. III.). Eben so wenig Anhang fand Photius bei den Patriarchen des Orients, um so mehr als auch in Constantinopel durch den Tod des Kaisers Michael sich die Verhältnisse geändert hatten (867). Der neue Kaiser Basilius schickte den Photius in ein Kloster, rief auf ehrenvolle Weise den Patriarchen Ignatius zurück und erbat sich vom Papst ein allgemeines Concil, welches, da Nicolaus den 13. Nov. 867 gestorben war, sich unter dessen Nachfolger Hadrian II. als das achte öcumenische in Constantinopel versammelte (869). Zwar wurde auf dieser Synode zunächst die Angelegenheit zwischen Ignatius und Photius durch die Absetzung des letztern und Erhebung des erstern geschlichtet, aber im Verlaufe der Verhandlungen auch der Primat des römischen Papstes aus göttlicher Einsetzung anerkannt und die Grundlosigkeit der Anschuldigungen des Photius ausgesprochen, schon dadurch, daß die versammelten Väter einstimmig die vom Papste allen Bischöfen und Clerikern der Diöcese von Constantinopel zur Unterschrift vorgelegte Formel billigten (act. I.) und jenen Bischöfen, welche die Unterschrift nicht gaben, die Gemeinschaft verweigerten (act. III. IV.). „Achten muß man", sagte die Formel, „die Worte unseres Herrn Jesu Christi: „Du bist Petrus — der Fels, auf den ich meine Kirche baue" ... denn immer ist von dem römischen Stuhle die katholische Religion rein erhalten worden; im Glauben und in der Lehre desselben wollen wir verharren, und den Befehlen der Väter, besonders aber den Anordnungen des hl. apostolischen Stuhles in Allem Folge leisten, ..." (Hard. Acta Concil. T. V. conc. Constantinop. IV.) Jedoch der tiefste Grund des Streites zwischen der römischen und griechischen Kirche ward auch durch dieses Concil nicht gehoben. Mehrere Begebenheiten, welche der Augenzeuge Anastasius Bibliothecarius erzählt (vita Hadriani II.): als wie die auf Anrathen mehrerer Bischöfe vom Kaiser angeordnete Entwendung der mit den Unterschriften der Bischöfe versehenen und den römischen Legaten übergebenen Exemplare obiger Formel; die Verstümmelung eines päpstlichen Schreibens, insofern es auf das Lob des abendländischen Kaisers lautete; die bald nach dem Ende des Concils durch List und den Einfluß des Kaisers erfolgte Ueberweisung der bulgarischen Diöcesen an das Patriarchat von Constantinopel, welche Ignatius, undankbar genug, in Besitz nahm, sind Beweise genug, daß lang genährte Eifersucht und unersättlicher Ehrgeiz die Griechen auch jetzt noch stachelte. Ignatius starb am 23. October 878, und Photius, vom Kaiser begünstigt, erhob sich drei Tage nach der Beerdigung des Vorgängers wieder auf den Patriarchalsitz von Constantinopel. Papst Johann VIII., gedrängt von mißlichen Verhältnissen in Italien und irregeleitet durch mancherlei leere Vorspiegelungen der griechischen Gesandten, bestätigte die Besitznahme des Photius, verwahrte sich aber vor jeder Folgerung gegen die Anordnungen seiner Vorfahrer und des achten allgemeinen Concils, und setzte die Bedingungen, daß Photius vor einer zu versammelnden Synode demüthig Abbitte und Genugthuung leiste und die Provinz Bulgarien dem römischen Patriarchat zurückstelle (August 879). Von allem

dem that Photius gerade das Gegentheil; die päpstlichen Briefe und die Gesandtschaftsinstruction, welche er unter dem Vorwande, sie zu übersetzen, den römischen Legaten entlockt hatte, verfälschte er dahin, als wenn der Papst, weit entfernt von Photius Reue und Abbitte zu verlangen, denselben vielmehr wegen erlittener Unbilden höchlich bedaure; die Anordnungen seiner großen Vorgänger und das Verfahren der achten allgemeinen Synode mißbillige und aufhebe, und um die Rückstellung Bulgariens nur ersuche. So verfälscht, wurden die Briefe und die Gesandtschaftsinstruction in der darauf folgenden Synode zu Constantinopel abgelesen; in diesem Sinne wurden die Verhandlungen geführt und erledigt, das Ansehen des römischen Stuhles entehrt und die Frage wegen Bulgarien der Willkür des Kaisers überlassen. Die Legaten des Papstes schwiegen und nach ihrer Abreise hielt Photius noch zwei Sitzungen, worin jeder Zusatz zum Glaubenssymbolum unter der Strafe des Anathems verboten wurde (Nov. 879 — März 880). Diese Synode stellen die Griechen der achten allgemeinen unter Papst Hadrian entgegen; diese verehren sie als die wahrhaft ächte und allgemeine, obwohl man noch nicht weiß, wieviel Photius außer den verfälschten Briefen noch dazu gedichtet hat. Johann VIII., von diesen Ereignissen in Constantinopel unterrichtet, erklärte das Concil für nichtig und wirkungslos, er und seine Nachfolger excommunicirten den Photius, welcher von des Basilius Nachfolger, Leo IV., verbannt (886), in der Excommunication starb (891), die über ihn neun Päpste ausgesprochen hatten. — Photius ist der Urheber des griechischen Schisma geworden, die vorgeblichen Gründe seiner Auflehnung gegen Rom sind oben genannt, es erübrigt noch, sie näher zu prüfen. Was nun die Provinz Illyricum betrifft, so war sie von Alters her ein Theil des abendländischen Patriarchats; die Metropoliten von Thessalonich und später auch die von Achrida waren daselbst die Stellvertreter des römischen Papstes als abendländischen Patriarchen. Zwar suchten die Patriarchen von Constantinopel, in Verbindung mit mehreren illyrischen Bischöfen, die fragliche Kirchenprovinz öfter an sich zu reißen, doch selbst die Kaiser Theodosius (422) und Justinian (541) hatten die Rechte der Patriarchen des Abendlandes auf die Diöcesen der Präfectur Illyricum bestätigt (Pagi, crit. ad ann. 421. n. 4—11; Le Quien, Oriens etc. T. I. pag. 23 sqq.). Es war also nur die That eines Tyrannen, wenn Leo der Isaurier den Lateinern Illyricum entriß, und es trieb nur niedriger Ehrgeiz, wenn die Patriarchen von Constantinopel, namentlich Photius, von der Gewaltthat ein Recht ableiteten und das räuberisch Entrissene nicht mehr den Occidentalen zurückgaben. In Beziehung auf die Disciplin haben sich in den einzelnen Kirchen einige abweichende Gebräuche festgesetzt, und namentlich zwischen den abend- und morgenländischen Diöcesen besonders seit der Synode von Trullos (691) einige Gegensätze schärfer ausgeprägt. Die Lateiner hielten die großen Fasten vom Sonntage Quadragesima bis Ostern und fasteten in einigen Provinzen drei Tage in jeder Woche (Mittwoch, Freitag, Samstag); aber die Griechen und die meisten Kirchen des Orients begannen die großen Fasten um eine Woche früher und versagten sich den Fleischgenuß schon von Sexagesima an. Dagegen hatten sie in den Wochen des Jahres nur zwei Fasttage (Mittwoch und Freitag), das Fasten am Samstage hielten sie nicht für erlaubt (Synod. Trull. can. 4.). Daher durfte bei den Orientalen nebst dem Sonntage auch der Samstag das ganze Jahr hindurch nie ein Fasttag sein, bei den Occidentalen aber nur der Sonntag, wodurch sich die großen Fasten in den beiden Kirchen wieder ausglichen (Baronius ad ann. 57. n. 197 sqq. Vgl. den Brief Nicolaus I. an Hincmar ann. 867. n. 49. 50. Bened. Syn. Dioec. lib. XI. cap. 1. n. 4—7.). Im Abendlande war man bemüht, das Cölibatsgesetz, von welchem man beim Mangel geistlicher Bildungsanstalten öfters abweichen mußte, in voller Geltung nach Möglichkeit zu erhalten. Wenn nicht ein besonderer Nothfall eine Abweichung erheischte, erhielt

die höheren Weihen nur der Ehelose und ausnahmsweise auch der Verehlichte, der aber mit Einwilligung der Frau des ehelichen Zusammenlebens ferners sich enthalten mußte. Nach und nach schwand auch diese Ausnahme, da eine größere Auswahl zu Gebote stand. Aber im Oriente wurde das, was nur die Noth rechtfertigte, seit der Synode von Trullos gesetzlich erlaubt. Nur von den Bischöfen forderten die Orientalen den Cölibat oder ein von der Frau getrenntes Leben (can. 12); den schon vor der Weihe Verehelichten wurde auch in den höhern Weihen das eheliche Zusammenleben erlaubt (can. 6. 13), die zweite Ehe jedoch schloß unbedingt von der höhern Clerisei aus (can. 3). Was das hl. Sacrament der Firmung anbelangt, so galt als ordentlicher Ausspender nur der Bischof, doch sind sowohl im Abend- als auch im Morgenlande von den Patriarchen und Bischöfen Priester dazu ermächtigt worden. Im Abendlande geschah dieß im Nothfalle und geschah bald nur äußerst selten; bei den Griechen und Orientalen aber dehnte sich diese Gewohnheit so sehr aus, daß die taufenden Priester gewöhnlich auch firmten. Weder die Concilien, noch die Päpste machten dagegen Einsprache (vergleiche hierzu den Artikel Firmung Bd. IV. S. 79—80); wenn nun Nicolaus I. die von griechischen Priestern in Bulgarien ertheilte Firmung für ungültig erklärte, so wollte er nicht die Firmung der griechischen Priester überhaupt angreifen, sondern nur die der griechischen Priester in Bulgarien, weil sie von Photius, dem unrechtmäßigen Patriarchen, keine Sendung und Vollmacht erhalten konnten, und dieses Vorrecht ausübten in einem fremden Patriarchate, wo den Priestern ohne besondere Erlaubniß es nicht gestattet war (Perrone, Praelect. theol. de Confirm. c. 2. Benedict., De Syn. dioec. l. VII. c. 9). Es war überhaupt von jeher der Grundsatz geltend, daß jede Kirche die abweichenden Gebräuche und Ueberlieferungen der andern achte, wenn sie nicht den Glauben oder die Sitten verletzten. Photius selbst hatte sich vorher auf diesen Grundsatz berufen, als es sich darum handelte, seine als eines Laien gesetzwidrige Erhebung auf den Patriarchalstuhl von Constantinopel zu rechtfertigen (Baronius ad ann. 861. n. 44. 45). Und der nämliche Mann spricht einige Jahre darauf, um dem Ingrimm wegen beleidigten Ehrgeizes freien Lauf zu lassen und die Orientalen gegen Rom für sich einzunehmen, ganz das Entgegengesetzte aus; auch die geringste Abweichung selbst nur in der Disciplin führe zur Verletzung des Glaubens (Baronius ad ann. 863. n. 37). Von größerer Wichtigkeit würde der folgende Vorwurf des Photius sein, wenn er begründet wäre. Daß auch die griechische Kirche den Glaubenssatz: „Der hl. Geist geht vom Vater und vom Sohne zugleich aus" festhielt, ist eine ausgemachte Sache. Die griechischen Väter nennen den hl. Geist den Geist des Sohnes, den vom Sohne Empfangenden; sie nennen den Sohn ebenso die Quelle des heiligen Geistes (*πηγὴ τοῦ ἁγίου πνεύματος*), wie sie den Vater nennen *πηγὴ τοῦ υἱοῦ* (Quelle des Sohnes). Jedoch nicht bloß indirect, sondern auch geradehin behaupten die griechischen Väter diesen Glaubenssatz und gebrauchen abwechselnd die Formeln: „Aus dem Vater und dem Sohne", oder „aus Beiden", oder „aus dem Vater durch den Sohn", oder „durch den Vater und den Sohn." So Athanasius († 371), Basilius († 379), Gregor von Nyssa († um 396), Didymus († 396), Epiphanius († 403), Cyrillus von Alexandrien († 444) u. a. (S. die Zeugnisse, gesammelt in Petavii theolog. dogm. de Trinitate l. VII. c. 3—7; auch in Klee's Dogmatik, 1840. Bd. II. S. 188. flg. und dessen Dogmengeschichte, 1837. Bd. I. S. 217 flg.) Das dogmatische Bewußtsein der Kirche hat sich auch ganz klar ausgesprochen in den Verhandlungen, welche durch den Streit des Johannes von Antiochien gegen Cyrillus von Alexandrien (s. d. A.) angeregt wurden. Dieser setzte den Irrthümern des Nestorius zwölf Anathematismen oder Capitel entgegen, und im neunten davon sprach er die Lehre vom

Ausgange des hl. Geistes vom Vater und vom Sohne aus. Gegen diese zwölf Anathematismen erhob sich Johannes von Antiochien, gegen sie schrieb Theodorus von Mopsuestia, Theodoretus und Ibas (s. d. A. Dreicapitelstreit), allein ihre Schriften wurden im zweiten allgemeinen Concil zu Constantinopel (553), welches das fünfte allgemeine ist, verurtheilt und dem Anathem unterworfen, nachdem die zwölf Capitel des Cyrillus von Alexandrien in der dritten allgemeinen Synode zu Ephesus (431) gebilligt und angenommen worden waren (Petav. theol. dogm. de incarnat. l. VI. c. 16. 17). Demgemäß enthielt das Glaubensbekenntniß, welches Tarasius, Patriarch von Constantinopel, in der zweiten allgemeinen Synode von Nicäa (787), welche die siebente allgemeine ist, abgelesen hatte, die Lehre von dem Einen heil. Geiste, der vom Vater durch den Sohn ausgeht — *εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον . . . τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς δι᾽ υἱοῦ ἐκπορευόμενον* (Hard. act. Conc. T. IV. Conc. II. Nic. act. III.). Dieß war also und ist der Glaube der Kirche, diesen Glauben haben die Occidentalen immer bekannt, nicht aber, wie Photius verläumdete, haben sie in der göttlichen Dreieinigkeit je zwei Principien oder Grundursachen angenommen. Was die Frage betrifft, ob es erlaubt sei, den erläuternden Zusatz „filioque" zum Symbolum zu machen, hat die Kirche sich von jeher in ihren Entscheidungen und Glaubenssymbolen mehr passiv verhalten, d. h. gerade das hervorgehoben, was der damals ferne zu haltenden Irrlehre entgegen war. Schon darin ist als Folge gegeben, daß eine neu auftauchende Ketzerei erläuternde Zusätze zum Symbolum erheischt, wie im Concil zu Nicäa gegen den Arianismus das apostolische Symbolum, und in der ersten allgemeinen Synode von Constantinopel, welche die zweite allgemeine ist, gegen die Irrlehre des Macedonius das nicäische Glaubensbekenntniß erweitert wurden. Das gegen einen Zusatz oder eine Veränderung im Symbolum gegebene Verbot der dritten allgemeinen Synode kann sich nur auf irrige oder unbefugte Zusätze oder Aenderungen erstrecken. Den Zusatz „filioque" hat zuerst die spanische Kirche angenommen, wie es scheint im dritten Concil von Toledo (589); ihr folgten am Ende des achten Jahrhunderts die Kirchen Galliens und Teutschlands, und endlich kurz vor Photius auch die römische Kirche gewiß nicht ohne die wichtigsten Gründe. Noch im Jahre 809 konnte die Gesandtschaft der Synode von Aachen in Rom vom Papst Leo III. keine ausdrückliche Erlaubniß erhalten, das Symbolum mit dem Zusatze „filioque" in der Liturgie abzusingen. Aus den Verhandlungen dieser Gesandtschaft mit dem Papste (bei Baronius ad ann. 809. n. 54 sqq.) geht hervor, daß die Reinhaltung des Glaubens der Beweggrund zur Annahme des Zusatzes gewesen sei, wie in Spanien zur Zeit der dritten Synode von Toledo die Ausrottung des Arianismus unter den Westgothen (s. Gothen), so in Galien und Teutschland nach des gleichzeitigen Walafrieds Zeugniß (de rebus eccl. c. 22) die Sicherstellung des Dogma von der heiligsten Dreieinigkeit gegen den Adoptianismus. Die Ungerechtigkeit der Anklagen des Photius gegen die Lateiner hat, wie schon oben bemerkt worden, auch die in Constantinopel versammelte achte allgemeine Synode (869) anerkannt, welche doch durch ihre Zänkereien wegen Bulgarien genugsam gezeigt hat, wie weit entfernt die Griechen und Orientalen von irgend einer Nachgiebigkeit gegen Rom waren. — Von den Zeiten des Patriarchen Stephan, der auf Photius (886) folgte, war die lateinische und griechische Kirche vereinigt, bis Michael Cerularius (s. d. A. Cerularius) — ein anderer Photius wieder gegen Rom sich erhob. Michael, gegen das ausdrückliche Verbot des achten allgemeinen Concils vom Laien zum Patriarchen von Constantinopel geweiht, ein Mann, welcher den Ehrgeiz, aber nicht die Bildung und die Kenntnisse des Photius hatte, strebte, mit dem Titel eines „öcumenischen Patriarchen" sich brüstend, mehr als andere seiner Vorgänger nach Oberhoheit über die Patriarchen des Orients. Während Papst Leo IX. in Benevent sich aufhielt, kamen vom Orient zwei Briefe

nach Italien; der eine, voll Ehrfurcht gegen den hl. Stuhl, von Petrus, dem neuerwählten Patriarchen von Antiochien, war an den Papst gerichtet, der andere, voll Schmähungen gegen die Lateiner von Michael Cerularius und von Leo, dem Metropoliten von Achrida, ward dem Bischof von Trani zugesandt, daß er es weiter dem Papste und andern Bischöfen mittheile (1053). Der Papst schrieb an Michael und an den Kaiser Constantin Monomachus Briefe, welche dem gelehrten, friedliebenden und doch fest am Nothwendigen verharrenden Verfasser Ehre machen; auch schickte er Gesandte nach Constantinopel, welche aber ungeachtet der Bemühungen des gutgesinnten Kaisers über den Starrsinn und Ehrgeiz des Michael Cerularius nichts vermochten und, nachdem sie die Excommunicationsbulle gegen diesen auf den Hauptaltar der Sophienkirche gelegt hatten (16. Juli 1054), Constantinopel verließen. Michael war so frech, die Bannbulle zu verfälschen und erhob sich im Uebermuthe sogar gegen die Kaiser; er büßte für seine Empörung in der Verbannung und starb 1059. Von nun an besteht die große Trennung zwischen der lateinischen und griechischen Kirche, nur auf kurze Zeit ward sie unterbrochen. Michael hatte die Anklagen des Photius gegen die Lateiner mit Ausnahme des Vorwurfes wegen der Firmung erneuert, und fügte noch andere dazu; daß die Lateiner im ungesäuerten Brode die Liturgie feiern (wie dieß nicht bloß im Abendlande, sondern auch in den Patriarchaten von Alexandrien und Jerusalem, wenngleich nicht immer und überall geschah); daß sie von Erstticktem essen; daß sie den Bart scheeren und ihre Bischöfe Ringe tragen; daß sie in der Fasten nicht Alleluja singen u. s. w. Es ist nicht der Mühe werth, derlei Anschuldigungen zu widerlegen; so viel ist doch aus dem Gesagten klar, daß langgenährter und durch die Umstände beförderter Stolz und Ehrgeiz die Quelle des griechischen Schisma sei, und die angeblichen Abweichungen nur vorgeschoben wurden, um Anlaß zur Auflehnung gegen Rom zu finden und die eigentliche Absicht zu verdecken. (S. die Originalacten bei Baronius ad ann. 1053. 1054). Indessen waren die Griechen und Orientalen nicht sogleich alle mit Cerularius einverstanden; Petrus von Antiochien und seine Nachfolger, sowie auch die Patriarchen von Jerusalem waren bis zu den Zeiten der Kreuzfahrer den Lateinern nicht abgeneigt; der Kaiser Constantin Monomachus gab den abreisenden Gesandten Geschenke für die römische Kirche; ohne Zweifel folgte auch der Patriarch von Alexandrien, wie die beiden andern des Orients, nur wegen der äußern Umstände dem Schisma, während die mehr unabhängige russische Kirche noch ein halbes Jahrhundert lang nach Michael Cerularius mit Rom in freundschaftlichem Verbande blieb. — II. Wiedervereinigungsversuche. Es fehlte nicht an Versuchen die Union zwischen der lateinischen und griechischen Kirche wieder herzustellen, allein beinahe alle Bemühungen waren erfolglos. Schon im J. 1098 berief Papst Urban II. eine Synode nach Bari, wo in zahlreicher Versammlung der berühmte Anselm von Canterbury (s. d. A.) die Lehre vom Ausgange des hl. Geistes vom Vater und Sohne zugleich sieghaft vertheidigte. (S. dessen Buch de process. Spiritus S.). Diese Synode scheint auch von der griechischen Kirche beschickt worden zu sein, blieb aber für die Union ohne Erfolg. (S. Baronius ad ann. 1097. n. 146—150.). Nicht zu gedenken der Bemühungen des Petrus Chrysolanus, Erzbischofs von Mailand, welcher (1110—1112) in Constantinopel über den Ausgang des hl. Geistes vor dem Kaiser Alexius Comnenus eine Rede hielt (Baronius ad ann. 1116. n. 7. sq. Pagi crit. ann. 1116. n. 5.); und der Verhandlungen, welche zwischen Papst Alexander III. und dem Kaiser Manuel Comnenus geführt wurden; noch des Concils (um 1168), welches vom letztgenannten Kaiser beiläufig zur selben Zeit in Constantinopel der Union wegen versammelt, aber durch die Widersetzlichkeit des Patriarchen Michael III. darüber zu verhandeln verhindert wurde; hatte man auch von den Kreuzzügen umsonst ein

günstiges Ergebniß gehofft (Cuperi de Patriarch. Constantinop. pag. 140 in Actis Sanctorum Aug. T. I.). Zwar hatten die Kreuzfahrer in den eroberten Provinzen zu Antiochien und Jerusalem lateinische Patriarchen eingesetzt (1100); auch wurde bei Errichtung des lateinischen Kaiserthums in Constantinopel (1204) eine Vereinigung mit den Griechen erzielt, welcher der Patriarch von Alexandrien Nicolaus I. beitrat; gelehrte Theologen unter den Griechen, wie Nicetas Erzbischof von Tessalonich, der Mönch Nicephorus Blemmida (s. d. A.), Johannes Beccus (s. d. A.), Archivar der Kirche von Constantinopel, hatten ihre Stimme für die Union erhoben: aber die politischen Neben- oder Hauptabsichten der Kaiser schlossen gewöhnlich die redliche Absicht aus; Gewaltthätigkeit auf Seite der Lateiner, Treulosigkeit und mönchischer Fanatismus auf Seite der Griechen entzweiten die Gemüther noch mehr und erregten unversöhnlichen Nationalhaß. Daher kam es, daß die griechischen Patriarchen weder in Antiochien, noch in Jerusalem bestehen konnten oder wollten, und nun in Constantinopel gewählt wurden und wohnten, während die lateinischen in Jerusalem und Antiochien ihre Sitze behaupteten; daher kam es, daß der Patriarch von Constantinopel und mit ihm viele Griechen nach der Einnahme dieser Stadt durch die Lateiner nach Nicäa wanderten, wo Theodor Lascaris aus den Trümmern der griechischen Provinzen ein Reich gegründet hatte; bald schwand mit dem lateinischen Kaiserthum auch die Union dahin, und als die Kreuzfahrer in Asien eine Stadt nach der andern verloren, kehrten die griechischen Patriarchen in ihre Provinzen zurück, und hingen mit desto größerer Hartnäckigkeit am Schisma. Man darf behaupten, daß in Beziehung auf die Patriarchen von Antiochien und Jerusalem durch ihren Aufenthalt in Constantinopel und die Rücksichtslosigkeit der Lateiner das Schisma erst recht verhärtet worden sei. Mit großen Anstrengungen hatten Papst Gregor X. und Kaiser Michael Paläologus auf dem allgemeinen Concil zu Lyon die Vereinigung der Griechen mit den Lateinern errungen (1274); die dogmatische Richtigkeit der katholischen Lehre und der Primat der römischen Kirche wurden anerkannt, auch bewilligte man den Griechen ihre alten Gebräuche und das Symbolum ohne den Zusatz „filioque". Der Patriarch von Antiochien Theodosius war beigetreten, der von Alexandrien hatte wenigstens nichts dagegen. Aber auch diese Vereinigung dauerte nicht acht Jahre lang. So wenig waren die Griechen und Orientalen jetzt zur Union geneigt, wenn nicht der Wille des Kaisers oder gebieterische Umstände sie erheischten! (S. Cuperi de Patriarch. Constantinop. l. c. pag. 147 sq.; ferner die Geschichte der oriental. Patriarchen bei Le Quien: Oriens christ. T. 2. 3. und Hard. Acta Concil. T. VII. pag. 669 sq.). Dessen ungeachtet wurden die Unionsversuche noch nicht aufgegeben. Das gewaltige Drängen der siegreichen Türken zwang die armen Kaiser der Griechen im Abendlande Hilfe zu suchen, welche zu erhalten sie aber nur durch Wiedervereinigung mit den Lateinern hoffen konnten. Schon Andronicus der jüngere trat (1334) mit Papst Johann XXII. und dann (1339) mit Benedict XII. in Unterhandlung; später wieder der Usurpator Johannes Cantacuzenus und der Kaiser Johannes Paläologus mit den folgenden Päpsten. Allein der tief eingewurzelte Nationalhaß, die eigennützigen Absichten der Kaiser ließen keine Verhandlungen gedeihen, um so weniger als die Päpste in Avignon keine Hilfe leisten konnten und die abendländischen Fürsten keine leisten wollten. Bessere Erfolge sollten später erzielt werden. Papst Eugen IV. und der Kaiser Johann VI. Paläologus hatten Kraft und Ausdauer genug, um das zänkische Gebärden der Baseler Synodisten (s. Baseler Concil) und die Widersetzlichkeit der Griechen zu überwältigen. Den 8. Januar 1438 wurde die große Vereinigungssynode von Ferrara-Florenz in ersterer Stadt eröffnet. Der Kaiser mit seinem Bruder, sehr viele Bischöfe, Priester und Beamte, bei 700 Griechen und Orientalen waren zur Synode herangezogen; der Patriarch von Constantinopel erschien in eigener Person, die drei andern hatten

ihre Stellvertreter abgeordnet. Die Kosten der Hin- und Herreise sowie auch des Aufenthaltes während der Dauer des Concils trug Eugen, welcher deßhalb sogar einen Theil des Pontificalschmuckes an Wechsler verpfändet hatte. Wahrlich man muß Achtung haben gegen den Mann, der zur Ausführung eines großen Werkes so viele Verdrießlichkeiten und so bedeutende Kosten auf sich genommen hat! In sechszehn Sitzungen zu Ferrara und in neun zu Florenz wurden die Streitpuncte besprochen: die Lehre vom Ausgang des hl. Geistes, der Zusatz „filioque", die Lehre vom Primat, sodann in untergeordneter Bedeutung die Feier der Liturgie in ungesäuertem Brode, und die erst nach Cerularius angeregten Fragen: ob die Seele nach dem Tode **sogleich** entweder vollkommene Belohnung oder Strafe erhalte und ob es einen Reinigungsort gebe für jene Seelen, welche zwar im Stande der Gnade dahingeschieden sind, aber für ihre Sünden noch nicht genugsam Buße geübet haben. Nachdem man sich über diese Puncte vereinigt hatte, wurde am 5. Juli 1439 die Unionserklärung unterzeichnet, und zwar von allen griechischen und orientalischen Bischöfen mit Ausnahme des Marcus Eugenicus. Der Patriarch von Constantinopel, welcher am 10. Juni 1439 starb, hatte noch unmittelbar vor seinem Tode den Beitritt zu den Bestimmungen des Unionsconcils ausgesprochen. „Omnia igitur" sagte er in seiner Erklärung, „quae sentit et quae dogmatizat catholica et apostolica ecclesia D. N. J. Chr. senioris Romae, ipse quoque sentio et iis me acquiescentem do et dico. Nach Unterzeichnung der Unionserklärung wurden noch einige Fragen zwischen den Lateinern und Griechen gewechselt, welche aber nicht zum Dogma gehören, als wie: warum bei den Letztern die Priester auch firmen (s. Firmung), warum das Band der Ehe im Falle eines Ehebruches bei ihnen könne gelöst werden u. a. a. Die Griechen antworteten befriedigend, so daß weitere Verhandlungen unterblieben, übrigens wurden ihnen auch ihre Gebräuche und das Symbolum ohne den Zusatz „filioque" gestattet. Die Union war nun errungen, die Griechen, die Orientalen, die Russen, Walachen und Iberier hatten sie in ihren Vertretern aufgenommen. Bessarion (s. d. A.) Erzbischof von Nicäa und Isidor Metropolit von Rußland hatten auf dem Concil am thätigsten für die Vereinigung gewirkt und kein geringes Geschäft vollbracht gegen die feindseligen Angriffe und die unzugängliche Verstocktheit des Marcus Eugenicus (Hard. Acta Concil. T. IX.). Vergl. hiezu den Art. Ferrara-Florenz. — III. Geschichte seit dem Concil von Ferrara-Florenz. — Die mühsam bewirkte Vereinigung hatte, wenn man die russische Metropole Kiew ausnimmt, keinen Bestand; gleich nach der Rückkehr in das Vaterland fielen manche Griechen und Orientalen, welche das Concil unterzeichnet hatten, von der römischen Kirche wieder ab. Aber alle übertraf Marcus Eugenicus, welcher nun nach Kräften die Union zu zerstören sich bestrebte. Um seinem unseligen Wirken die möglich größte Ausdehnung zu geben, nahm er auch zu schriftlichen Erörterungen seine Zuflucht. (Vergl. den Art. Marcus Eugenicus). Ihn unterstützte der niederträchtige Sylvester Syropulus, welcher als Großecclesiarches der Kirche von Constantinopel, um die Hofgunst nicht zu verlieren, die Unionserklärung in Florenz unterzeichnet hatte, durch seine Geschichte des Concils von Ferrara und Florenz (Hist. unionis non verae inter Graec. et Lat. etc. ed. Robert. Creygthon. Hag. Comit. 1660). Wäre des Syropulus Nachricht wahr, daß nämlich die Union nur das Werk der Bestechung mit lateinischem Gelde gewesen, so hat er nur seiner Sache, der griechischen Kirche nämlich, einen unvertilgbaren Schandfleck eingedrückt. Zuerst haben die Orientalen sich von der Union getrennt, wahrscheinlich weil auf sie Marcus Eugenicus als Erzbischof von Ephesus größern Einfluß ausübte. Denn Metrophanes, der neu (4. Mai 1440) erwählte Patriarch von Constantinopel handhabte mit kräftiger Treue die Vereinigung mit der lateinischen Kirche; aber die drei Patriarchen des Orients, die nämlichen,

welche durch ihre Stellvertreter das Concil von Florenz unterzeichnet hatten, setzten denselben in einer Synode ab (April 1443). Wie sehr auch in dem von den nahenden Türken beängstigten Constantinopel die Abneigung gegen die Union, besonders durch den Fanatismus der Mönche und Nonnen, unter dem Volke zunahm, zeigen die folgenden Begebenheiten. Gregor Mammas, seit 1445 Patriarch von Constantinopel, mußte als Freund der Union schon nach sechs Jahren den Schismatikern weichen, und als Constantin, der letzte griechische Kaiser, noch einmal mit Papst Nicolaus V. wegen der Union unterhandelte, und dieser den Cardinal Isidor, Metropoliten von Rußland, nach Constantinopel geschickt hatte, (Nov. 1452), so mieden viele die Kirche, worin die Lateiner und Griechen gemeinschaftlich die Liturgie feierten. In Schaaren stürzte der Pöbel aus den Mauern der Klöster und fluchte den Freunden der Union und flehte die Gottesmutter um Hilfe, die er im Rausche des Fanatismus von den verhaßten Lateinern nicht mehr annehmen wollte. Constantinopel fiel in die Hände der Türken am 29. Mai 1453; viele, welche die Vereinigung mit den Lateinern haßten, sah man nun zum Islam übergehen. (S. Cuperi tractatus de Patr. Constantinop. l. c. pag. 187—194. Vgl. auch Le Quien: Oriens etc. I. 308—312.). — Die Grausamkeit der Türken hatte Constantinopel beinahe entvölkert; um nun die Griechen wieder zur Rückkehr zu bewegen, stellte ihnen Mohammed II. einige Kirchen zurück und erlaubte in denselben den gewöhnlichen Gottesdienst zu halten. Er gab dem neugewählten Patriarchen sogar einen Freiheitsbrief, worin er ihm und den Bischöfen Privigelien verlieh und Sicherheit auch für die Zukunft gewährte. Ueberhaupt wurde die Grundlage des canonischen Rechtes und die *σύνοδος ἐνδημοῦσα* in Constantinopel von den Türken anerkannt. Diese war bis zur Emancipirung der russischen nnd neugriechischen Kirche die höchste Instanz für die ganze griechische Kirche i. w. S. und ist es noch für die andern Theile; sie schlichtet die wichtigsten Angelegenheiten unter dem Vorsitze des Patriarchen, und erwählt diesen und setzt ihn auch ab. Sie ist zusammengesetzt aus dem Clerus von Constantinopel und den Bischöfen, welche in der Hauptstadt und in der Umgegend residiren und wird vom Patriarchen, im Nothfalle auch vom Clerus in Constantinopel berufen. Manchmal erscheinen oder werden auch die andern Patriarchen und Bischöfe geladen. Hätten die Griechen ihre Zanksucht wenigstens unter der türkischen Herrschaft abgelegt, wahrlich sie würden bei allem äußern Drucke beinahe ungehindert die innern Angelegenheiten der Kirche haben besorgen können. Aber es geschah nicht also. Weil zum Streite mit den Lateinern nicht mehr so oft sich Gelegenheit bot, so zankten sie nun untereinander. Gennadius II., welcher 1453 zum Patriarchen von den Griechen gewählt war, dankte schon nach 5 Jahren ab; die Ursache war der Zwiespalt, der unter den Griechen herrschte. Joasaph I., der dritte Patriarch nach der Einnahme von Constantinopel, stürzte sich im Uebermaße des Verdrusses über die Widerspänstigkeit des Clerus in's Wasser, und sein Nachfolger Marcus erlag der Bestechung und den Intriguen der Geistlichen und wurde vom Sultan abgesetzt. Die in Constantinopel wohnenden Trapezunter hatten dem Sultan 1000 Ducati geboten, wenn er anstatt des Marcus ihren Landsmann Symeon zum Patriarchen ernennen würde. Der Sultan gewährte ihre Bitte und von jetzt an war die Wahl des Patriarchen von Constantinopel den türkischen Kaisern in die Hände gespielt. Die Synode versammelte sich zwar auch jetzt noch zur Wahl, in der That aber wählte der Sultan den, welcher mehr Goldstücke geboten hatte, und setzte auch den gewählten nach Willkür wieder ab, wenn ein anderer eine größere Summe gebracht hatte. Daher entstand jener drückende Doppeltribut: das *πεσχήσιον*, welches die Patriarchen bei der Wahl bezahlen und das *χαράτζιον*, welches sie alljährlich erlegen mußten. Das erstere stieg bald auf mehrere tausend Ducati, denn ein Patriarch stürzte in Constantinopel den andern durch das Anbieten einer größern Summe, die meisten Patriarchen

bestiegen zweimal, manche auch drei- bis fünfmal den Patriarchalstuhl und wurden eben so oft wieder abgesetzt, so daß dieß ärgerliche Treiben von nun an den Hauptinhalt der folgenden Geschichte bildet. Auch die andern Patriarchen und die Bischöfe mußten den Türken Tribut zahlen und man kann sich denken, welche Verachtung bei solchen Verhältnissen der Clerus auf sich geladen und wie viel Unheil entstanden sei. Auch den Unwürdigsten stand so der Zutritt zum höchsten Kirchenamte offen; um die Auslagen des Tributes zu decken, besteuerte der Patriarch die Bischöfe und diese den Clerus durch mancherlei und große Taxen. Wollten diese nicht hinreichen, so durchschwärmten griechische Sendlinge halb Europa, um für den „armen" Patriarchen zu betteln. Welch' ein weites Feld für die Simonie! Zwar hat schon im J. 1546 eine Synode ausgesprochen, daß nur der, welchen die versammelten Bischöfe und der Clerus von Constantinopel gewählt hätten, als rechtmäßiger Patriarch anzusehen sei; auch hat eine andere Synode 1565 und bald darauf der Patriarch Jeremias II. strenge Gesetze gegen die simonistische Besteuerung des Clerus erlassen; allein weder das eine noch das andere wurde befolgt wegen der Uneinigkeit der Griechen und des Eigennutzes der Sultane. Neben den kirchlichen Unordnungen unter den Griechen wuchs auch die tyrannische Willkür und steigerte sich der Druck der Türken, manche Patriarchen endeten durch die Schnur ihr Leben. War schon durch die Irrlehre der Jacobiten und die wachsende Macht der Muselmänner eine Provinz nach der andern für die orientalische Kirche verloren gegangen, so daß die Patriarchate von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem schon seit dem siebenten Jahrhundert nur wenige Gläubige zählen und beinahe spurlos in der Geschichte verschwinden; so sind später für das Patriarchat von Constantinopel die meisten Provinzen der ehemaligen Diöcesen Asien und Pontus, und sehr viele in der europäischen Türkei beinahe ganz eingegangen, so daß man anstatt der ehemals so berühmten Bischofssitze nur mehr leere Namen zählt. Auch fiel am Ende des 16ten Jahrhunderts ein großer Theil der Russen von Constantinopel ab, welche mit Rahosa, dem frommen Metropoliten von Kiew, zur römischen Kirche zurückkehrten und bis auf die neuern Zeiten eine ansehnliche Kirchenprovinz bildeten. (Vgl. den Art. Russen, ihre Bekehrung und ihr Schisma). — Nur selten gestattet die Geschichte der griechischen Kirche seit dem Abfall von Rom dem betrachtenden Auge erfreuliche Blicke, indessen kann es nur Anerkennung finden, daß die Griechen in Europa unter dem harten Joche der Türken in bedeutender Mehrzahl ihren Glauben treu bewahrten, ja es gab unter den Patriarchen aller vier Sitze auch noch seit dem Untergang des griechischen Reiches mehrere, welche der Union mit Rom nicht abgeneigt waren oder derselben wirklich beigetreten sind. Im J. 1460 schickten die drei Patriarchen des Orients Moses den Archidiacon von Antiochien nach Rom, um ihre völlige Unterwerfung unter die Auctorität des römischen Papstes anzuzeigen. (S. Pagi, Breviarium hist. chronol. crit. unter Pius II. n. 34). Niphon II., Patriarch von Constantinopel, ermahnte (1493) den russischen Metropoliten Joseph zur Vereinigung mit den Lateinern, auch er habe seine in den von den Venetianern beherrschten Provinzen wohnenden Priester aufgefordert mit den Lateinern zu halten (Rainald. ann. 1486. n. 62). Römische Missionäre aus der Gesellschaft Jesu wirkten nicht ohne Erfolg in Constantinopel, wo sie unter französischem Schutze ein großes Collegium errichtet hatten und ohne Entgeld Unterricht ertheilten. Am Anfange des vorigen Jahrhunderts stand Cyrill VI., Patriarch von Antiochien, mit Rom in den freundschaftlichsten Verhältnissen und wurde vom Papst in seiner Würde bestätigt, mußte aber 1727 seinen Sitz verlassen. Denn erst fünf Jahre vorher hatte eine Synode in Constantinopel die abweichenden Lehren der griechischen Kirche auf's neue festgesetzt und in einem eigenen Sendschreiben den Antiochenern eingeprägt (Cuperus l. c. pag. 257). — Große Kraft entwickelte und eine achtungswerthe Haltung behauptete die griechische Kirche im

Kampfe gegen den **Protestantismus**. **Melanchthon** benützte die Heimreise des griechischen Diacons **Demetrius Mysius**, um einen freundlichen Brief sammt der von Paulus Dolscius ins Griechische übersetzten Augsburger Confession (s. d. A.) an **Joasaph** II., Patriarchen von Constantinopel, zu überschicken (1559). Joasaph achtete es nicht einmal der Mühe werth, eine Antwort zu geben. Eine zweite Probe machten mehrere **Professoren** von **Tübingen** (1573). An der Spitze standen der Professor Martin Crusius (s. den Art. **Crusius**) und der Kanzler **Jacob Andreä** (s. den Art. **Andreä**). Sie benützten die Anwesenheit zweier lutherischen Gesandtschaftsprediger beim kaiserlichen Gesandten in Constantinopel, des Magisters **Stephan Gerlach** und seines Nachfolgers **Salomo Schweiker**; schickten zu wiederholten Malen Briefe, die griechische Augsburger Confession und lutherische Predigten nach Constantinopel, und führten mit dem Patriarchen **Jeremias** II. Unterhandlungen bis zum Ende des J. 1581 fort. Allein weder der Clerus noch das Volk wollte an den Neuerungen der Abendländer Vergnügen finden; der Patriarch Jeremias widerlegte in drei Abhandlungen die übersendete Augsburger Confession, und als die Tübinger sich weder belehren lassen noch abbrechen wollten, verbat sich der Patriarch jede weitere Belästigung und antwortete nicht mehr. (S. den Art. **Jeremias** II. **Patriarch von Constantinopel**). Bessere Erfolge hofften 40 Jahre später die **Calvinisten** zu erringen unter dem geistesverwandten Patriarchen **Cyrillus Lucaris** (s. d. A.). Dieser hatte in Venedig und Padua seine Studien und während eines längern Aufenthaltes in Gent mit reformirten Theologen Bekanntschaft gemacht. Er war ein erklärter Feind der römisch-katholischen Kirche. Im J. 1602 wählte man ihn zum Patriarchen von Alexandrien, und 1621 bestieg er den Stuhl von Constantinopel nicht ohne Verdacht der Mitschuld an der Vergiftigung seines Vorgängers Timotheus. Mit Hilfe seiner calvinistischen Freunde, worunter besonders der holländische Gesandte **Cornelius Hagen**, die Geschäftsträger von England und Schweden und der Prediger Ant. **Leger** zu nennen sind, und unterstützt durch holländisches und englisches Geld glaubte er die Calvinisirung der griechischen Kirche unternehmen und durchführen zu können. Schon hatte er eine Menge protestantischer Bücher aus dem Westen erhalten und eine Buchdruckerei in Constantinopel errichtet (1627); auch ward von ihm in lateinischer und griechischer Sprache bald darauf ein calvinisirendes Glaubensbekenntniß verfertiget und verbreitet; die der Calvinisirung besonders entgegen strebenden Jesuiten mußten den Nachstellungen der Freunde Cyrills aus Constantinopel weichen: allein der griechische Clerus und das Volk widerstand der Verführung; Cyrillus Lucaris wurde in mehreren Synoden abgesetzt und zuletzt auf des Großherrn Befehl gefangen genommen und erdrosselt ins Meer geworfen (1638). Wichtig und bemerkenswerth sind die durch das Bestreben der Calvinisten und des Patriarchen Cyrillus Lucaris veranlaßten Synoden, nicht nur weil sie den Griechen und Orientalen ein ehrendes Zeugniß geben von der Stärke ihres Glaubens und von der wenigstens damals den Fesseln des Todesschlafes entwundenen Kraft kirchlichen Lebens, sondern auch weil darin die genaueste Uebereinstimmung mit der römischen Kirche gegenüber den Protestanten überraschend hervortritt. Die erste dieser Synode wurde gehalten zu Constantinopel wenige Tage nach des Cyrillus Lucaris Tode unter dem Patriarchen **Cyrillus Contaru**; die zweite ebendaselbst unter dem Patriarchen **Parthenius** (1642), welcher Synode auch die beinahe gleichzeitige von Jassy beipflichtete. Die wichtigste Synode in der Angelegenheit der Calvinisten wurde zu Jerusalem 1672 von den zur Weihe einer Kirche in Bethlehem versammelten Bischöfen und Clerikern des Patriarchats Jerusalem gefeiert unter dem Vorsitze ihres Patriarchen **Dositheus**. In allen diesen Synoden sprachen sich die Griechen ganz entschieden gegen Cyrillus Lucaris, sein Glaubensbekenntniß und die Lehre der Calvinisten aus, auch legte das letztgenannte Concil in 18

Capiteln und vier Quästionen die Lehre der griechischen Kirche vor (Hard. Act. Concil. T. XI. pag. 171—272.). Indessen ist doch starre Unbeweglichkeit und geistloses Haften am Aeußern seit den Zeiten des Photius ein hauptsächlicher Charakterzug in der griechischen und orientalischen Kirche, bis in neuerer Zeit durch die Hebel der Politik die russische Kirche in eine gewaltthätige Bewegung gesetzt wurde. Aber im nämlichen Maße sank das Ansehen der Mutterkirche von Constantinopel. Wurde ihr durch die Errichtung des russischen Patriarchats (1589) der Einfluß auf diese Kirche sehr geschmälert, so haben die Russen seit Errichtung der Synode zu Petersburg (1721) sich völlig emancipirt, und durch das Steigen ihrer Macht in den neuesten Zeiten das größte Ansehen gewonnen und die Hoffnungen der griechischen und orientalischen Kirche auf sich geleitet, während die Bischöfe des neu errichteten Königreichs Griechenland ihren eigenen Weg betreten und sich durch Errichtung einer Synode zu Athen (1833) vom Patriarchen von Constantinopel unabhängig gemacht haben. (S. die Art. Russen, ihre Bekehrung rc. und Neugriechisches Königreich). Literatur. Außer den bereits genannten Quellen und Bearbeitungen sind zu nennen: Sollerii hist. chronol. Patriarch. Alexandr. in Actis Sanct. Junii T. V.; Boschii tract. de patriarch. Antioch. daselbst Julii T. IV.; Papebrochii tract. de episc. et patriarch. S. Hierosol. eccl. daselbst Maji T. III.; Maimbourg, Geschichte des Abfalls der griechischen von der lateinischen Kirche, Aachen 1841; Hefele, die temporäre Wiedervereinigung der griechischen und lateinischen Kirche, Tübinger Quartalschrift 1847. 1. 2. Heft; die alten und neuen Versuche, den Orient zu protestantisiren, daselbst 1843. 4. Heft; Leo Allatius, de ecclesiae occid. atque orient. perpetua consensione, Colon. Agripp. 1648; Schmitt, Harmonie der morgenländischen und abendländischen Kirche, Wien, 1824. Vgl. auch meine kurze Darstellung von der Lehre der griechischen Kirche, besonders nach den vier gegen Cyrillus Lucaris gehaltenen Synoden bearbeitet, Katholisches Blatt aus Tirol 1846. S. 521 ff. [G. Tinkhauser.]

Griechische Sprache des N. T., s. Sprachgebrauch des N. T.

Griesbach, s. Bibelausgaben.

Grönland, mit ungefährem Flächeninhalte (denn seine nördliche Ausdehnung ist noch nicht ganz bekannt; noch weiß kein Geograph, ob Grönland eine Insel oder Halbinsel ist) von 18—20,000 Quadratmeilen, liegt von 59° bis gegen 80° nördlicher Breite, ist ein großes nordamericanisches Polarland und gehört zum Königreiche Dänemark. Hieher gehört nur seine Christianisirung; aber eben um diese winden sich die mannigfachsten und abenteuerlichsten Sagen, nach deren Ablösung mir Folgendes als historischer Niederschlag erscheint. Den kühnen Geist der Entdeckung nebst dem Sinne für Ausbreitung der nordisch-germanischen Bildung, Cultur und christlichen Mission gab die Kirche den Normanen, in welchem sie 861 Island entdeckten, und von hier aus ward um's Jahr 1000 Grönland (zuerst die westliche Seite) entdeckt und bekehrt, nachdem sein Entdecker Leif 999 Christ geworden und den ersten Priester in das neuentdeckte Land gebracht hatte. Die ersten Bischöfe sollen zuerst von Bremen und dann von Norwegen dahin gekommen sein. Um's Jahr 1120 war die christliche Religion allgemein in Grönland, und der norwegische König Sigurd sandte den Priester Arnold als Bischof dahin. Die Dominicaner setzten die Mission fort und die Holländer waren, wie Alzog erzählt, im Anfange des 17ten Jahrhunderts nicht wenig erstaunt, dort ein Dominicanerkloster zu finden, dessen Bestand der Capitän Nicolaus Hani schon im Jahre 1280 gemeldet hatte. Eine Pest in Norwegen im 14ten Jahrhundert soll die Verbindung mit dem Festlande unterbrochen haben. Vom 15ten Jahrhundert an aber verlieren wir Grönland geraume Zeit aus dem Auge, weil das Eis sich so stark an die Küste von Grönland anlehnte, daß die Verbindung mit Norwegen unmöglich wurde. Die westliche Colonie Grönlands wurde durch die Dänen, welchen sie angehörte, protestantisirt, jedoch

bald wieder gänzlich vernachläßigt, bis Hans Egede, dessen Sohn und Enkel (s. d. A.) den protestantischen Glauben sammt Handel und Schifffahrt wieder anfachten. Auch die Herrenhuter haben auf Grönland zwei Colonien gegründet in der ersten Hälfte des 18ten Jahrhunderts. Der katholischen Kirche aber gebührt das Verdienst der ersten und wahren Mission in Grönland, welche um so wichtiger ist, als sie jene nordischen Stämme civilisirte und dadurch die Küstenländer sicher und weiterer Cultur fähig machte. Das Christenthum konnte auf seine Weise die Eroberung fortsetzen, welche Carl des Großen Waffen bis an die Nord- und Ostsee ausgedehnt hatten. [Haas.]

Groot, Gerhard, s. Clerici et fratres vitae communis.

Gropper, Johann, aus einer Bürgerfamilie zu Soest im Herzogthum Jülich im J. 1502 geboren, studirte zu Cöln, wurde hier Doctor der Rechte, später Scholaster zu St. Gereon, Canonicus am Dom und zugleich Propst am Münster zu Bonn; ein sehr gelehrter und freisinniger Theologe, auch ein Mann von majestätischem Aussehen und der reinsten Sittlichkeit. Längere Zeit bediente sich seiner der Cölner Erzbischof Hermann von Wied (s. d. A.) zur Verbesserung seiner Diöcese und Kirchenprovinz, namentlich bei dem Provincialconcil vom Jahr 1536, und nahm ihn auch mit sich auf mehrere Reichstage, so schon auf den berühmten Augsburger im J. 1530, wo wir jedoch von Groppers Thätigkeit nichts Näheres wissen. Dagegen hat Gropper in Verbindung mit Bucer (s. d. A.) den Entwurf zum Regensburger Interim (1541) gefertigt und sich dabei von Bucer in sofern täuschen lassen, als die Arbeit den Protestanten gar zu günstige Auslegung zuließ, so daß er mehrfachen Tadel, z. B. von Eck, dafür erntete. Bei seiner Abreise von Regensburg fand es darum Gropper wie Julius von Pflug (s. d. A.) für nöthig, sich vom Kaiser ein Zeugniß seines Wohlverhaltens ausstellen zu lassen. Als darauf in den Jahren 1542 und 1543 Bucer vom Churfürsten Hermann berufen wurde, um die Reformirung des Erzstiftes einzuleiten, mußte auch Gropper mit ihm unterhandeln. Anfangs warnte er seinen Herrn insgeheim vor den Fallstricken der Protestanten; als aber dieß nichts mehr half, trat er offen, mündlich und schriftlich, und in mehreren polemischen Werken gegen die Protestantisirungsplane hervor, verfaßte auch das bekannte Antididagma für das Domcapitel (1544), und ihm hauptsächlich ist es zu danken, daß Cöln und das Cölner Land katholisch blieb. Auch in seiner Vaterstadt Soest stellte er bald darauf im J. 1548 das katholische Kirchthum wieder her. Als Erzbischof Hermann durch Papst und Kaiser abgesetzt und Graf Adolph von Schauenburg (oder Schaumburg) sein Nachfolger wurde (1546), war Gropper wieder Gehilfe des Letztern. Er fertigte jetzt 1550 seinen großen Katechismus, ging im folgenden Jahre (1551) mit seinem Erzbischof auf das Concil von Trient, verließ es aber wieder, als Moriz von Sachsen im J. 1552 den Kaiser und die Katholiken mit Krieg überzog, und wirkte sodann für Berufung der Jesuiten an das Dreikronen-Gymnasium zu Cöln. Um seine Verdienste zu belohnen, erhob ihn Papst Paul IV. im December 1555 ohne sein Vorwissen zum Cardinal (Presbyter titulo S. Luciae in Silice), aber Gropper lehnte diese Würde ab, begab sich dagegen, als er die Wahl des halbprotestantischen Gebhard von Mansfeld zum Erzbischof von Cöln nicht mehr hintertreiben konnte, dem Wunsche des Papstes gemäß nach Rom, wirkte hier für die päpstliche Anerkennung des Kaisers Ferdinand I., und starb zu Rom am 8. März 1559. Er wurde feierlich wie ein Bischof begraben und der Papst hielt dabei selbst die Leichenrede. Auch als Schriftsteller war Gropper in hohem Grade thätig, und mehrere seiner Bücher wurden zu seinen Lebzeiten wiederholt abgedruckt und sehr viel gelesen. Die wichtigsten darunter sind: 1) des Erzstifts Cöllen Reformation ꝛc. im J. 1538. 2) Canones Concilii provincialis Coloniensis (1536), gedruckt 1538 fol. 3) Antididagma etc. Cöln 1544 fol. 4) An die römische Kayserliche Majestät. 1545. Eine Vertheidigung gegen Bucers An-

griffe. 5) Von wahrer, wesentlicher und bleibender Gegenwärtigkeit des Leibes und Bluts Christi nach geschehener Consecration rc. Cöln 1548. Groppers Hauptwerk. 6) Institutio catholica etc. 1550, der große Katechismus. Näheres findet sich in den beiden Abhandlungen über Gropper, von Meuser in Dieringers rc. kath. Zeitschrift, 1844. Bd. II. S. 183 u. 366. [Hefele.]

Großbritannien. Geschichte der Einführung des Christenthums daselbst. Großbritannien besteht nach dem Sprachgebrauche der Geographen aus den zwei Königreichen England und Schottland. Von der Einführung des Christenthums in letzterem war schon früher unter dem Artikel Columba die Rede; über die ersten Anfänge des Christenthums im eigentlichen Britannien oder England aber haben wir nur wenige und sehr unsichere Nachrichten. Eusebius behauptet (Demonst. evang. III, 7.), daß schon die Apostel das Christenthum nach den brittischen Inseln gebracht hätten, und dasselbe sagt auch Theodoret (Opp. ed. Schulze, T. IV. p. 928). Spätere Schriftsteller wollten mit Hilfe von Legenden, Sagen und Hypothesen entdeckt haben, daß die Apostel Petrus und Paulus, Simon und Jacobus verschiedene Male in Britannien gepredigt hätten, und namentlich wollten manche katholische Schriftsteller Englands den hl. Petrus, protestantische dagegen den hl. Paulus zum Apostel Britanniens machen. Mit Recht sagt darüber der berühmte Lingard (Alterthümer der Angelsächs. Kirche, teutsch von Dr. Fr. H., Breslau, 1847. S. 1 u. 2): „es würde überflüssig sein, den zur Behauptung dieser Sagen angezogenen Beweisen einige Aufmerksamkeit schenken zu wollen. In einem Zeitalter, in welchem noch wenig kritische Beurtheilung herrschte, konnten sie kaum Glauben finden; in unserem können wir sie füglich übergehen." Neander (Kirchengesch. 2te Aufl. Bd. I. S. 146) und andere Protestanten behaupten, Britannien habe seinen christlichen Glauben *nicht* von Rom, sondern von Kleinasien her bekommen, und berufen sich bei dem Mangel aller Zeugnisse dafür auf einzelne liturgische rc. Differenzen zwischen der altbritannischen und der römischen Kirche. Allein alle wirklich vorhandenen Differenzen betrafen nur disciplinare und andere theilweise gleichgültige Puncte, wie die Form der Tonsur, die Weglassung der Salbung bei der Taufe rc.; in den Dogmen dagegen und in der Anerkennung des Primats stimmten die alten Britten stets mit der römischen Kirche überein (vgl. Döllinger, Handb. der Kirchengesch. I. 2. S. 217 f.). Wie sehr sich übrigens schon im zweiten Jahrhundert die Christen in Britannien ausbreiteten, bezeugt Tertullian in den Worten: Britanorum inaccessa Romanis loca, Christo vero subdita (adv. Jud. c. 7.) d. h. „die Herrschaft Christi habe sich in Britannien schon weiter ausgedehnt, als die Herrschaft der römischen Waffen." Diesem zweiten christlichen Jahrhundert gehört auch der brittische König Lucius an, von welchem Beda und Nennius nach einer viel ältern Sage berichten, daß er, obgleich im Heidenthum erzogen, doch eine geheime Verehrung gegen den Christengott hegte und um's Jahr 182 den Papst Eleutherius (s. d. Art.) um christliche Missionäre bat. Dieser habe auch alsbald zwei geistliche, Fugatius und Damian, (auch Duvian), nach Britannien geschickt, und Lucius habe mit seinen Unterthanen die hl. Taufe empfangen. Wir haben keinen hinreichenden Grund, diese Nachricht geradezu zu verwerfen, nur dürfen wir uns den Lucius wohl nicht als selbstständigen König der Britten vorstellen, vielmehr deutet schon sein lateinischer Name darauf hin, daß er über eine den Römern (seit Kaiser Claudius) unterworfene Gegend Britanniens unter römischer Oberherrlichkeit regierte. Ob er mit dem Missionäre Lucius in Rhätien, von welchem noch jetzt der Bergpaß Luciensteig in Graubündten seinen Namen trägt, identisch sei, ist sehr zweifelhaft (vgl. d. Art. Bayern, und Butler, Leben der Väter, übers. von Räß und Weis, Bd. XVII. S. 518 ff.). Hundert Jahre nach der Regierung des Lucius wurde Britannien auch von der Diocletianischen Verfolgung heimgesucht, obgleich Constantius Chlorus, dem diese Provinz zur Verwaltung zugefallen, den

blutigen Edicten ihre Hauptschärfe zu nehmen strebte. Der berühmteste Martyrer dieser Zeit ist der hl. **Alban**, von da an ein Nationalheiliger Englands. Alban war ein angesehener und gelehrter Einwohner von Verulam (an dessen Stelle später die Stadt St. Alban erbaut wurde), und obgleich selbst ein Heide, doch dem Christenthum wohlgeneigt. Während der Diocletianischen Verfolgung nun verbarg er einen christlichen Priester in seinem Hause und wurde durch ihn selbst für den heiligen Glauben gewonnen. Weil aber Alban dem Priester zur Flucht verhalf, und sich vor Gericht auf Befragen selber als Christen bekannte, wurde er enthauptet, den 22. Juni 303 (nach Andern 286). Vgl. **Butler**, a. a. O. Bd. VIII. S. 347. Außer Alban werden von den Engländern auch Julius und Aaron, Bürger aus Caerlon, als Martyrer unter Diocletian verehrt. Als übrigens Constantius Chlorus im J. 305 selbst Kaiser wurde, hörte die Christenverfolgung in England auf. — Wieder ein Jahrhundert später machte die **pelagianische Irrlehre** große Fortschritte in England. Pelagius selber war ein englischer Mönch, aus dem Kloster Bangor in Wales, und vielen seiner Landsleute gefiel seine rationalistische Richtung. Dieß veranlaßte den Papst oder die Bischöfe Galliens, oder beide zugleich, den hl. Germanus von Auxerre (s. d. Art.) und den hl. Lupus von Troyes (s. d. Art.) nach Britannien zu schicken, um der gefährdeten Orthodoxie zu Hilfe zu kommen. In der Synode zu Verulam (im J. 429) trafen sie mit den Schülern des Pelagius zusammen. Der Tag verstrich unter vergeblichen Verhandlungen; allein am Abende bekräftigte ein Wunder die Beweisgründe des hl. Germanus, und die Pelagianer erklärten sich für überwunden und bereit, die orthodoxe Lehre anzunehmen. Triumphirend kehrten die Missionäre in ihre Sprengel zurück; allein kaum hatten sie die Insel verlassen, als auch die verworfenen Lehren mit erneutem Eifer gepredigt wurden, so daß sich der Bischof von Auxerre genöthigt sah, seine apostolischen Functionen von Neuem anzutreten. Seine edeln Bemühungen wurden nun aber auch mit dem glänzendsten Erfolge gekrönt, und der Pelagianismus verschwand gänzlich (**Lingard**, a. a. O. S. 3 f.). Ungefähr zwei Decennien später trat eine für die Profan- wie für die Kirchengeschichte Britanniens höchst wichtige Katastrophe ein. Seitdem Kaiser Honorius im Anfange des 5ten Jahrhunderts die römischen Legionen aus Britannien zurückgezogen hatte, wurde die Insel zwar wieder von der römischen Herrschaft befreit, aber auch von nun an beständig von den nördlichen Nachbarn, den Picten und Scoten beunruhigt. Um's Jahr 449 nun riefen die Britten, namentlich ihr Fürst oder König Vortigern die Sachsen und Jüten aus Teutschland zu Hilfe, und diese kamen auch alsbald unter ihren Anführern, den Brüdern Hengist und Horsa. Die Picten und Scoten wurden geschlagen, aber die Teutschen behielten dafür einen der schönsten Theile Britanniens, Kent, und alsbald strömten neue teutsche Abenteurer, Angeln, Jüten und Friesen, auf die Insel hinüber und trieben die alten Britten in wenigen Jahren aus dem ganzen Lande. Nur die in die Gebirge von Wales und Cornwales sich zurückzogen, behaupteten ihre Freiheit und Sitte bis ins 10. und 13. Jahrhundert. Alles andere Land wurde von den neuen Ankömmlingen besetzt und acht Staaten von ihnen gestiftet: Kent, Sussex, Wessex, Essex, Ostangeln, Mercia, Deira und Bernicia. Die beiden letztern wurden später vereinigt und Northumberland genannt, weßhalb das Ganze von nun an die **Heptarchie** genannt wurde. Die Angeln und Sachsen (Angelsachsen, s. d. A.) waren damals noch Heiden und durch Wildheit berüchtigt. Kirchen, Städte, Dörfer, alle Werke der Kunst und alle Ueberbleibsel römischer Größe wurden von den Flammen verzehrt, alle Quellen bürgerlicher und religiöser Bildung versiegten, das ganze Gebäude des brittischen Christenthums war in Bälde völlig zerstört und die Anbetung Gottes durch den Götzendienst Odins verdrängt (**Lingard**, a. a. O. S. 5). An den alten Britten aber tadelt es Beda, daß sie nicht einmal einen Versuch zur Bekehrung der Angelsachsen machten (hist. eccl. gentis Angl. I. 22). Dagegen

gebührt dem Papste Gregor d. Gr. (s. d. Art.) die Ehre, in Britannien das Kreuz wieder aufgepflanzt zu haben. Als er noch Abt eines Klosters in Rom war, sah er einst auf dem Sclavenmarkte einige schöne Knaben, die zum Verkaufe ausgestellt waren. Als er auf Befragen erfuhr, sie seien von der Nation der Angeln in Britannien, äußerte er: „sie haben ein englisches Gesicht und verdienen Miterben der Engel zu sein," und bat sogleich den Papst Pelagius II. als Missionär nach England gehen zu dürfen. Der Papst bewilligte es, aber das Volk, bei dem Gregor sehr beliebt war, wollte ihn nicht in solche Entfernung abreisen lassen (Beda, l. c. II. 1), und wenn Paulus Diaconus richtig erzählt, so reiste Gregor zwar ab, wurde aber, als er erst wenige Tage auf dem Wege war, wieder zurückberufen (Vita S. Gregor in T. IV. p. 9. Opp. S. Gregorii M. ed. Benedict.). Bald darauf wurde Gregor im J. 590 auf den päpstlichen Stuhl erhoben. Er ließ nun im fränkischen Reiche kriegsgefangene angelsächsische Jünglinge aufkaufen und in römischen Klöstern im Christenthume unterrichten, damit sie dereinst zur Bekehrung ihrer Landsleute gebraucht werden könnten. Aber noch bevor sie hiezu tauglich wurden, schickte er im J. 595 seinen Freund Augustinus (s. d. Art.), nach ihm Abt des von Gregor selbst gegründeten Klosters (jetzt San Gregorio), mit 40 Mönchen als Missionär nach Britannien ab. Sie sollten durch Frankreich reisen, und waren darum vom Papste mit Empfehlungsschreiben an die fränkischen Könige und Bischöfe versehen. Allein schon zu Lerins, an der Südküste Frankreichs, wollte ihr Muth auf die schlimmen Nachrichten hin, welche sie über die Rohheit und Grausamkeit der Angelsachsen erhalten hatten, sinken, und sie schickten darum den Abt Augustin nach Rom zurück mit der Bitte, der Papst möge ihnen die Rückkehr gestatten. Gregor aber ging nicht darauf ein, und durch seine Worte von Neuem ermuthigt, setzten die Mönche jetzt ihre Reise fort und landeten im J. 597 auf der Insel Thanet, die zum Königreiche Kent gehörte. Ueber Kent herrschte damals König Ethelbert, zugleich Bratwalda, d. i. Oberkönig der Heptarchie, ein Heide, aber mit einer christlichen fränkischen Prinzessin Bertha vermählt. Sie war eine Tochter des Königs Charibert von Paris und Urenkelin der Chlotilde, und hatte, den Ehepacten gemäß, den christlichen Bischof Luidhard zur Besorgung ihres Gottesdienstes bei sich. — Auf freiem Felde der Insel, weil etwaige Behexung fürchtend, ertheilte der König den Ankömmlingen gnädiges Gehör und die Erlaubniß freier Predigt; er selbst aber wollte den alten Glauben noch nicht verlassen. In Procession zogen nun die Missionäre in die Hauptstadt Dorovernum (jetzt Canterbury) ein und erhielten hier die noch aus früherer Zeit herstammende Kirche des hl. Martin zum Gebrauche. Ihr apostolischer Eifer und ihre ascetische Strenge gewannen Viele, und schon an Pfingsten des ersten Jahres empfing König Ethelbert die hl. Taufe, und zu Weihnachten folgten 10,000 seiner Unterthanen. Dem Befehle des Papstes gemäß ließ sich nun Augustin zu Arles in Frankreich zum Erzbischof der Angelsachsen weihen, erstattete Gregorn Bericht über den Fortgang der Mission und bat um Auskunft über scheinbar schwierige Puncte. Sofort erhielt er vom König eine größere ebenfalls einst den Britten zugehörige Kirche, die nun auf den Namen des Erlösers geweiht und zur Cathedrale erhoben wurde. Bald erhob sich noch eine weitere Kirche und ein zweites Kloster. Im Jahre 601 kam die Antwort des Papstes, von neuen Missionsgehilfen gebracht. Sie ist der Ausdruck apostolischer Freude ob dem in England aufgegangenen Lichte und löst die Bedenken Augustins auf eine freisinnige Weise. Namentlich wird ihm aufgetragen, von den verschiedenen Gebräuchen der römischen und gallischen Kirchen das auszulesen und einzuführen, was für die Angelsachsen am besten passe. Außerdem schickte der Papst dem neuen Erzbischofe das Pallium und trug ihm auf, zwölf Suffragane für den Süden Englands zu ordiniren; London in Essex aber sollte Metropole des Südens werden. Doch Augustin fand es für zweckmäßiger, Canterbury hiefür zu bestimmen. Wenn einst auch der Norden, hieß

es weiter, bekehrt sei, solle hier York Metropole werden und ebenfalls zwölf Suffraganstühle erhalten. Die alten Götzentempel sollten in christliche Kirchen, und die heidnischen Opfermahlzeiten in christliche Freudenfeste an Kirchweih- oder Martyrertagen umgewandelt werden. Ein beigelegter Brief an den König sollte dessen christlichen Eifer stärken, geschenkte Paramente, heilige Bücher u. d. gl. die Bedürfnisse der jungen Kirche befriedigen. — Das Missionswesen aber hatte auch weiterhin erwünschlichen Fortgang und dehnte sich jetzt (604) auch hinüber nach Essex (Ostsachsen), dessen König Sabareth, von seinem Oheim, dem König von Kent, für's Christenthum gewonnen, in Verein mit diesem zu London eine Cathedrale zum hl. Paulus baute und dotirte. Mellitus, ein Gefährte Augustins, wurde erster Bischof daselbst. — Die gleichzeitigen Bemühungen Augustins, die altbrittische Kirche in Wales mit der neuen angelsächsischen zu vereinigen, hatten nicht den gewünschten Erfolg, seine Vorschläge, die Taufe und Osterfeier *) nach römischer Sitte zu begehen und bei der angelsächsischen Mission zu helfen, wurden abgelehnt, und Augustin von den Britten nicht auch als ihr Erzbischof anerkannt. Nicht lange darauf starb Augustin, nachdem er zuvor seinen Gehilfen Laurentius zu seinem Nachfolger bestimmt hatte. Sein Tod fällt in dasselbe Jahr 604, in dem auch der große Gründer der englischen Mission, P. Gregor I. verschied. Schwere Zeiten folgten. Im J. 616 starben König Ethelbert von Kent und Sabareth von Essex, und beide Reiche kamen wieder in die Hände heidnischer Regenten. Bischof Mellitus wurde aus London vertrieben und flüchtete nach Gallien. Gleiches wollte auch Laurentius von Dorovernum thun, aber ein Wunder hielt ihn zurück, und machte zugleich auf seinen heidnischen König Eadbald von Kent solchen Eindruck, daß er alsbald gläubig wurde, und nicht nur im eigenen Reiche, sondern auch in Northumberland das Christenthum auszubreiten suchte, und erst von da kam es später wieder nach Essex. In Kent aber wurde schon unter König Earconbert das Heidenthum staatlich verboten, und zu noch größerer Blüthe kam hier die Kirche unter der Leitung des berühmten Theodor von Canterbury (s. d. Art.) gegen Ende des 7ten Jahrhunderts. — Das dritte Land der Heptarchie, welches christlich wurde, war Northumbrien. König Edwin begehrte im J. 625 die Tochter des verstorbenen ersten christlichen Königs von Kent, Ethelbert, zur Gemahlin; die Prinzessin Edilberga aber nahm ihn nur unter der Bedingung, daß er ihren und ihrer Begleitschaft Glauben nicht beeinträchtigen und selbst die christliche Religion annehmen wolle, wenn sie ihm nach reiflicher Erwägung als die wahre erschiene. Bischof Paulinus, im Gefolge der jungen Königin, ward nun Apostel der Nordangeln, und nach einem mit Hilfe des Christengottes, wie er glaubte, erfochtenen Siege nahm König Edwin sammt den Edlen und Priestern seines Stammes schon im J. 627 den christlichen Glauben an. Paulinus aber wurde nun der erste Bischof von York, und dieses zur Metropole des Nordens erhoben. Unter Edwins Nachfolger schien das Christenthum in Northumberland wieder untergehen zu wollen, aber bald half König Oswald der Heilige dem Staate und der Kirche wieder auf, unterstützt von dem irischen Missionäre, St. Aidan, der das Kirchthum wieder herstellte, aber aus Demuth nicht den Metropolitanstuhl von York, sondern nur das Bisthum Lindisfarne annahm († 651). Treffliche Klöster für Männer und Frauen, großentheils Doppelklöster (s. d. Art.) für beide aber streng geschiedene Geschlechter, unter der Leitung hochadeliger frommer Frauen, die selbst an Synoden Theil nahmen, entstanden im Lande, zu Lindisfarne, Hartlepool, Whitby, Weremouth, Jarrow rc. Be-

*) Sie feierten Ostern wohl immer an einem Sonntage, also nicht wie die Kleinasiaten, aber sie feierten es, wenn der Vollmond auf einen Sonntag fiel, an diesem selbst, nicht wie die übrige Kirche, acht Tage später. Vgl. Döllinger, Handb. der Kirchengesch, I. 2. S. 214 f. Ideler, Handb. der Chronol. II. 295.

rühmt sind besonders die beiden Aebtissinnen Hilda und Aelfleda aus königlichem Geschlechte. Unter den Mönchen aber glänzte besonders der hl. Wilfried (s. d. A.), später Erzbischof von York, ein Zeitgenosse Theodors von Canterbury, und mit ihm einige Zeit lang in Jurisdictionsstreitigkeiten verwickelt. Neben ihm hatte damals Northumbrien den gelehrten Mönch und Priester Beda Venerabilis (s. d. Art.). — Von Northumberland aus kam das Christenthum nach Ostangeln im J. 627, indem König Edwin von Northumberland den König Corpwald von Ostangeln zur Annahme des hl. Glaubens bewog. Nach Corpwalds frühem Tode setzte sein Bruder Sigebert, der sich in Gallien hatte taufen lassen, das begonnene Werk fort. Dunwich wurde Bischofssitz, Felix aus Burgund der erste Bischof, im J. 630 oder 631. Bald darauf legte Sigebert die Regierung nieder und ging, wie nach ihm viele englische Könige, in's Kloster. Aber die Noth des Vaterlandes zwang ihn wieder an die Spitze des Heeres. Doch der wilde Heide, König Penda von Mercien, siegte, Sigebert ward erschlagen und die christliche Kirche in Ostangeln fast gänzlich vernichtet. Doch unter König Anna, dem zweiten nach Sigebert, erhob sie sich wieder und die Religion schlug auf's Neue, besonders durch das Kloster Ely und seine königlichen Aebtissinnen, so tiefe Wurzeln, daß kein späterer Sturm sie mehr zu stürzen vermochte. — Gleichfalls von Northumbrien aus kam das Christenthum auch in das fünfte Reich der Heptarchie, nach Wessex oder Westsachsen. Birinus, ein fremder Missionär, aus Italien kommend, landete an der Küste dieses Reiches, als eben König Oswald von Northumbrien am Hofe des Königs Kynegil von Wessex weilte. Auf sein Zureden ließ sich dieser taufen und Oswald wurde an einem Tage sein Pathe und Tochtermann (J. 635). Dorchester wurde Bischofssitz, und der Franke Agilbert, später Bischof von Paris, der würdige Nachfolger des Birius auf demselben. Ein zweites Bisthum wurde bald darauf zu Winchester gegründet, und auch hier hat nachmals der hl. Wilfried, aus York vertrieben, christliche Sagen verbreitet und den heidnischen König Cäadwalla bekehrt, der sofort als Pilger zu Rom vom Papste im J. 689 getauft, den Namen Petrus erhielt, in Rom schnell starb und in der Peterskirche begraben wurde. In Wessex lag auch das berühmte Kloster Glastombury, ehedem den Britten gehörig und der Sage nach schon im ersten Jahrhundert nach Christo gegründet. Cäadwalla's Werk setzte König Ina fort, der große christliche Gesetzgeber seines Volkes und Stifter der Schola Saxonum zu Rom, dieser Pflanzschule angelsächsischer Geistlichen. Um diese Zeit war Daniel, der Freund und Correspondent des hl. Bonifacius (s. d. Art.), Bischof von Winchester, und Aldhelm, der englische Orpheus, Bischof von Sherbune. Auch der hl. Bonifacius, der Apostel Teutschlands, stammte aus Wessex. — Auch in das sechste Reich der Heptarchie, Mercien, drang um die Mitte des 7ten Jahrhunderts das christliche Licht von Northumberland aus. Des wilden Penda (s. o.) Sohn, Peada, begehrte die Alchfleda, die Tochter des northumbrischen Königs Oswio zur Frau, und nahm deßhalb, der gestellten Bedingung gemäß, den Glauben an. Doch sein Vater blieb heidnisch, und so lange er lebte, konnte das Christenthum in Mercien keinen festen Boden gewinnen. Aber ein ungerechter Krieg gegen Northumbrien brachte dem alten Heiden den Tod und sein Reich in die Gewalt des Königs Oswio von Northumberland, der jetzt den Merciern die Segnungen des Christenthums verschaffte, einen Theil des Landes für sich behielt, den südlichen aber seinem Tochtermann Peada überließ. Diesen tödtete jedoch seine eigene Gemahlin, wegen deren er Christ geworden war. Des Gemordeten jüngster Bruder Wulphere aber befreite bald sein Vaterland von der Northumbrischen Oberherrschaft, und war ein eifriger Schirmer der Kirche, ein Missionär auf dem Throne. — Am längsten unter den angelsächsischen Reichen verschloß sich das siebente, Sussex oder Südsachsen dem christlichen Lichte. Irische Mönche predigten hier lange tauben Ohren, bis der Mercier König Wulphere, der in seinem eigenen Reiche das Christenthum restituirte, auch den König Edil-

walch von Sussex zum christlichen Bekenntnisse führte und ihm die Insel Wight als Taufgeschenk einband. Doch die Unterthanen blieben noch in Masse heidnisch, bis Wilfried von York, aus Northumbrien vertrieben, Apostel von Sussex wurde (680). In fünf Jahren bekannte sich jetzt ganz Sussex zum christlichen Glauben. — Wie Essex oder Ostsachsen schon zur Zeit Augustins von Kent her (604) das christliche Licht, und in Mellitus den ersten Bischof von London erhielt, sahen wir oben; auch daß Mellitus wieder vertrieben und das Christenthum wieder unterdrückt wurde, um's J. 616. Bis 653 nun blieb es finster in Essex, und erst die Verbindung mit Northumbrien restituirte auch hier das christliche Kirchenthum. König Sigebert von Essex war ein Freund Oswio's von Northumberland, und letzterer bekehrte den erstern. Dem Könige folgten die Thans, und London erhielt nach mehr als dreißigjähriger Verwaisung wieder einen Bischof an dem englischen Priester Cedd, der aus Northumbrien kam und Kirchen und Klöster in Essex errichtete. Nochmals, nach Sigeberts Tod, ging in einem Theile dieses Landes (das einige Zeit lang unter zwei Königen stand) auf kurze Zeit das Christenthum wieder unter, und dießmal war es Mercien, dessen König Wulphere durch Bischof Jarumann das Restitutionswerk vollführte. So war jetzt ganz England für das Christenthum gewonnen, und es nahm nun auch alle Jahrhunderte des Mittelalters hindurch unter den christlichen Reichen des Abendlandes eine ehrenvolle Stelle ein. Der Erzbischof von Canterbury (s. d. A.) war Primas des Landes und hatte zu Suffraganen die Bischöfe von S. Asaph, Bath, Bangor, Chichester, Chester, Coventry, S. Davids, Exeter, Ely, Hereford, Elmham, London, Lincoln, Lichfield, Landaff, Norwich, Rochester, Salisbury, Sherborn, Winchester, Wells und Worcester. Die zweite Metropole York aber hatte die Suffraganstühle Carlisle, Whithehorn und Durham. (Vgl. Wiltsch, kirchl. Geogr. und Statistik, Bd. II. S. 53 ff.). Das Wichtigste der mittelalterlichen Kirchengeschichte Englands aber knüpft sich an die Namen Alfred d. Gr., Dunstan, Lanfrank, Anselm von Canterbury, Thomas Beket, Richard Löwenherz, Johann ohne Land und Wiclef, welche sämmtlich in eigenen Artikeln besprochen werden. Im Anfange des 16. Jahrhunderts aber fiel England von der katholischen Kirche ab; worüber der folgende Artikel handelt. Vgl. Schrödl, das erste Jahrhundert der englischen Kirche. Passau 1840, und Lingard, Alterthümer der angelsächsischen Kirche, übers. von Dr. F. H. Breslau 1847. [Hefele.]

Großbritannien seit der Reformation. Als in Teutschland der Sturm der Reformation ausbrach und von vielen Fürsten begünstigt und klüglich benutzt wurde, um auf den Trümmern der Nationalfreiheit und des heiligen Römischen Reiches teutscher Nation die eigene souveraine Herrschaft zu begründen, herrschte in England einer der letzten Tudors Heinrich VIII., ein Fürst, den die Natur mit glücklichen Anlagen ausgestattet hatte und der lange ein eifriger und überzeugungstreuer Sohn der Kirche war. In diesem Inselreiche nun hatte sich durch Wiclef der Geist der Neuerung gezeigt, ohne jedoch in der eigentlichen Masse der Bevölkerung ernstlichen Anklang zu finden. Zwar hörten seitdem die Angriffe auf die Institutionen der Kirche nicht mehr auf, fanden aber bloß in gewissen kleineren Kreisen und einzelnen Gemeinden momentane Billigung. Besonders war das Mönchthum fortwährenden Schmähungen ausgesetzt, und in letzterer Richtung zeichnete sich besonders Chaucer, der Vater der englischen Poesie, aus, der in seinen „Canterbury tales" den Clerus und die Mönchsorden gleich Boccaccio in Italien mit scharfer Geißel züchtigte. Dasselbe gilt von dem allegorischen Gedichte des Priesters Longland: „Visions of Peirce Plauwman," das bald überall bekannt wurde, so daß im Laufe der Jahre noch Fortsetzungen und Ergänzungen hinzukamen, die von den Anhängern der Reformationsversuche sehr günstig aufgenommen wurden. Diese hatten nicht bloß am Hofe selbst an Lancaster und seinem Bruder, dem Herzoge von Glocester, sondern auch an der Königin Mut-

ter und Richards Gattin, Anna von Böhmen, Anhänger, und unter dem Adel und den Gelehrten fand Wiclef großen Anhang, wiewohl die meisten der letztern nicht ganz mit ihm einverstanden waren, sondern bereits begannen, ihre eigenen Systemlein zu construiren. In den Städten fanden dann die wandernden Prediger gegen den Reichthum des Clerus auch beim Bürgerstande großen Beifall und sogar nicht selten bewaffneten Schutz gegen die Ausweisungsbefehle der Kirchenoberen. Dieß hatte zur Folge, daß auch die Parlamente Anstalten trafen, das Ansehen des Vaters der Christenheit herabzuwürdigen. Die Befehle des Königs von 1387 und 1393, die Schriften der sogenannten Reformatoren an die königliche Kammer einzuliefern und die Versammlungen der Lollarden (so hieß man Wiclefs Anhänger) zu verhindern, blieben daher ohne wesentlichen Erfolg. Da ferner die Schritte der Oberhirten vom weltlichen Arme nicht genugsam unterstützt wurden, fruchteten auch sie wenig, und so kam es dann hie und da vor, daß das durch die wandernden Prediger fanatisirte Volk mit Gewalt Bilder und Reliquien aus den Kirchen riß. An den Thüren der verschiedenen Cathedralen fand man Libelle voll schmähsüchtiger Anklage gegen den Säcular- und Regular-Clerus, und zuletzt wagten die Lollarden 1395 in einer Eingabe an das Parlament den Zustand der Kirche in ihrer Weise zu schildern, eiferten gegen Reichthum, Weihe und Cölibat der Priester, Transsubstantiation, Ohrenbeicht und Absolution, Gebete für die Verstorbenen, Reliquien-Verehrung u. s. w. Eine solche kühne Sprache machte die Geistlichkeit noch besorgter und Richard II., der ihr bis jetzt nicht gewogen gewesen war, fand sich auf ihre Bitten veranlaßt, den Trennungsgelüsten nach Möglichkeit vorzubeugen. Daher kehrte er schnell von Irland nach London zurück, hintertrieb die dießfällige Discussion im Parlamente und brachte einige der größten Eiferer von der Verbreitung der Häresie ab. Allein dieß fruchtete eben so wenig, als die im folgenden Jahre 1396 auf der Synode zu London wiederholte Verwerfung der wiclefitischen Lehre, so daß sich Papst Bonifacius IX. bitter über die Saumseligkeit des Königs und Clerus beklagte. Entweder hatte Richard II. die Kraft oder den Willen nicht, die Einheit der Kirche zu wahren. Dagegen erklärte sich Heinrich von Hereford, der nach dem Sturze Richards II., als Heinrich IV. den usurpirten Thron bestieg, für die Sache der Geistlichkeit. Gleich bei seiner Thronbesteigung erklärte er, daß er die bestehende Kirche erhalten und gegen die Angriffe der Lollarden schützen werde. Zugleich war dafür Sorge getragen worden, daß ein für die Interessen der Kirche begeistertes Parlament zu Stande kam, das dann zur Bestrafung der Ketzer das bekannte Statute de comburendo haeretico aufstellte, als dessen erstes Opfer am 2. März 1401 Wilhelm Sawtres den Tod in den Flammen erlitt. Hierauf nahm die Geistlichkeit die Constitution Arundels, Erzbischofs von Canterbury, an, gemäß welcher keiner ohne kirchliche Autorisation predigen, und die Gemeinden, welche häretische Prediger zuließen, das Interdict treffen sollte. Nunmehr gingen geistliche und weltliche Obrigkeit in Ausrottung der Häresie Hand in Hand und es erfolgten unzählige Abschwörungen. Auch die weltlichen Lords nahmen sich der Sache der Kirche an, da einige eifrige Wiclefiten den Unterschied der Stände und des Vermögens ausgeglichen wissen wollten. Indeß konnte trotz dieser strengen Maßregeln die häretische Partei nicht sogleich entmuthigt werden, namentlich nahm sich die Universität Oxford derselben immer noch mit Wärme an und erklärte sich 1406 für Wiclef's Lehre, und einige Jahre später beantragte das Parlament die Einziehung des Kirchenguts zu Staatszwecken und Abschaffung oder Ermäßigung der früheren Gesetze gegen die Lollarden. Der König tadelte dieses Unterfangen, verbot die Erneuerung einer ähnlichen Motion, sowie jede Discussion über kirchliche Angelegenheiten und willigte, um seinen Worten Nachdruck zu geben, in die Verbrennung eines Wiclefiten. Dieser Ernst hatte zur Folge, daß auch die Universität Oxford, bis jetzt der Mittelpunct des Lollardis-

mus, 1412 diesen verwarf und bei Strafe der Absetzung verbot, diese Lehre ferner öffentlich vorzutragen. Indeß erregte die Thronbesteigung Heinrichs V. neue Hoffnungen bei den Lollarden; allein bald fand das Gerücht Glauben, daß die Wiclefiten mit dem Plane umgingen, die Westminsterabtei, die Paulskirche und alle Klöster in und um London in Brand zu stecken, das Kirchengut einzuziehen und eine Republik zu gründen, an deren Spitze Johann Oldcastle, Lord Cobham genannt, der, schon geraume Zeit des Lollardismus geständig, gefangen gehalten, aber seiner Haft entflohen war, stehen sollte. Es läßt sich schwer ausmitteln, ob diese Verschwörung wahr oder erdichtet war; genug, sie wurde geglaubt, da der König selbst nächtlicher Weile in der Ebene St. Giles etwa hundert bewaffnete Wiclefiten überrascht hatte, und die Folge hievon war eine Verschärfung der gegen sie bestehenden Gesetze. (Vgl. über diese Verschwörung Dr. Weber, Geschichte der akatholischen Kirchen und Secten von Großbritannien. Leipzig 1845. I. Thl. I. Bd. S. 120 ff.) Viele traf die Strafe des Hochverrathes und von da an war es um den Lollardismus geschehen. Die wenigsten seiner Anhänger hatten erkannt, daß er eine Trennung von der römischen Kirche in sich trage, sondern sich bloß aus Opposition gegen den Reichthum des Clerus für ihn erklärt. Aber völlig abgewandt wurde man ihm, namentlich bei den höhern Ständen erst, als die Verwerfung von 45 Sätzen Wiclefs durch das Constanzer Concil (s. d. A.) bekannt wurde und die Hussitenkriege in Böhmen und Teutschland die gefährlichen Consequenzen der Lehren dieses Mannes zeigten. In Kurzem waren die Lollarden eine geringe, verachtete Secte, die bloß in den niederen Classen des Volkes, welche aus leicht begreiflichen Gründen scheel auf die Güter der Kirche sahen, Anhänger zählte, und, bald geduldet und übersehen, bald aufgesucht und verfolgt, bis in die Zeiten der Reformation fortdauerte. (Das Weitere siehe bei Weber a. a. O. S. 124—135.) Indeß blieben sie doch stets eine stillschweigende Opposition gegen das bestehende Kirchenthum, wenn auch im Ganzen die Zeit der teutschen Reformation England als ein gut katholisches Land fand, wogegen die humanistische Bildung auch in England wie anderwärts um diese Zeit kirchenfeindliche Ideen geweckt und den Eifer des Clerus für die heilige Sache entflammt hatte. In diesem Zustand nun traf die teutsche Reformation jene gesegnete Insel, die an der Hand der Kirche eine so hohe Blüthe erlangt hatte. Heinrichs VIII. Regierungsantritt wurde von den Humanisten mit Freude begrüßt, indem sie in ihm den Begründer einer neuen Aera erwarteten, in welcher die Philosophen herrschen würden. In der That schienen sie zu diesen Hoffnungen einigermaßen berechtigt zu sein, da der König sich frühzeitig der humanistischen Bildung geneigt gezeigt und sein Günstling, der Cardinal Wolsey (s. d. A.), und manches Mitglied des höhern Clerus die Opposition gegen das bestehende Kirchenthum theilten. Allein eben diese Humanisten waren nach dem Auftreten Luthers weit entfernt, sich seiner Kirchenreform anzuschließen. Ihnen war es bloß um das Gedeihen der Wissenschaft zu thun, und gerade von diesem Standpuncte aus konnten sie am allerwenigsten an dem Bestehen eines Kirchensystems rütteln, das so freigebig Künste und Wissenschaft hegte und förderte, und zudem konnten ihnen die nothwendigen Folgen der Neuerung unmöglich verborgen bleiben. Ihre Angriffe hatten größtentheils wirklichen Mißbräuchen innerhalb der Kirche, der verfallenen Disciplin und den Gründen dieses Zerfalles gegolten; daher konnten sie sich unmöglich zu der Schaar Derjenigen schlagen, welche sich mit aller Kraft anstrengten, das dogmatische Gebäude der Kirche niederzustürzen; ihnen war es bloß darum zu thun, auch der Form nach die theologische Wissenschaft neu zu beleben. Dieß gilt besonders von Erasmus (s. d. A.), der sich später von dem teutschen Reformator mit den Worten abwandte: „Ein böser Dämon hat sich Luthers bemeistert, wer kann ferner mit ihm sein?" Sein Benehmen gegen die teutsche Reformation fand in England Billigung und Nachahmung. Die Fähigsten unter

den Humanisten, wie Fisher (s. d. A.) u. A., griffen in eigenen Schriften die Lehrsätze der Reformatoren an, andere wie Tonstall, Stokesly, der Erzbischof Warham verschärften die Edicte gegen das Einbringen und Uebersetzen häretischer Schriften, und diesen geistlichen Führern schlossen sich auch die Humanisten des Laienstandes an, unter denen besonders Thomas Morus großen Eifer an den Tag legte. Zu ihnen gesellte sich sogar der Cardinallegat Wolsey, der doch früher durch seinen Antrag auf Aufhebung der Klöster und einige andere Schritte gezeigt hatte, daß er Vieles an dem bestehenden Kirchenthum zu tadeln habe. Als aber die Beschlüsse des Wormser Reichstags im Frühjahre 1521 durch kaiserliche und päpstliche Botschaft auch dem englischen Hofe mitgetheilt wurden, ordnete jener einen feierlichen Act in der Paulskirche an, dem er selbst mit allen Prälaten und den Gesandten beiwohnte. Hier wurden dann nach einer einleitenden Rede des Bischofs Fisher von Rochester die Wormser Beschlüsse dem versammelten Volke bekannt gemacht und zum Schlusse die vom Papste verdammten Schriften Luthers öffentlich verbrannt. Hierauf ließ Wolsey an alle Bischöfe des Landes die Weisung ergehen, in sämmtlichen Kirchen die päpstliche Bannbulle gegen den teutschen Reformator verkünden und die Gläubigen ermahnen zu lassen, „alle Bücher Luthers, wenn sie solche besitzen, innerhalb vierzehn Tagen bei Vermeidung der Excommunication an die Bischöfe, Aebte oder deren Bevollmächtigte abzuliefern, damit die Pest dieses Reich nicht anstecke." (Weber a. a. O. S. 178.) Zugleich sollte an den Hauptthüren der Cathedralen eine Reihe von Sätzen, die lutherische Irrthümer enthielten, zu Jedermanns Warnung angeschlagen werden. So fand also Luthers Lehre bei den Gelehrten und Gebildeten Englands die entschiedenste Mißbilligung, die der Natur der Sache nach von der Masse der Bevölkerung in hohem Grade getheilt werden mußte. Aber jetzt sollte Luther in dem Könige von England, Heinrich VIII., selbst einen der gefährlichsten Gegner finden. Da dieser ursprünglich zum Kirchendienste bestimmt gewesen und nur durch den frühzeitigen Tod seines Bruders Arthur auf den Thron gelangt war, war er selbst mit den theologischen Wissenschaften recht vertraut und mußte daher an Luthers Irrsätzen eben so großes Aergerniß finden, als dessen Auftreten seinen despotischen Sinn beleidigte. Daher drang er bei dem teutschen Kaiser auf Ausrottung „dieser vergifteten Ketzerei." Als aber Luthers Schrift „von der babylonischen Gefangenschaft" erschienen war, trat Heinrich VIII. (s. d. A.) mit seiner „Adsertio septem sacramentorum adversus Martinum Lutherum, edita ab invictissimo Angliae et Franciae rege et Domino Hiberniae, Henrico ejus nominis octavo" (Lond. 1521, Antwerp. 1522, Rom. 1543) auf, worin er Luthers Ansichten über den Ablaß bekämpft, den päpstlichen Primat vertheidigt und die Unhaltbarkeit der gegen die sieben Sacramente vorgebrachten Gründe nachweist. Clarke, Dechant von Windsor, reiste mit einem schön geschriebenen und elegant gebundenen Exemplare nach Rom und überreichte dasselbe in einem vollen Consistorium der Kirche zur Einsicht und Prüfung mit der Versicherung, daß, wie sein Herr hier mit der Feder die Irrlehren Luthers widerlegt habe, er auch bereit sei, die Schüler und Anhänger desselben mit seinem Schwerte und der ganzen Kraft seines Reiches zu bekämpfen. Leo X. belohnte den König durch Ertheilung des Titels „Vertheidiger des Glaubens" (Defensor fidei), ein Titel, den bis zur Stunde auch die protestantischen Könige und Königinnen Englands getragen haben (in der jüngsten Zeit wurde für Victoria das einmal bei Cicero vorkommende Defentrix vorgeschlagen), obwohl die hierauf bezügliche Bulle keines Vererbungsrechtes Erwähnung thut, sondern denselben nur als persönliche Auszeichnung Heinrich VIII. beilegt. Erst 1543 ließ ihn der König durch einen Parlamentsbeschluß der Krone für immer zutheilen mit der Bestimmung, daß der Versuch, sie dieser Auszeichnung zu berauben, als Hochverrath zu behandeln sei. Zwar ließ Maria und Philipp diese Acte wieder selbst aufheben, aber den Titel fortbestehen. (Lingard, Geschichte von Eng-

land, teutsche Uebersetzung Bd. IV. S. 122 A. 1.) Damit war der bedeutende Federkrieg eröffnet, in welchem vielleicht das Gröbste aus Luthers Feder geflossen ist und worüber sich zumeist die englischen Humanisten ärgerten. (Wie sich später Luther durch einen höchst demüthigen Widerruf befleckte, siehe in dem Art. Heinrich VIII. und Luther). Dadurch war natürlich dem Könige ganz bestimmt die Stellung zugewiesen, die er gegenüber den Reformationsversuchen einzunehmen hatte. Daher wurde schon am 20. October 1521 allen Richtern eingeschärft, die Bischöfe bei ihrem inquisitorischen Verfahren gegen die der Ketzerei Verdächtigen nach Kräften zu unterstützen. So war also in England das alte Kirchensystem gegen die Bestrebungen der Neuerer gesichert, als eine große Privatangelegenheit des Königs den Weg zum Schisma und der Häresie bahnen sollte. Heinrich VIII. hatte nämlich nach dem Tode seines vierzehnjährigen Bruders Arthur mit Dispensation des Papstes Julius II. dessen Wittwe Catharina von Arragonien geehelicht (1509), diese Ehe aber war, wie Catharina später betheuerte, gar nicht vollzogen worden. Siebenzehn Jahre lang hatte er glücklich mit ihr gelebt, drei Söhne und zwei Töchter mit ihr gezeugt, von denen jedoch bloß die spätere Königin Maria noch lebte. Unter den Freundinnen des Königs wird Maria Boleyn genannt, seine ganze Neigung aber gewann deren jüngere Schwester Anna, die feingebildete Hofdame der Königin. Schon früher hatte derselbe manche Heirathsprojecte mit französischen Prinzessinnen gemacht. Nun gefiel die kränkliche Gemahlin nicht mehr, war auch acht Jahre älter als der König. Da 1527 Papst Clemens VII. (s. d. A.) die rechtmäßig geschlossene Ehe weder auflösen konnte noch wollte, die Untersuchungen, sowie die eingeholten Gutachten der verschiedenen Universitäten aber zu keinem Resultate führten und sich Anna bereits in einer delicaten Lage befand, mußte zur Rettung der königlichen Ehre um jeden Preis ein anderer entscheidender Ausweg gefunden werden. Daher war auf den Rath des Thomas Cranmer (s. d. A.) bereits die Losreißung der Kirche von Rom vorbereitet und die Annaten abgeschafft worden. Nun stellte Thomas Cromwell (s. d. A.) dem Könige vor, wie er ohne alle Gefahr für seine Rechtgläubigkeit den teutschen Fürsten in Luthers Lehre nur in so weit nachahmen dürfe, daß er statt des Papstes sich selbst zum Oberhaupt der Kirche von England erkläre, und in diesem Falle hänge die Ehescheidung dann allein von ihm ab. Für diesen ganz erwünschten Rath wurde Cromwell Mitglied des Geheimen Rathes. Bald legte jetzt der König Hand ans Werk und ließ den Clerus, um ihn für die Losreißung von Rom empfänglich zu machen, in Anklagestand versetzen, weil er sich der Gerichtsbarkeit des Legaten Wolsey unterworfen habe, was gegen frühere englische Bestimmungen sei, jedoch Verzeihung in Aussicht stellen, wenn er die höchste Gerichtsbarkeit des Königs in geistlichen Dingen anerkenne. Der Clerus willigte in diese Anerkennung „so weit es das Gesetz Christi erlaube." Der König gab sich mit dieser Erklärung zufrieden und fand für seine weiteren Absichten in Cranmer und Cromwell die willfährigsten Werkzeuge. Jetzt wurde Catharina vom Hofe entfernt, und als der Papst auf Wiederaufnahme der rechtmäßigen Gattin drang und sich selbst als Richter in dieser Sache nannte, berief Heinrich das Parlament, führte das königliche Placet ein, verbot die Appellation nach Rom und schritt zur wirklichen Ehescheidung. Das geistliche Gericht erklärte die Ehe für ungültig von Anfang an, weil sie dem göttlichen Gebote zuwider geschlossen worden sei. Vorsitzender dieses sogenannten geistlichen Gerichtes war der genannte Cranmer, der an der Stelle des indeß in Ungnade gefallenen Wolsey Erzbischof von Canterbury geworden und, obwohl Geistlicher, die Nichte des teutschen Reformators Osiander geheirathet hatte, was jedoch dem Könige verheimlicht wurde. Im achten Monate nach Vollziehung der Ehe gebar Anna als gekrönte Königin am 7. Sept. 1533 die Prinzessin Elisabeth. So war der König Vater zweier Töchter, von denen er die eine für unehelich erklärt hatte, die andere aber nach

der Meinung aller Katholiken, fast aller Engländer, unehelich war. Was die weitere unerbauliche Ehestandsgeschichte des englischen Reformators anbelangt, verweisen wir auf den Art. Heinrich VIII. So hatte also die Sinnlichkeit des Königs zur Trennung der englischen Kirche die einzige und nächste Veranlassung gegeben. Zugleich aber war damit auch ein Mittel mehr zur Handhabung des strengsten Despotismus geboten; denn nichts ist diesem ersprießlicher, als die Vereinigung der weltlichen und geistlichen Macht in Einer Person. Auch Heinrich benutzte die angebliche Kirchenreform, um auf den Trümmern der altehrwürdigen englischen Verfassung und Nationalfreiheit den Absolutismus der Krone zu vollenden, und legte so den Grund zu dem Schicksal des unglücklichen Carl I. Uns beschäftiget hier bloß seine reformatorische Thätigkeit. Als Cranmer vermöge seiner Gewalt, „die von den Aposteln herrühre", Heinrichs Ehe mit Anna für rechtmäßig erklärt und bestätigt hatte, verwarf der oberste Wächter der Sittlichkeit dieselbe und dieß vollendete den Bruch mit Rom. Die Bischöfe sollten ferner nicht mehr vom Papste, sondern von dem Erzbischof von Canterbury bestätiget, von ihm die Dispensation ertheilt, vom Gerichtshofe des Erzbischofs an die königliche Canzlei appellirt werden, der König Oberhaupt der Kirche von England sein; der Suprematseid ward eingeführt und Verweigerung desselben sollte als Hochverrath gelten; auf den Kanzeln und in der Schule sollte der Supremat des Königs vertheidigt und allenthalben der Name des Papstes vertilgt werden. Das Letztere mußte um so eher geschehen, als die geistliche Suprematie eines weltlichen Fürsten überall gerechtes Staunen und Zweifel hervorrief. Daher mußte bei jeder Gelegenheit gelehrt und eingeschärft werden, der König sei das wahre Oberhaupt der Kirche und die bisher durch die Päpste ausgeübte Auctorität sei eine bloße Usurpation, welche dessen Vorfahrer aus Leichtsinn oder Furchtsamkeit geduldet hätten, und die Sheriffs mußten die Geistlichen genau überwachen und die Namen derer anzeigen, die sich weniger fügsam in den Willen des Königs zeigten. Ward aber dadurch allgemein ein scheinbarer Gehorsam erzielt, so blieben doch, besonders in den Orden der Carthäuser, Brigitter, und Franciscaner-Observanten noch Männer übrig, die weder durch derlei Argumente noch durch Schreckmittel zu zwingen waren. Der Ernst des Klosters hatte diese mehr dafür erzogen, Martyrer für ihre Ueberzeugung zu werden, als diese der Gunst des Königs nachzusetzen. Ein freimüthiges Wort zweier Franciscaner-Observanten hatte zur Folge, daß alle ihre Ordensbrüder aus ihren Klöstern vertrieben und theils in das Gefängniß geworfen, theils in die Klöster der Franciscaner-Conventualen vertheilt wurden. Bei fünfzehn erlagen der Härte ihrer Haft, die übrigen wurden durch Vermittlung ihres geheimen Gönners Wriothesley nach Frankreich und Schottland verwiesen. Hierauf hatten die drei Prioren der Carthäuser zu London, Axiholm und Belleval und ein Weltgeistlicher ihre Standhaftigkeit am 5. Mai 1535 an dem Galgen zu büßen, und kurz darauf folgten ihnen drei Carthäuser, die vergebens gebeten hatten, vor der Hinrichtung die letzten Tröstungen der Religion empfangen zu dürfen. An allen wurde das Todesurtheil mit barbarischer Pünctlichkeit vollzogen; sie wurden gehängt, lebendig abgeschnitten, ihnen die Gedärme ausgewunden und sie dann geviertheilt. (Lingard a. a. O. Bd. VI. S. 242 ff.) So waltete das neue Kirchenoberhaupt und sein allmächtiger Minister Thomas Cromwell. Jenen Martyrern folgten dann zwei berühmtere Opfer, der Bischof Fisher von Rochester (s. d. A.) und der vorige Kanzler Sir Thomas More (s. Morus). Ersterer war von dem Papst Paul III. mit dem Purpur beehrt worden. Als dieses der König hörte, rief er aus: „Mag ihm Paul den Hut schicken, ich werde dafür sorgen, daß er keinen Kopf mehr hat, um ihn aufzusetzen." Am 22. Juni wurde auch der ehrwürdige Prälat hingerichtet und sein nackter Leichnam einige Stunden zur Schau ausgestellt. Dann wurde More dahin begnadigt, daß er statt gehängt zu werden, enthauptet wurde: sein Kopf wurde auf der Londoner Brücke aufgesteckt.

So wurden Bluturtheile an Männern vollzogen, die Heinrich früher unter seine Freunde gezählt hatte, bloß deßwegen, weil sie an seiner geistlichen Supremalie zu zweifeln gewagt hatten. In England wurde die Kunde davon mit tiefer aber schweigender Betrübniß, im Auslande dagegen mit lautem und allgemeinem Abscheu empfangen. Was war aber natürlicher, als daß Paul III. sich in seinem Gewissen verpflichtet sah, das Schicksal zweier Männer zu beachten, die wegen ihrer Verdienste um den Stuhl des hl. Petrus ein so trauriges Loos getroffen hatte? Daher die Bulle gegen Heinrich, die er jedoch aus Klugheit noch zurückbehielt (30. August). Jetzt wurde Cromwell mit der ausgedehntesten Machtvollkommenheit, obwohl ein Laie, zum Generalvicar ernannt und ihm die Leitung der geistlichen Angelegenheiten übertragen. Unterdessen aber hatten die Beispiele in Teutschland bewiesen, daß man die Kirche ungestraft plündern könne. Daher schlug der Generalvicar dem Könige die Aufhebung der Klöster vor. Der nach Geld und Macht dürstende Monarch war damit einverstanden und Cranmer, der neuen Lehre zugethan, sah mit Freude den Sturz jener Anstalten, welche sich als das festeste Bollwerk der katholischen Kirche erwiesen hatten. Es wurden nun Klostervisitatoren ernannt und diese schilderten in ihren Berichten den Zustand der größeren Klöster als günstig, den der kleinern dagegen als höchst ungünstig. So kam es, daß am 4. März 1536 im Parlamente, wiewohl nicht ohne Widerspruch, eine Bill durchging, die alle Klöster, deren reines jährliches Einkommen nicht über 2000 Pfund betrug, dem Könige und dessen Erben zusprach. Dann wurden „zum Wohlgefallen des allmächtigen Gottes und zur Ehre des Königreiches" ungefähr 380 Klöster aufgehoben. Das Parlament war durch und durch corrumpirt und seit sechs Jahren ein willfähriges Werkzeug des Königs. Das Loos der Mönche und Nonnen war traurig: die meisten derselben wurden der größten Noth preisgegeben. Während aber der König in seiner eigenen Familie und an seiner eigenen Gemahlin Bluturtheile zu vollziehen begann, zog der Norden des Königreichs die Aufmerksamkeit auf sich. In den nördlichen Grafschaften des Königreichs hing nämlich das Volk noch fest am alten Glauben, und als es nun den Fall der Klöster, die es von Kindheit an verehrt hatte, vernahm, als es die Mönche aus ihren Häusern verjagt und oft gezwungen sah, ihr Brod zu betteln, als es die Armen, die ehedem an den Pforten der Klöster genährt worden waren, hilflos verlassen sah, lieh es dem Worte der Demagogen ein williges Ohr und griff zu den Waffen (Octbr. 1536), und mußte durch Waffengewalt zur Ruhe zurückgebracht werden. Jetzt wurde auch dieser Aufstand benützt, um Scheingründe zur Aufhebung der großen Klöster zu gewinnen. Es mußten nämlich die Mönche an den Aufständen die hauptsächlichste Schuld tragen und deßwegen ihr Benehmen durch eine eigene Commission untersucht werden. Das Resultat konnte von vornherein nicht zweifelhaft sein. Nun ging es auch an die Aufhebung der großen Klöster, und im Jahre 1545 war die Säcularisation vollendet. „Schmeichelte sich aber das Volk (sagt Lingard a. a. O. S. 292) mit den Vortheilen, welche die Vertheidiger der Bill versprachen, so schwand diese Täuschung bald. Die Bettelei nahm zu, das Vermögen der Klöster ward mit verschwenderischer Hand unter die Parasiten des Hofes vertheilt; der König begehrte einigen Ersatz für die Kosten, welche ihm die Verbesserung der Staatsreligion verursacht habe, und binnen Einem Jahre erpreßte er von der unfreiwilligen Dankbarkeit des Parlamentes zwei Zehente und zwei Fünfzehente." (Eine Apologie der Mönche siehe ebendaselbst S. 293 f.) Die Klosteraufhebung wurde eine reiche Quelle für die Verarmung Englands. Um aber seinen Unterthanen Sand in die Augen zu streuen, beschloß der König, von der Beute 18 Bisthümer zu gründen; allein es war schon so viel von derselben verpraßt worden, daß nur sechs und zwar höchst ärmlich dotirt werden konnten; zugleich verwandelte er 14 Abteien und Priorate in Cathedral- und Collegial-Kirchen. Bei der Aufhebung der Klöster selbst ver-

fuhr man mit wildem Vandalismus und schonte weder die Schätze der Kunst noch der Wissenschaft, um ja die größten materiellen Vortheile aus dem Acte der Ungerechtigkeit zu ziehen. Und doch wollte der König bei allem dem keine Glaubensspaltung! Aber in allem hing die Glaubenslehre von seinen Launen ab und in den Augen Europas band ihm bloß sein gegen Luther geschriebenes Buch die Hände. Gleichwohl hatte er nach Verwerfung der päpstlichen Autorität mit den teutschen Reformatoren Unterhandlungen anknüpfen lassen, die aber zu keinem Resultate führten, da das Oberhaupt der englischen Kirche nicht weiter vom Dogma abweichen wollte. Vielmehr verfaßte er mit seinen Theologen ein Buch „der Artikel", welches durch Cromwell der Convocation der Geistlichkeit vorgelegt wurde. Dasselbe läßt sich in drei Abschnitte zerlegen: der erste derselben erklärt das apostolische Glaubensbekenntniß, das nicänische und athanasianische Symbolum, sei nöthig um selig zu werden; der zweite erläutert die drei Hauptsacramente, Taufe, Buße und Abendmahl, als die gewöhnlichen Mittel zur Rechtfertigung vor Gott; der dritte endlich lehrt, der Gebrauch der Bilder, die Heiligenverehrung, und die gottesdienstlichen Ceremonien hätten zwar an und für sich nicht die Kraft, Sünden zu erlassen, und die Seele vor Gott zu rechtfertigen, seien aber in hohem Grade nützlich und müßten deßhalb beibehalten werden (12. Juni 1536). Diese Artikel wurden als normgebend angenommen und die Convocation gab dann auf Aufforderung Heinrichs den „Gottseligen und frommen Unterricht für Christen" im Jahre 1537 heraus. Besonders bemerkenswerth ist dieses Werk der Convocation wegen des Eifers, mit dem es allen außerhalb der katholischen Kirche Stehenden die Seligkeit abspricht, die Suprematie des Papstes läugnet und passiven Gehorsam gegen den König einprägt. So unverkennbar sich in allem diesem eine natürliche Anhänglichkeit an die alte Kirche kundgibt, so konnte es doch nicht fehlen, daß sich allmählig eine mehr destructive Partei ausbildete. Denn während Heinrich gegenüber den Forderungen der nach England abgeschickten Abgeordneten der teutschen Reformatoren Messe und Cölibat der Geistlichen beibehielt (Mai bis August 1538), machte der Geist der Neuerung im Inselreiche wenn auch langsame doch beständige Fortschritte. Der König schritt seinem Versprechen gemäß zu Abschaffung von sogenannten Mißbräuchen. Daher wurde eine gewisse Anzahl Feiertage aufgehoben und in Betreff der Bilder die Weisung ertheilt, daß sie nur zum Unterrichte für die da seien, welche nicht lesen könnten: sie zu einem andern Zwecke zu mißbrauchen, sei Abgötterei. Dieß hatte zur Folge, daß alle Reliquienkasten zerstört, die Reliquien verbrannt und die berühmtesten wunderthätigen Bilder und Crucifixe zerschlagen oder den Flammen übergeben wurden. Die größte Gefahr aber sah man in der Verehrung des Thomas Becket (s. Becket), dieses eifrigen Kämpfers für die Freiheit der englischen Kirche. Deßwegen sollte er aus der Gruft, in der seine Gebeine seit dritthalb Jahrhunderten ruhten, erstehen und förmlich vor Gericht erscheinen und sich verantworten (24. April 1538). Da er zur festgesetzten Frist nicht erschien, wurde dem Abwesenden der Proceß gemacht und am 11. Juni das Urtheil gefällt: „Thomas, einstmals Erzbischof von Canterbury, sei der Empörung, Halsstarrigkeit und Verrätherei schuldig gewesen; seine Gebeine sollen daher öffentlich verbrannt werden, um durch die Bestrafung der Todten die Lebendigen an ihre Pflicht zu erinnern; die an seinem Grabe dargebrachten Opfer aber sollen als das persönliche Vermögen des angeblichen Heiligen der Krone verfallen sein!" Die bei der Zerstörung des Grabmals gemachte Beute an Geld, Silber und Juwelen wurde in zwei schweren Koffern in die königl. Schatzkammer gebracht und das Volk durch eine Proclamation beschwichtigt. Sein Bild und Name sollte bei Vermeidung der königl. Ungnade und Gefängniß nach Gefallen vertilgt werden. Da Heinrich VIII., gleich allen Reformatoren, nur seine Meinung zur Norm der Rechtgläubigkeit machte, traf jetzt auch die Lollarden so wie alle jene, die sich an die Lehre der teutschen

Reformatoren anschlossen, schwere Verfolgung. Während er aber so die alte Lehre aufrecht erhielt, machte Paul III. nach gepflogenen Unterhandlungen mit Franz I. und Carl V., die, um dem Banne Nachdruck geben zu können, alle freundschaftlichen Verhältnisse zu England abbrechen sollten, Anstalten, den Bannstrahl gegen ihn zu schleudern. Allein Heinrich hatte durch seine Kundschafter von dieser ihm drohenden Gefahr Winke erhalten und machte sich darauf gefaßt. Als Anstifter des gegen ihn bestehenden Bündnisses betrachtete er den päpstlichen Legaten Reginald Pole (s. d. A.), der sich jedoch auf dem Festlande aufhielt. Da nun alle Versuche, ihn in seine Gewalt zu erhalten, mißlangen, ließ ihn der Tyrann eine schreckliche Rache fühlen, indem er auf unerwiesene Beschuldigungen hin dessen Mutter und zwei nahe Verwandte zum Tode verurtheilen und hinrichten ließ (9. Jan. 1539 und 27. Mai 1540). Endlich aber erreichte auch die Nemesis den Urheber so vieler Bluturtheile, Cromwell; er wurde verhaftet und am 29. Juli 1545 hingerichtet (s. d. Art. Cromwell, Thomas). Noch unter seinen Auspicien war am 7. Juni 1539 im Parlament jene Bill durchgegangen, welche die sechs Artikel Heinrichs genehmigte. Um nämlich gegenüber dem Bündniß des Papstes, des teutschen Kaisers und des Königs von Frankreich sich als treuen Anhänger der alten Kirche gebärden zu können, ließ er, freilich gegen allen kirchlichen Gebrauch, folgende Artikel durch das Parlament genehmigen: daß der Leib Christi im Abendmahle unter der Form aber ohne Substanz des Brodes und Weines wahrhaft gegenwärtig sei, daß die Communion unter beiderlei Gestalten nicht nothwendig zur Seligkeit sei, daß nach dem Gesetze Gottes die Priester nicht heirathen sollen, daß das Keuschheitsgelübde beobachtet werden müsse, daß Seelenmessen beizubehalten seien, und daß die Ohrenbeicht zuträglich und nothwendig sei. Wie diese Sätze entschieden katholisch lauten, so waren auch auf Nichtanerkennung derselben die gemessensten Strafen gesetzt, z. B. wer gegen den ersten Artikel sich auslasse, solle als Ketzer die Todesstrafe erleiden u. s. w. Jetzt mußten sich Cranmer und alle, welche Luthers Sätze billigten, schweigend in den Willen des Kirchenoberhauptes fügen. Denn seit der Hinrichtung Cromwells erlagen Katholiken und Protestanten in gleichem Maße der Todesstrafe. Anerkennung der päpstlichen Suprematie war Verrath, Verwerfung des päpstlichen Glaubens, wenn ich mich so ausdrücken darf, Ketzerei; jene konnte bloß durch den Strang und das Messer des Henkers gebüßt werden, diese führte auf den Scheiterhaufen. Immer wurde jetzt ein Katholik und ein Protestant paarweise zusammengebunden, mit einander von dem Tower bis Smithfield geschleift und dort die Katholiken als Verräther gehängt und geviertheilt, die Protestanten als Ketzer verbrannt. Um nun auch den immer mehr sich zeigenden Sectengeist zu unterdrücken, wurde im April 1542 das Lesen der Bibel beschränkt. Oeffentlich sollte dieselbe nicht mehr vorgelesen werden; in den Familien sollte sie nur von denjenigen gelesen werden dürfen, welche den Rang von Lords oder Edelleuten hätten, für sich sollten sie bloß Hausväter und Frauen von edler Geburt lesen dürfen. Wer es aber sonst wagte, das hl. Buch aufzuschlagen, unterlag Einmonatlichem Gefängniß. Ueberhaupt war Heinrich VIII. in den letzten Jahren seiner Regierung besonders auf treue Erfüllung seiner Pflichten als Oberhaupt der Kirche bedacht. Gleichwohl kamen jetzt weniger Hinrichtungen vor, weil jeder seine Meinung sorgfältig geheim hielt. Er starb am 28. Januar 1547. Während seiner 38jährigen Regierung ließ er 2 seiner Gemahlinnen, 2 Cardinäle, 2 Erzbischöfe und 18 Bischöfe, 13 Aebte, 500 Prioren und Mönche, 38 Doctoren der Theologie und Jurisprudenz, 12 Herzöge und Grafen, darunter nahe Verwandte, 164 Edelleute, 124 Bürger 110 Frauen hinrichten. So hatte also Heinrich VIII., seiner Leidenschaft und seinem Eigensinn folgend, das Schisma herbeigeführt, die Häresie dagegen aus Stolz mit allen Kräften zu vermeiden gesucht. Indeß hatte diese bereits auch bedeutende Anhänger gefunden, die nur aus Furcht vor den Blutbe-

fehlen des Kirchenoberhauptes für sie unthätig geblieben waren. Anders sollte sich die Sachlage von nun an gestalten. Nach testamentarischer Anordnung Heinrichs folgte ihm in der Regierung sein 10jähriger Sohn Eduard VI. (seine Mutter war Johanna Seymour, des Königs dritte Gemahlin). Dieser wurde in Abneigung gegen die katholische Kirche erzogen. Nun schwang sich gegen die Testamentsbestimmung Eduard Seymour, Graf von Hertford, als Herzog von Sommerset zum Protector empor, worüber sich alle freuten, die der neuen Lehre anhingen oder sich auf Kosten der Kirche zu bereichern wünschten. Alsbald erklärten sich Sommerset und seine Genossen öffentlich für die Beschützer der neuen Lehre und boten zu ihrer Verbreitung den ganzen Einfluß der Krone auf, wobei die Güter der Kirche als reichliche Belohnung aufmunterten, indem noch immerhin eine reichliche Nachlese zu halten war. Hiebei mußte jedoch bei der entschiedenen Anhänglichkeit des Volkes an den alten Glauben sehr vorsichtig zu Werke gegangen werden. Der Erzbischof von Canterbury war daher ganz auf seinem Posten. Nachdem er von Neuem installirt worden war, gab er seinen Mitbischöfen zu verstehen, daß der fernere Besitz ihrer Bisthümer von ihrer Gefälligkeit für den königl. Rath abhänge. Hierauf wurden die Diöcesen durch königliche Commissäre, theils weltliche, theils geistliche, visitirt und der Bischof, die Geistlichkeit und einige Hausväter der Ortschaften mußten den Suprematseid leisten und Gehorsam gegen die königlichen Befehle versprechen. Dieser waren es siebenunddreißig an der Zahl und sie betrafen die Religion; sie waren so abgefaßt, daß sie unter dem Vorwande, Mißbräuche abzuschaffen, den Weg zur Neuerung bahnten. Auch mußte jeder Geistliche und jedes Kirchspiel sich mit einem Exemplar des neuen Testamentes von Erasmus versehen, dann wurde allmählig die Erlaubniß zu predigen auf die Geistlichen beschränkt, welche von dem Protector und Erzbischof hiezu ermächtiget wurden, und zugleich wurden eigene Homilien vertheilt. Vergebens trat der allverehrte Gardiner, Bischof von Winchester, gegen diese Neuerer auf; er büßte seine Freimüthigkeit durch enge Haft. Im November trat dann das Parlament zusammen und sprach die noch hie und da bestehenden Meßstipendien, Collegien und Freicapellen nebst den zur Feier von Sterb- und Gedächtnißtagen und zur Anschaffung von Kerzen für die Kirche bestimmten Fonds und sämmtliche Grundstücke, welche Brüderschaften gehörten, dem Könige zu. Von der Convocation der Geistlichkeit wurde die Communion unter beiderlei Gestalten und die Rechtmäßigkeit der Priesterehe mit einer Stimmenmehrheit von zwei Dritteln beantragt und dann über den ersten Punct eine Bill durchgesetzt; auch wurde die Bestallung der Bischöfe der Krone allein zugewiesen. Wie wenig aber die Neuerer von christlichem Ernst und Liebe durchdrungen waren, zeigen ihre Strafbestimmungen gegen den Bettel. Die Armen, welche ehedem an der Pforte der Klöster Hilfe gefunden hatten, zogen jetzt schaarenweise im Lande umher. Um nun diesem Uebel zu steuern, wurde das barbarische Gesetz erlassen, daß der Bettler demjenigen, der ihn angebe, zwei Jahre bei Wasser und Brod als Sclave dienen müsse; entfernte sich der Sclave, so wurde er Sclave auf Zeitlebens u. s. w. Mit dem ersten Januar 1548 begann sofort Latimer seine heftigen Controverspredigten vor dem Hofe; die Bischöfe mußten das Tragen der Kerzen an Lichtmeß, der Palmen am Palmsonntage und das Einäschern am Aschermittwoch einstellen, die Kirche von Bildern gereinigt, das Abendmahl unter beiderlei Gestalten gespendet werden. Der unterdessen seiner Haft entlassene Gardiner trug am 29. Juni vor dem Hofe die katholische Lehre vom Abendmahle und der Messe vor, und mußte dafür in den Tower wandeln. Cranmer selbst hatte bereits einen Katechismus für die Jugend herausgegeben; eine Commission veranstaltete oder vielmehr verunstaltete aus dem Brevier und Missale „unter Eingebung des heil. Geistes" eine gemeinsame Liturgie; das Buch von den gemeinsamen Gebeten und der Administration der Sacramente (Book of Common prayer 1549) wurde vom

Parlamente bestätiget. Eine andere Bill vom 19. Febr. 1549 gestattete dann die Priesterehe. Bei allen diesen Neuerungen aber klagten die Prälaten im Oberhause über die immer mehr überhand nehmende Unsittlichkeit, und während der Dämpfung der vielen Aufstände in den verschiedenen Grafschaften hatten die Beförderer der neuen Lehre bemerkt, daß die Reformation noch immer auf sehr schwachen Füßen stehe, indem doch eilf Zwölftheile der Nation mit Innigkeit an dem Glauben ihrer Väter hingen. Daher wurden katholisch=gesinnte Bischöfe abgesetzt und ihre Stellen reformirten Predigern übertragen, und selbst die Kapläne der wahrscheinlichen Thronfolgerin Maria, wenn Eduard stürbe, wurden verhindert, Messe zu lesen. Indeß hatte aber auch bereits der Sectengeist seine Berechtigung gesucht. Es gab bereits viele Anabaptisten; einige redeten der Polygamie und der Gemeinschaftlichkeit alles Eigenthums das Wort; andere behaupteten, die Regierung eines Königs zulassen, heiße jene Gottes verwerfen u. s. w. (Lingard, Bd. VII. S. 83.). Gegen die Verfechter solcher Lehren wurde die Inquisition und der Scheiterhaufen erneuert und dann die neue „durch das Gesetz verordnete Kirche" mit Hilfe fremder Miethstruppen befestiget. Unter Cranmers Mitwirkung brachte Sommerset seinen eigenen Bruder, den Gemahl der verwittweten Königin und Liebhaber der Prinzessin Elisabeth, auf's Schaffot. In Kurzem mußte aber derselbe selbst als Verräther das Blutgerüst besteigen (22. Jan. 1552). Ihm folgte als Protector Dudley, Graf von Warwik. Unterdessen waren ungefähr drei Jahre verflossen, seit das Parlament das Kirchengebetbuch einstimmig dem Beistande des hl. Geistes zugeschrieben hatte. Allein dessenungeachtet hatten die ausländischen Lehrer darin Sätze entdeckt, die zu Aberglauben und Abgötterei führen müßten, daher wurde es abgeändert und in dieser neuen Form von der Convocation bestätigt; schwere Strafen bis zu lebenslänglicher Haft wurden auf den Besuch eines abweichenden Cultus gesetzt. Dessenungeachtet aber brachten die Uneinigkeiten und Zänkereien der Prediger die Gläubigen in Verwirrung, und diesem Uebelstande wollte jetzt Cranmer dadurch steuern, daß er im Widerspruch zu der teutschen Reformation den Gegensatz ausschloß, und auf Aufstellung einer einheitlichen Lehre bedacht nahm. Daher stellte er in einem Buche statt der 6 Artikel Heinrichs 42 andere auf, die der König von allen Kirchenvögten, Geistlichen und öffentlichen Lehrern unterschreiben ließ. Darauf beruht nun dessen Autorität. Durch das Parlament wurde es nie bestätigt und scheint auch nicht durch die Convocation sanctionirt worden zu sein. Hierauf erschien zur Vollendung der Reformation das Buch „Reformatio legum ecclesiasticarum" von Cranmer. Mitten unter diesen Neuerungen aber starb Eduard VI. am 6. Juli 1553 und nach kurzer Usurpation der Johanna Gray fand Maria, die Katholische (s. d. A.), Anerkennung. Damit war für die Reformationsgeschichte Englands ein Wendepunct eingetreten, indem Maria der alten Kirche treu ergeben geblieben war. Unter einem Jubel des Landes und der Hauptstadt, wie ihn bis jetzt nach dem Zeugnisse aller Historiker noch keine Krönung gesehen hatte, zog sie in die Residenz ein und wurde (wie Eduard VI.) nach katholischem Ritus durch Gardiner gekrönt. „Und (sagt der Protestant Cobbett, Geschichte der protestantischen Reform in England und Irland, übersetzt, Aschaffenburg 1838 Bd. I. S. 159) war es nicht natürlich, daß das Volk, welches erst vor drei Jahren in allen Theilen des Königreichs gegen die neue Lehre und ihre Urheber aufgestanden war, über die Thronbesteigung einer Königin, von der es sicher wußte, daß sie die neue Lehre und auch jene stürzen würde, die es mit Hilfe teutscher Truppen bezwungen hatten, vor Freude halb wahnsinnig werden mußte?" In ihren Wünschen lag die Wiederherstellung des Katholicismus, allein unüberwindbare Hindernisse stellten sich ihr entgegen; namentlich hatten zu viele Hände so viel als möglich vom Kirchengute an sich gezogen, als daß eine Restitution desselben durchgeführt werden konnte. In einer Proclamation vom 14. August erklärte sie sofort,

sie könne die Religion nicht verläugnen, welche sie von Kindheit an bekannt habe, wolle jedoch Niemand zu deren Annahme zwingen, so lange die Ruhe nicht gestört würde. Am 8. Sept. trat auch die Prinzessin Elisabeth in den Schooß der Kirche zurück und dieß benahm den Protestanten ihre letzte Hoffnung. Die Oberhoheit des Papstes in Kirchensachen fand Anerkennung, die Verbindung mit demselben wurde wieder angeknüpft, die Messe und der Cölibat wurden wieder eingeführt, verheirathete Priester entlassen, die protestantischen Bischöfe durch katholische ersetzt. Am 5. October trat sofort das Parlament zusammen und eröffnete eine Reihe niederträchtiger Handlungen dadurch, daß es dieselbe Maria, die es als einen Bastard erklärt hatte, als rechtmäßige Thronerbin anerkannte und an der Stelle des „gottgefälligen" neuen Gottesdienstes den von ihm als abgöttisch und verdammlich erklärten katholischen Cultus wieder einführte (bloß zwei Stimmen waren dagegen). Solche Schritte des Parlamentes sind bloß dadurch erklärlich, daß es die Masse des Volkes fürchtete. Der Papst ernannte hierauf den Cardinal Pole zu seinem Legaten in England. Im November 1554 wurde das zweite Parlament eröffnet; dasselbe widerrief das noch von Heinrich VIII. gefällte Urtheil gegen den Cardinal, und dieser wurde bald darauf feierlich in London empfangen, und am 29. November unterbreiteten beide Häuser dem Könige und der Königin (Maria hatte sich am 25. Juli 1554 mit Philipp, Infanten von Spanien, vermählt) eine Bittschrift, in der sie ihre tiefe Reue darüber ausdrückten, sich des Abfalls von der Kirche schuldig gemacht zu haben, und ihre Majestäten, die an der Sünde keinen Theil genommen, baten, sich bei dem hl. Vater um Vergebung und Wiederaufnahme in die Kirche zu verwenden. Der Legat Pole ertheilte dann beiden Häusern und dem ganzen Volke die Absolution im Namen des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes, nach welchen Worten beide Häuser, die auf den Knieen lagen, den Saal mit dem Rufe „Amen" erfüllten. So war also England wieder ein katholisches Land geworden. Wenn auch die Zurückerstattung des Kirchengutes nicht erzielt werden konnte, so zeigte doch die Königin, daß wenigstens sie an dem Raube keinen Theil haben wolle und überließ im Nov. 1555 der Kirche wieder die Zehnten und Annaten. Daß sie dadurch nicht, wie Hume behauptet, dem Papste schmeichelte, geht am klarsten daraus hervor, daß sie dieselben den Bischöfen und Priestern der englischen Kirche und nicht dem Papste gab, dem sie früher bezahlt wurden. Dabei war Maria drei Jahre Königin, bis sie von ihrem Volke Steuern verlangte. Da sie nicht bloß dem Namen, sondern vielmehr der That nach Beschützerin des Glaubens sein wollte, gab sie alle Kirchen- und Klostergüter zurück, soweit sie in ihrem Besitze waren, und stellte selbst wieder einige Klöster her, was das Volk schon unter Eduards VI. Regierung gefordert hatte. Erst wenige Monate hatte übrigens Maria den Thron bestiegen, als ein Aufstand gegen sie ausbrach, angezettelt durch Reformationsprediger, welche früher zu Gunsten der Johanna Gray geschrieen und jetzt unter andern Dingen gefunden hatten, es sei gegen Gottes Wort, durch ein Weib regiert zu werden. Die Rebellen wurden jedoch geschlagen und die Anführer derselben mit Johanna Gray, um die Quellen fortwährender Emeuten zu vernichten, hingerichtet. Dasselbe Schicksal traf die Rädelsführer auch bei einem spätern Aufstande. Da aber der Katholicismus wieder herrschende Religion geworden war, wurden auch die Strafbestimmungen gegen Ketzer in der alten Form auf parlamentarischem Wege erneuert (Decbr. 1554). Dieselben hatten unter den zwei vorigen Regierungen immer bestanden, waren aber in anderer Weise gehandhabt worden. Von jetzt an wurden Viele durch's Feuer hingerichtet, meistens Fremde, die sich fast alle in London aufhielten und hier spottweise „Londoner Apostel" genannt wurden. Möglich, daß unter diesen 279 Personen (so zählt Hume nach Fox), welche so bestraft wurden, einige wirklich Martyrer ihrer Meinung und tugendhafte Leute waren; aber viele darunter waren offenkundige Verbrecher, die den Tod verdient

hatten und Einige, wie Riddley, Cranmer, Latimer, waren des Verrathes überführt. Auch wir mißbilligen solche Härte und wünschten, daß Maria dem Rathe Pole's gefolgt wäre, der eine friedliche Wiederherstellung wollte und daher besonders darauf bedacht war, einen tüchtigen, wissenschaftlich und geistlich gebildeten Clerus heranzuziehen; allein deßwegen können wir unmöglich die Ungerechtigkeit der meisten protestantischen Schriftsteller theilen, welche die katholische Maria die „Blutdürstige" zu nennen belieben; als müßte ihre Regierung gegen die beiden vorhergehenden und die folgenden nicht höchst milde genannt werden, als wäre die Geschichte Englands in diesem Zeitalter überhaupt nicht mit Blut geschrieben. Maria starb am 17. Nov. 1558 und hatte zur Nachfolgerin die Prinzessin Elisabeth, Tochter Heinrichs VIII. und der Anna Boleyn. Damit waren die religiösen Verhältnisse Englands abermals in eine neue Phase der Verwickelung getreten, denn alle Umstände vereinigten sich, um ihr Interesse mit dem der Protestanten zu identificiren. Nach katholischen Principien konnte sie unmöglich als in der Ehe erzeugt betrachtet werden und daher auch nach den englischen Gesetzen nicht für thronfähig gelten, wie sie den Papst Paul IV. auch nie anerkannte. Welche Meinung übrigens über ihre Legitimität herrschen mochte, sie bestieg den Thron ohne Widerspruch. Hiezu möchte am meisten der Umstand beigetragen haben, daß im Falle ihrer Nichtanerkennung Maria von Schottland, die an den Dauphin von Frankreich verheirathet war, das nächste Anrecht auf den Thron hatte, und da wäre dann die Befürchtung nahe gestanden, England möchte an seinen alten Feind, an Frankreich kommen. Um dieß zu verhindern, wurde später der mindestens sonderbare Parlamentsbeschluß gefaßt, daß selbst die etwaigen unehelichen Kinder der „jungfräulichen" Königin Elisabeth thronfähig sein sollten. So war England entschieden für Elisabeth, diese aber entschieden für den Protestantismus gestimmt. Obwohl sie bei ihrer Krönung nach katholischem Ritus Aufrechthaltung des Katholicismus gelobt hatte, legte sie dennoch bald Hand an, das Land zu protestantisiren. Der Gesandte wurde von Rom abberufen, die exilirten Protestanten kehrten zurück und auch ins Oberhaus traten Protestanten ein. Obgleich das Parlament durch ein feierliches Hochamt, dem Elisabeth selbst anwohnte, eröffnet wurde, zeigte es sich doch bald, daß es der Majorität nach protestantisch gesinnt sei oder zu sein sich gebärdete. Ihre Legitimität wurde anerkannt und alle Anstalten zur Einführung des Protestantismus getroffen. So gelang es der „jungfräulichen" Königin, unter dem Blute und den Thränen des Volkes mit Feuer und Schwert eine neue Lehre einzuführen, die sie früher nach eidlichen Betheurungen verabscheut hatte. (Siehe über die Reformationsthätigkeit unter der Regierung Elisabeths den Art. Elisabeth, Königin von England, auch den Art. Christenverfolgungen). Nachdem aber die Hochkirche durch weltliche Beamte „etablirt" worden war, erlagen die Katholiken und die Noncorformisten oder Puritaner (s. d. A.), die ein von allem katholischen Pomp entblößtes Kirchenthum wünschten, den schwersten Verfolgungen. Der Absolutismus der Krone waltete gleich mächtig in religiösen und bürgerlichen Angelegenheiten, und das Parlament hatte seine Selbstständigkeit und seinen freien Willen verloren. Auf Elisabeth folgte dann Jacob I., König von Schottland, der Sohn der unglücklichen Maria Stuart (s. d. A.). Die Katholiken sahen mit einigen guten Hoffnungen auf ihn; allein eine bald nach seiner Thronbesteigung entdeckte höchst unbedeutende Verschwörung machte ihn mißtrauisch gegen Katholiken und Puritaner. Beide Parteien hatten ihn von Anfang an mit Petitionen um Toleranz überhäuft und er war bereit, den ersteren in Rücksicht auf die Leiden seiner ermordeten Mutter und die Dienste, die sie ihr geleistet hatten, Einiges zu gewähren; aber die Klugheit ließ ihn befürchten, dadurch seine protestantischen Unterthanen zu beleidigen, und daher erwies er sich bloß freundlich gegen ihre Person, zog sie zu Hofe und ertheilte mehreren den Ritterschlag, verpönte aber ihren Cultus. Noch bitterer

sahen sich die Puritaner in ihren Hoffnungen getäuscht; sie hatten erwartet, der neue König werde die „gereinigte" Lehre beschützen, da er in den Grundsätzen des Calvinismus erzogen worden war; allein dieselbe Rücksicht vermochte ihn, die Sache der Hochkirche zu der seinigen zu machen. Bald erklärte er offen, seine Ueberzeugung sei nunmehr, daß die Hierarchie die feste Stütze des Thrones sei, und wo es keinen Bischof gebe, werde in Kurzem auch kein König mehr sein. Nunmehr erfolgte die heftigste Verfolgung der Puritaner und Katholiken. Erstere beschuldigten ihn nämlich des Papismus und deßwegen sah er sich verpflichtet, die Papisten zu verfolgen. Mit barbarischer Härte wurde die Strafe gegen Recusanten, d. i. Verweigerer des Suprematseides (s. d. A.), vollzogen. Solche Härte aber hatte die Pulververschwörung (s. d. A.) zur Folge (1605). Glücklicherweise wurde zwar das verzweifelte Complott noch zur rechten Zeit entdeckt, hatte aber auch einen noch härteren Druck der Katholiken zur Folge. Vergebens waren die Vorstellungen Heinrichs IV. von Frankreich, der aus eigener Erfahrung die Gefährlichkeit der Anwendung von Zwangsmaßregeln in Glaubenssachen kennen gelernt hatte; der neue vom Könige sanctionirte Strafcodex vom J. 1606 verbot allen katholischen Recusanten, den Hof und die Hauptstadt auf zehn Meilen zu besuchen; sie waren unfähig, als Aerzte, Chirurgen, Rechtsgelehrte u. s. w. zu functioniren: geschah die Trauung nicht durch einen protestantischen Geistlichen, so verlor jeder der beiden Gatten alle Ansprüche auf das Vermögen des Andern; wurden die Kinder nicht binnen einem Monate nach ihrer Geburt durch einen protestantischen Geistlichen getauft, so trat für jedes eine Strafe von 100 Pfund ein; jedes der Erziehung wegen über die See gebrachte Kind verlor von diesem Augenblicke an alle durch Schenkung oder seine Abstammung ihm zufließenden Vortheile, bis es zurückkehrte und sich zur anglicanischen Kirche, Hochkirche, auch Episcopalkirche genannt, bekehrte; sonst sprach das Gesetz alle jene Vortheile den nächsten protestantischen Blutsverwandten zu. Außerdem wurden auch alle bestehenden Strafen wegen Nichtbesuch der anglicanischen Hochkirche bestätigt und theilweise verschärft. Und doch war bei all' dem Jacob für Milde gestimmt. Nachdem sofort Schottland (s. d. A.) mit England vereinigt worden war, genehmigte auch das dortige Parlament die Episcopalkirche. Gleichwohl hatte sich die englische Reform noch nicht durchgebildet, war noch keineswegs zum Abschluß gekommen, und wie in Teutschland jener bekannte heillose Grundsatz: cujus regio, illius religio, die Unterthanen in den heiligsten Angelegenheiten ihrer Herzen zu wahren Heloten herabwürdigte, so hatten die Engländer immer wieder nach einigen Jahren Gelegenheit, ihren Glauben zu modificiren, sobald dieses im Sinne einer mächtigen Partei lag. Bis jetzt hatte man sich von oben herab alle Mühe gegeben, die Dissenters (s. d. A.) aller Art zu vernichten; aber nunmehr wurde Abbot (s. d. A.) Erzbischof und seine Milde gegen Andersdenkende, sofern sie nicht Katholiken waren, gab den Puritanern Muth, getrennte und unabhängige Congregationen, wovon sie Congregationalisten genannt wurden (s. Independenten), zu halten. Je mehr sich aber der neue Metropolit zum Puritanismus hinneigte, desto thätiger bezeugte er seine Abneigung gegen die Bekenner des alten Glaubens. Allein Jacob wollte in den Augen der auswärtigen Regierungen nicht als blutdürstig erscheinen und so betrug, obwohl die Gefängnisse mit Priestern angefüllt waren, während des langen Zeitraums von 1607—1618 die Zahl derer, welche für die Ausübung ihres Amtes als Hochverräther den Tod erlitten, nicht mehr als sechszehn. Dagegen unterlagen die weltlichen Katholiken fortwährenden Geldstrafen wegen ihrer Widerspenstigkeit, wie man ihre Glaubenstreue nannte, wodurch der König nach seiner eigenen Angabe ein jährliches reines Einkommen von 36,000 Pfund Sterling erhielt. Als Jacob im J. 1616, indem er zu der Heirath mit der spanischen Prinzessin die Einleitung traf, die kraft der Strafgesetze in Haft befindlichen Katholiken in Freiheit setzte, wurden nach der Angabe

der Puritaner 4000 „dieser Götzendiener" aus den Gefängnissen entlassen. Die Unitarier (s. d. A.) traf Hinrichtung durch's Feuer. Als sich aber das genannte Heirathsproject wieder zerschlagen hatte, drang das Parlament auf strenge Bestrafung der Recusanten. In einer Proclamation wurde allen Missionären bei Todesstrafe befohlen, das Königreich bis zu einem bestimmten Termin zu verlassen. Jacob I. starb am 27. März 1625 und hatte zum Nachfolger seinen unglücklichen Sohn Carl I. (1625—1649). Diesem Fürsten war es vorbehalten, die Schuld seiner Vorfahren zu büßen. Für England war nicht nur jede politische, sondern auch jede religiöse Freiheit verloren gegangen, und doch ist der Sectengeist eine so natürliche Tochter des Protestantismus, daß er auch hier der Hochkirche gegenüber nicht fehlen konnte, und der Fanatismus der Sectirer wuchs um so mehr, da sie von dieser nach allen Seiten gedrückt und verfolgt wurden. Endlich gestalteten sich alle Umstände so, daß aus der kirchlichen Revolution auch die politische hervorwachsen mußte. Durch Neuerung in der Kirche hatte man die Nation ihrer angestammten Freiheit beraubt, und gerade durch diese Neuerung fanden sich die Schwärmer veranlaßt, in der Bibel, dem unfehlbaren Buche, alles zu suchen, was sie finden wollten. So kam es, daß die politische Revolution durch die Bibel selbst gerechtfertigt erschien. Wie man gegen die katholische Maria den Satz entdeckt hatte, daß es den göttlichen Geboten zuwider sei, durch ein Weib regiert zu werden, so fanden die Levellers (s. d. A.) in der Bibel, daß Gott die Herrschaft der Könige hasse, daß der Schwerpunct im Volke liege, dieses souverän sei und daher durch seine eigenen Repräsentanten regiert werden müsse, und jetzt mußte Carls I. Haupt als das eines Verräthers fallen. Carl I. ratificirte am 20. März 1625 den noch von seinem Vater eingeleiteten Heirathsvertrag mit der französischen Prinzessin Henriette. Mochte er übrigens mit einigen Hoffnungen den Thron bestiegen haben, so waren doch bald verschiedene Vorfälle geeignet, die tiefsten Besorgnisse in ihm rege zu machen. Dieses zeigte sich gleich bei seinem ersten Parlamente. Zwar wagte das Oberhaus noch keine Opposition, aber im Unterhause bildeten bereits die Puritaner oder die „Heiligen" oder Zeloten eine sehr mächtige Phalanx gegen die Prärogative der Krone. Strenge gegen sich selbst, unduldsam gegen Andere, suchten sie Kirche und Staat nach ihren besondern Ansichten von schriftgemäßer Lehre und schriftgemäßem Leben zu reformiren. Ihr hauptsächlichster Angriff aber galt dem Katholicismus, der wie ein Phantom Tag und Nacht in ihren Köpfen spukte. Bald erklärten sie auch mit der Landpartei, sie strebten nach Abstellung der Mißbräuche der königlichen Prorogative und nach Aufrechterhaltung der Freiheit des Volkes. Damit hatte der Kampf gegen den Absolutismus der Krone für die Volkssouveränetät seinen Anfang genommen; es begann die revolutionäre Lehre den Weg zur Revolution zu bahnen, indem sie bald aus der Schule in das Leben des Volkes eintrat. Nachdem sich aber das Parlament durch Fasten und Beten auf seinen hohen Beruf vorbereitet hatte, war die erste Frucht seiner Frömmigkeit eine sogenannte „fromme Petition" an den König, daß er alle gegen katholische Recusanten und Missionäre bestehenden Gesetze sogleich in Vollzug setze, worauf der König eine befriedigende Antwort ertheilte. Während dann zu Gunsten der französischen Protestanten eine Expedition verunglückte, blieb das Loos der englischen Katholiken ein höchst trauriges. Auch nachdem der Haß des Volkes durch Ermordung des Herzogs von Bukingham gesühnt worden war, blieb noch zu viel Stoff zur Unzufriedenheit; Laud, ein strenger Episcopaler, war Erzbischof von Canterbury, und des Königs Ehe mit einer Katholikin erregte Besorgnisse, es möchte zu gelinde gegen ihre Glaubensgenossen verfahren werden, und die Erscheinung eines päpstlichen Gesandten zu London (1634), um die Rechte der Katholiken zu wahren, rief eine fieberhafte Spannung hervor. Nunmehr schien sich Alles zum Sturze der Episcopalkirche zu vereinigen. Die mit Schottland obschwebenden Wirren

hatten zur Folge, daß schottische Abgeordnete 1641 zu Ausgleichungsversuchen nach London kamen. Diese nun benützten ihren ganzen Einfluß, um in England nach dem Sturze der Episcopalkirche die presbyterianische Form des Kirchenregimentes einzuführen (s. d. Art. Presbyterianer). Zunächst wußten sie hierauf bezügliche Petitionen zu erhalten und sofort wurde am 10. März 1641 im Parlamente beschlossen: „die gesetzgebende und richterliche Gewalt der Bischöfe im Hause der Lords sei ein Hinderniß für die Erfüllung ihrer Amtspflicht, dem gemeinen Wesen nachtheilig und zur Abschaffung geeignet." Ueberhaupt waren jetzt die schönsten Zeiten für das Königthum vorüber, und mit dem drohenden Einsturz der Kirche begann auch der Thron zu wanken. Nachdem selbst der Beichtvater der Königin in den Tower geschickt worden war, veranlaßte ein Aufstand der schwergedrückten Irländer das Unterhaus am 1. December 1641 zu dem Beschlusse, daß der katholische Cultus weder in Irland, noch in irgend einem andern Theile des Königreichs geduldet werden sollte. Bald kam es dann wieder zu einem offenen Bruche zwischen dem Könige und seinem Parlamente, und beide Parteien sahen sich durch bewaffnete Schaaren verstärkt. Die Spannung wurde so groß, daß der Krieg unvermeidlich wurde. Um nun das Publicum aufzureizen, sprengte man aus, die Papisten würden sich auch in England empören und mit Hilfe des ihnen geneigten Königs den Papismus wieder einführen. Noch wurde dießmal der Weg der Unterhandlung der blutigen Entscheidung vorgezogen und der König mußte unter Anderm in die gezwungene protestantische Erziehung katholischer Kinder willigen. Da aber der König auf die andern Forderungen nicht einging, war der Ausbruch der Feindseligkeiten unvermeidlich, und der Bürgerkrieg begann. Da die Katholiken, eingedenk des Eides der Treue, sich zu der royalistischen Partei schlugen, so gehörte wenig Mühe dazu, dem Gerüchte, der König beabsichtige die Wiedereinführung des Katholicismus, Glauben zu verschaffen. Als aber die Sache des Parlamentes immer bedenklicher wurde, nahm es zu einem Bündnisse mit den Schotten seine Zuflucht. Diese konnten jedoch nur unter der Bedingung zum Beitritt vermocht werden, „daß die schottische Kirche in ihrer bestehenden Reinheit erhalten und die englische reformirt werden solle gemäß dem Worte Gottes und nach dem Beispiele der besten reformirten Kirchen" (17. August). Dieser Convenant (s. d. A.), der sich besonders durch seine Zweideutigkeit auszeichnet, wurde in England feierlich beschworen und das Volk von der Kanzel herab zum Kampfe gegen den „Antichristen" begeistert. Alsbald wurden die Katholiken auf jede Weise verfolgt und die protestantischen Bischöfe abgesetzt. Am 10. Januar 1645 starb Erzbischof Laud (s. d. A.) den Tod eines Verräthers, „weil er die Rechte des Parlamentes, die Gesetze und Religion der Nation zu stürzen versucht habe." Obwohl sich im Verlaufe des Krieges die Schotten mit ihren Verbündeten entzweiten, lieferten sie dennoch den König, der bei ihnen im Unglück eine Zufluchtsstätte gesucht hatte, an das englische Parlament aus (25. Jan. 1647). Unterdessen aber hatten sich die Reformers nicht einmal in den wichtigsten Puncten einigen können. Die Independenten (s. d. A.), als deren Seele bereits Oliver Cromwell (s. d. A.) zu glänzen begann, waren für Toleranz; die Presbyterianer dagegen, den erstern an Zahl und Macht überlegen, wollten nur ihr System dulden. Im Parlamente selbst wußten die Independenten überwiegenden Einfluß zu erhalten, mußten aber, da sie gegen die Zurückkehr des Königs nach Westmünster waren, dasselbe verlassen und bei dem Heere eine Zuflucht suchen. Gefährlicher aber für die Sache des Königthums wurde die im Heere entstandene fanatische Secte der Levellers (s. oben) mit ihren bekannten, angeblich aus der Bibel geschöpften Sätzen. Damit war das künftige Schicksal des Königs angedeutet. Sie verlangten, daß der König vor Gericht gestellt werde; die Presbyterianer widersprachen und wurden dafür aus dem Parlamente verstoßen, und der Rest desselben, in der witzigen Sprache jener

Zeit „Rumpf“ genannt, machte dem Könige den Hochverrathsproceß, und ein Gerichtshof unter Cromwell fällte das Urtheil: „daß Carl Stuart als Tyrann, Verräther, Mörder und öffentlicher Feind der guten Leute der Nation den Tod durch Abtrennung des Hauptes vom Rumpfe zu erleiden habe.“ Das Haupt des „Verräthers“ fiel am 30. Jan. 1649. Damit begann für England erst recht die Zeit harter Leiden, bis das souveräne, aber schrankenlose unglückliche Volk nach Erprobung aller Regierungsformen wieder in der Regierung eines Königs Sicherheit der Ruhe und Ordnung, des Wohlstandes und der bürgerlichen Gesellschaft erhielt. Wie die ganze Reformationsgeschichte Englands mit Blut geschrieben ist, so begann auch jetzt wieder die Zeit blutiger Verfolgung. Das Schicksal der unglücklichen Irländer wird in einem besondern Artikel berichtet werden (s. d. Art. Irland). Von den Schotten zu ihrem Könige proclamirt, mußte Carl II., dem Waffenglücke Cromwells unterliegend, nach dem Continente fliehen, und bald herrschte der vollendetste Militärdespotismus, meist eine unwillkommene Zugabe großer Freiheitsbestrebungen, wenn auch dem Namen nach eine Republik bestand. Zunächst ermordeten die neuen Lenker des Staatsschiffes mit Berufung auf die Bibel die Royalisten. Aber auch für das „lange“ Parlament sollte die Zeit der souveränen Herrschaft nicht lange dauern; dasselbe wurde am 20. April 1653 durch Cromwell gesprengt und dann auch der Staatsrath aufgelöst. Was die Thätigkeit dieses Parlamentes in kirchlichen Angelegenheiten anlangt, so hatte es, da seitdem die Sünde der Blutschande, des Ehebruchs und der Hurerei sich seit der Aufhebung der geistlichen Gerichtshöfe ungemein vermehrt hatte, diese Verbrechen als peinliche Vergehen erklärt, vor die Criminaltribunale gewiesen und auf die beiden ersten Fälle die Todesstrafe gesetzt; um dann den zerrütteten Finanzen der Republik aufzuhelfen, nahm es unter Anderm seine Zuflucht zur Confiscation der Güter, die früher den Bischöfen und Capiteln gehört hatten. Obwohl die Independenten für Toleranz gestimmt waren, so waren ihnen doch Prälatur und Papstthum zu verhaßte Dinge, als daß sie nicht auf jede Weise hätten unterdrückt werden müssen. Am 20. Febr. 1650 ging eine Acte durch, welche Allen, die katholische Priester und Jesuiten oder deren Anhänger und Verstecker aufspüren und anzeigen würden, eine gleiche Belohnung anbot, wie man sie früher denen gewährte, welche Straßenräuber zur Haft gebracht hatten. Sofort wurden durch Kundschafter die Häuser der Katholiken zu allen Stunden des Tags und der Nacht aufgebrochen und durchsucht, viele Priester festgenommen, vor Gericht gestellt und zum Tode verurtheilt, doch nur einer davon wirklich hingerichtet. War indessen der Eifer der Independenten auch sparsamer mit Blutvergießen, als der der Presbyterianer, so gab er letztern doch in der Raubsucht nichts nach. Reiche und Arme traf der Verlust von zwei Drittheilen ihres Einkommens oder ihres kärglichen Verdienstes, ja selbst ihres Hausgeräthes und ihrer Kleidungsstücke, wenn sie nur im Verdachte des Katholicismus standen. Noch eifriger als das lange Parlament gebarte sich das „kurze“, aus lauter Zeloten bestehende Parlament. Abgesehen davon, daß es das ganze ehrwürdige Gebäude der englischen Verfassung verwarf und den Staat nach mosaischen Anordnungen zugeschnitten wissen wollte, bethätigte es seinen Eifer am meisten in den Beschlüssen zur Ausrottung katholischer Priester und Jesuiten und zur Einziehung von zwei Drittheilen des beweglichen und unbeweglichen Eigenthums katholischer Recusanten. Allein am 16. December 1653 wurde auch dieses Parlament durch Cromwell aufgelöst. Zum Protector der Republik ernannt, ließ Oliver Cromwell eine neue Verfassung entwerfen, der gemäß alle, „welche durch Jesum Christum an Gott glaubten, in ihrer Religionsübung geschützt werden sollten, ausgenommen Prälatisten, Papisten und alle, die unter dem Deckmantel der Religion ein zügelloses Leben predigen.“ Cromwell starb am 3. September 1658, und nach dem kurzen Protectorate seines Sohnes Richard war England durch die Drangsale

der Revolution so mürbe geworden, daß Carl II. 1660 durch beide Parlamentshäuser zurückgerufen wurde und ohne irgend eine Capitulation ungeschmälert in die Rechte seiner Vorfahren eintrat. So hatte England seine Revolution umsonst gemacht und die Nation war durch das Uebermaß der Leiden der Freiheit so übersatt geworden, daß sie blindlings einem Fürsten vertraute, dessen Vater von einer Versammlung weniger Fanatiker verurtheilt worden war. Aber damit war auch für die Entwicklung des englischen Kirchenthums ein abermaliger Wendepunct eingetreten. Den alten Grundsatz der Stuartischen Dynastie, daß das Königthum die festeste Stütze in den Bischöfen habe, theilte auch Carl II., und so handelte es sich allererst um Wiederherstellung der Episcopalkirche nicht bloß in England, sondern auch in den damit vereinten Königreichen. Dieses wurde durch die ausgezeichnete Gewandtheit des Ministers Hyde und das gewinnende Benehmen des Monarchen leichter bewerkstelligt, als man hätte erwarten sollen, obwohl die Presbyterianer ihren ganzen Einfluß zur Zurückberufung des Königs verwendet und daher auf seine Dankbarkeit, wie die Katholiken Englands und Irlands, gerechte Ansprüche hatten. Durch die Uniformitätsacte (s. d. A.) vom 18. Mai 1662 wurde der allgemeine Gebrauch des neurevidirten Kirchengebetbuches angeordnet. Die Bischöfe saßen jetzt wieder im Parlamente, aber die Bitten der Katholiken um Milderung der Strafbestimmungen fanden taube Ohren. Und doch war der Bruder des Königs, Jacob, Herzog von York, ein erklärter Katholik. Einmal Gegenstand des allgemeinen Hasses, konnten die Katholiken keine Ansprüche auf Gerechtigkeit machen, und wenn auch der König persönlich geneigt sein mochte, ihnen Zugeständnisse zu machen, so hatte er hierin um so weniger freie Hand, weil er, des Katholicismus verdächtigt, selbst für seinen Thron fürchten mußte. So blieb ihm nichts Anderes übrig, als die Intoleranz seiner Räthe und des Parlamentes zu theilen. Mit welch' schreiender Ungerechtigkeit man aber gegen die Katholiken verfuhr, beweist auch der Umstand, daß der große Brand in London (September 1666) als ihr und der Jesuiten Werk ausgegeben und diese ganz unerwiesene Beschuldigung auf einem noch bestehenden Denkmale in der Hauptstadt den spätern Nachkommen überliefert wurde. Nächst den Katholiken traf auch die Dissenters namentlich die Quäker (s. d. A.) Verfolgung. Fast der einzige Schritt, der, wenn er ernstlich gemeint war, dem Cabalministerium Ehre machte, ist die Indulgenzerklärung vom 15. März 1672, wodurch den verschiedenen Dissenters freie Religionsübung gewährt, dagegen den Katholiken bloß Gottesdienst in Privathäusern gestattet wurde. Allein eine solche gerechte Milde brachte das Volk in Gährung; das neue Parlament klagte über Verletzung des parlamentarischen Weges und faßte am 14. Februar 1673 den Beschluß: „Strafverfügungen in kirchlichen Dingen könnten bloß durch Parlamentsacten suspendirt werden." Damit war die absolute Auctorität des Königs als Kirchenoberhaupt vernichtet und nach manchem Streite mit dem Parlamente fand sich dieser genöthigt, die Indulgenzerklärung zurückzunehmen. Es mußte ihm dieses um so unlieber sein, als er selbst dem Katholicismus zugethan und damit einer der edelsten Steine aus der Krone des absoluten Herrschers gefallen war. Allein das Parlament begnügte sich nicht damit, sondern ruhte nicht eher, als bis die Testacte durchgegangen war, wornach jeder „der sich fortan weigern würde, den Treu- und Suprematseid zu leisten und das Sacrament des Nachtmahls nach dem Ritus der englischen Kirche zu empfangen, unfähig sein sollte, eine öffentliche Stelle, sei es in der Civilverwaltung oder beim Heere, zu bekleiden." Nach einer andern Bill sollten alle bereits Angestellte den gedachten Eid schwören, das Nachtmahl empfangen und eine Erklärung gegen die Transsubstantiation unterschreiben. Schon längst hatte es im Parlamente eine Partei gegeben, welche den Herzog von York wegen seiner katholischen Gesinnung von der Thronfolge ausgeschlossen wissen wollte. Die Folge der obigen Beschlüsse nun

war, daß der Herzog alle ihm von der Krone anvertrauten Stellen freiwillig niederlegte (19. Juni); gleichwohl heirathete er bald darauf — seine erste Gemahlin war auf dem Todbette in den Schooß der Kirche zurückgekehrt — eine katholische Prinzessin von Modena. Unterdessen war der König wohl auf seiner Hut und befahl, daß die Strafbestimmungen gegen die Katholiken in ihrer ganzen Strenge in Anwendung gebracht würden, wodurch er die Gemäßigten im Parlamente zum Schweigen zu bringen hoffte. Es folgte jetzt eine Zeit der Ruhe, die aber wieder gestört wurde durch die Entdeckung einer angeblichen furchtbaren papistischen Verschwörung zur Ermordung aller Protestanten, gewaltsamer Ausrottung des Protestantismus und Einführung des Katholicismus. Titus Oates (s. d. A.) war der niederträchtige Mensch, der durch die gemeinsten Lügen und Angaben eine wahre Schreckenszeit für die unschuldigen Katholiken herbeiführte und ganz England in fieberhafte Aufregung brachte. Die Kerker füllten sich mit Katholiken, Hinrichtungen kamen vor und die katholischen Lords wurden aus dem Oberhause ausgeschlossen. Unbegreiflich ist dabei das Benehmen des Königs, der gar nicht an das Vorhandensein einer solchen Verschwörung glaubte, und dennoch die Hinrichtungen geschehen ließ. Er starb am 6. Februar 1685, nachdem er auf dem Todbette in die katholische Kirche zurückgetreten war. Ihm folgte, obwohl durch zwei Parlamentsacten von der Thronfolge ausgeschlossen und selbst vom König eine Zeitlang auf den Continent verwiesen, ohne erheblichen Widerspruch sein Bruder Jacob II. (1685 bis 1688). Erst unter seiner Regierung sollte der vielfach verschlungene Knoten gelöst werden. Wie zu erwarten stand, mußte es zu einem abermaligen Bruche zwischen der Krone und der Nation kommen. Jacob II. war Katholik und was als noch schlimmer galt, Freund und Beschützer der Katholiken, und eben dieses mußte seinen Sturz herbeiführen. Kaum war er zum Throne gelangt, als er öffentlich Messe hörte, im Hofstaate zur Kirche ging, die Recusanten ihrer Haft entließ. So gerecht diese Handlungen an und für sich waren, verstießen sie doch nicht weniger gegen die Klugheit, als gegen die öffentliche Meinung, wie sich dieses schon im nächsten Parlamente zeigte, wo sich ein stets kühnerer Oppositionsgeist erhob. Wenn auch nicht erwiesen werden kann, daß Jacob II. den Katholicismus zur Staatsreligion habe erheben wollen, vielmehr wahrscheinlich ist, daß er bloß Gewissensfreiheit und Freiheit des Cultus zu gewähren beabsichtigte, so nahmen doch alle seine Maßregeln in den Augen des durch die Prädicanten aufgestachelten Volkes einen gehässigen Charakter an. Seit dem ersten Parlamente ertönten aller Orts die Kanzeln von wüthenden Declamationen gegen die „Irrlehre" der katholischen Kirche und von Ermahnungen an das Volk, festzuhalten am verbesserten Glauben. Dieß waren harte Verstöße gegen die Lehre vom leidenden Gehorsam, zu der sich die Corporationen in ihren Adressen bekannten, und Jacob sah sich genöthigt, einem solchen Geiste des Widerspruches als Kirchenoberhaupt entgegenzutreten. Daher wurden Controverspredigten verboten und befohlen, den Predigtinhalt auf Gegenstände der Moraltheologie und des heiligen Lebenswandels zu beschränken. Viele Prediger fügten sich, viele aber thaten das Gegentheil und suchten ihren Ruhm in einem Ungehorsam, welcher ihnen den Beifall ihrer Zuhörer erwarb. Daher wurde eine neue Kirchencommission niedergesetzt und durch diese am 6. September 1686 der ungehorsame Bischof von London suspendirt. Auch der Umstand, daß der König mehrere Geistliche der Hochkirche, die zum Katholicismus übergetreten waren, im Besitze ihrer Einkünfte ließ, machte Aufsehen. Dazu kam noch, daß mehrere katholische Kirchen geöffnet wurden, obgleich der katholische Cultus noch gesetzlich verboten war, Carmeliter sich zu London, Franciscaner zu Lincolninnfields, Benedictiner in St. James niederließen und die Jesuiten im Savoy-Gebäude eine geräumige Schule eröffneten, welche sowohl von Protestanten als Katholiken besucht wurde. Diese Umstände hatten manche Aufstände von Seite der untern Classe zur Folge, denen jedoch

Jacob II. durch militärische Macht vorzubeugen wußte. Bald saßen auch Katholiken im Geheimen Rathe; in zwei Praclamationen vom 12. Februar und 5. Juli 1687 ließ er in Schottland Gewissensfreiheit verkündigen und dasselbe geschah auch am 18. April in England zur großen Freude der verschiedenen Noncorformisten und zum nicht mindern Verdrusse der anglicanischen Clerisei. Hierauf wurde ein päpstlicher Nuntius öffentlich am Hofe empfangen. Es möchte unbegreiflich scheinen, wie ein Staatsmann durch solches Auftreten alle jene Stürme heraufbeschwören konnte, die ihn zuletzt vom Throne stürzen mußten; allein es drängte ihn die Liebe zur katholischen Kirche. Nach Jahresfrist erfolgte eine neue Erklärung der Gewissensfreiheit und der Befehl, sie auf allen Kanzeln öffentlich zu verlesen. Die Bittsteller, dieß nicht thun zu müssen, wurden belangt und in den Tower gebracht, sieben widerspänstige Bischöfe vor Gericht gestellt, aber unter dem Jubelgeschrei der Anwesenden freigesprochen. Unterdessen aber waren die Pläne der Protestanten und **Wilhelms von Oranien** (s. d. A.) zur Reife gedeihen; Jacob mußte England verlassen und Wilhelm erschien mit einer Armee „um das Reich zu ordnen" (1688). Kaum hatte er die Statthalterschaft übernommen, als die Katholiken aus dem Heere entfernt wurden und sich allenthalben der Geist der alten Unduldsamkeit zeigte. Kaum aber war Wilhelm als König ausgerufen worden, als durch eine Toleranzbill das Loos der Presbyterianer, Independenten, Wiedertäufer und Quäker gemildert und auch die Katholiken mit Schonung behandelt wurden, wofür Wilhelm persönlich gestimmmt war. Als jedoch 1696 der Mordanschlag des katholischen Schotten Georg Barclay auf den König gescheitert und entdeckt war, decretirte das Parlament, daß der König ermächtigt sein solle, alle verdächtigen Personen festnehmen zu lassen, alle Katholiken auf zehn Stunden von London und Westmünster zu verbannen, und die früher gegen die Katholiken erlassenen Gesetze in Kraft zu setzen. Da sich aber die Katholiken in den Vertrag von Ryswik (s. d. A.) eingeschlossen glaubten, und nach Auflösung der Armee 1699 ihre Schlupfwinkel verließen, wurden die Befürchtungen wegen Ueberhandnahme des Katholicismus gesteigert und sogar das Gerücht verbreitet, Wilhelm sei in seinem Innern Papist. Eine Praclamation des Königs machte keinen Eindruck und so kam es, daß im Parlamente eine Bill gegen die Katholiken durchging. Als sich aber im folgenden Jahre die anglicanische Geistlichkeit in einer Petition über die katholischen Priester beklagte, wurde in einer neuen Bill erklärt: „jeder papistische Priester, jeder Jesuit, welcher von einem oder zwei beeidigten Zeugen überführt würde, seine priesterlichen Functionen ausgeübt zu haben, solle mit lebenslänglicher Haft bestraft werden. Jeder Nachkomme katholischer Eltern solle keinen Ehrentitel und Herrschaft erben, keine Güter und Lehen kaufen, noch Erbschaften annehmen können, bevor er den Eid der Treue, sowie den Testeid geschworen hätte." Wer immer einen Priester zur Anzeige brachte, erhielt eine Belohnung von 100 Pfund. Geringere Verfolgung traf die Nonconformisten, da sie namentlich bei den Whigs eine kräftige Stütze fanden. Dagegen sollte der Haß gegen die Katholiken sich immer wieder in neuen Strafbestimmungen verjüngen. Nachdem im Jahre 1718 unter der Regierung Georgs I. eine „Acte zur Befestigung des protestantischen Glaubens in den drei Königreichen" durchgesetzt worden war, traf die Katholiken stets neue Verfolgung. So viel das englische Parlament von der Unduldsamkeit der Katholiken und der drückenden Herrschaft der katholischen Geistlichen in Ungarn, Teutschland u. s. w. sprach, übte es dennoch stets auf diejenigen, die den Glauben ihrer Väter als ein heiliges Kleinod bewahrten, einen wahrhaft unerträglichen Druck aus, und gerade diese fanatische Intoleranz der englischen Protestanten bei allem Wortgepränge von Freiheit bildet einen der dunkelsten Flecken in der Geschichte Großbritanniens. Durch die Entdeckung einer angeblichen Verschwörung gegen das Leben Georgs I. wurde 1722 durch eine Bill zur Bezahlung der durch diese Entdeckung verursachten Kosten eine

Steuer von nahe 100,000 Pfund auf die beweglichen und unbeweglichen Güter aller für papistisch gehaltenen oder im Katholicismus erzogenen Personen gelegt, und eine zweite Bill verpflichtete alle Katholiken, namentlich die Schotten, ihre Namen mit einem Ertragsverzeichniß ihrer Güter in ein Register einzuschreiben. So benutzte man alle Umstände, um vom Gute der Katholiken zu zehren. Und dennoch gab es stets heldenmüthige Seelen, die nicht einmal durch solch' gräßliche Bedrückungen vermocht werden konnten, ihren Glauben nur zu verheimlichen! Jede Gelegenheit, die Katholiken in den drei Reichen zu verdächtigen, wurde sorgfältig benützt, wie auch andererseits jede Bill zu Gunsten der Dissenters verworfen wurde. Noch im Jahre 1778 wurde die genannte Bill unter Wilhelm wieder in Anregung gebracht. Sanville aber, ein eifriger Protestant, aber Feind jeder derartigen Unterdrückung, war der erste, der eine Maßregel vorschlug, um den tief eingewurzelten Schandfleck abscheulicher Intoleranz auszulöschen. Erst jetzt wurde es klar, daß eine Gemeinschaft von Menschen, die gewissenhaft handeln, auf den Schutz der Gesetze rechtlichen Anspruch hätte. Durch diese neue Bill von 1778 durften die englischen Katholiken wieder unbeirrt ihren Cultus ausüben, die Erbrechte wurden ihnen zurückgegeben, und sie für fähig erklärt, alle Contracte einzugehen und nur gehalten, dem Könige den Unterthaneneid zu schwören und anzuerkennen, daß der Papst weder die Jurisdiction über das Königreich noch das Recht habe, das Volk vom Eide der Treue gegen seinen Souverän zu entbinden. König Georg III. hat durch Genehmigung dieser Bill sich einen gerechten Anspruch auf den Dank der Unterdrückten erworben. Allein von solcher Gerechtigkeit war die Masse der Bevölkerung nicht durchdrungen; denn da das schottische Parlament diese Bill verwarf, glaubten die englischen Protestanten, daß ein Widerstand gegen ihre Ausführung deren Widerrufung zur Folge haben dürfte. Zu diesem Ende wurde ein protestantischer Club gebildet, der in seinen Verzweigungen bald 85 Gesellschaften zählte. Da faßte am 29. Mai 1780 die Versammlung zu London den Beschluß, in das Parlament einzudringen und dasselbe zur Zurücknahme der fraglichen Bill zu zwingen. Am bestimmten Tage zogen wirklich 40,000 Menschen, blaue Cocarden mit der Inschrift: No-popery (keinen Papismus) tragend, ab und suchten in das Sitzungslocal einzudringen. Allein herbeigeeiltes Militär zerstreute die Bande, die ihrer Wuth sofort durch Zerstörung zweier katholischen Capellen Luft machte. Da aber die öffentlichen Beamten und die Policei die Urheber solcher Frevel nicht bestraften, vergrößerte sich die Bande immer mehr, und am darauffolgenden Sonntage wandte sich der Pöbel gegen Moorfields, wo viele Katholiken wohnten, zerstörte alle Capellen, plünderte und demolirte oder verbrannte die Häuser. Mehrere Tage dauerte dieser Unfug; Plünderung, Raub und Mord waren an der Tagesordnung; Sanville's Wohnung wurde angegriffen und ausgeplündert, er selbst schwebte in Lebensgefahr; die Gefängnisse wurden erstürmt, die Ketten der Verbrecher gebrochen, selbst die öffentlichen Cassen geplündert. Da die bürgerliche Obrigkeit dagegen Nichts wagte, so ließ der Generalprocurator auf Befehl des Königs die Truppen einschreiten, welcher inconstitutionelle Schritt nachher vom Parlament gebilligt wurde. Im Parlamente selbst machte sich größere Toleranz gegen Dissenters und Katholiken geltend, wie dieß die Motion von 1787 auf Widerrufung der Corporations- und Testacte beweist, die jedoch mit 118 gegen 100 Stimmen verworfen wurde. Im Jahr 1793 ging sofort eine Bill durch, gemäß welcher die Katholiken alle bürgerlichen Rechte zurückerhielten, dagegen entzog man ihnen noch die politischen; kein Katholik konnte im Parlamente oder Geheimen Rathe sitzen noch zum Lord-Major u. s. w. ernannt werden; aber eben dadurch bestand der Grund zur Unzufriedenheit fort. Endlich kam 1807 auch die Frage über die Emancipation der Katholiken im Parlamente zur Sprache; die Katholiken beseelte die freudigste Hoffnung, denn die damaligen Chefs des Ministeriums, Lord Grenville und Lord Howich, sahen die

Wiedereinsetzung derselben in die ihnen geraubten Rechte als nothwendig an. Sie sollten nach dem Vorschlage der Minister zum Land- und Seedienst zugelassen werden; allein der König empfand mit Rücksicht auf seinen Krönungseid Scrupel und so mußte die Bill zurückgezogen werden. Auch fortan scheiterten die Petitionen der Katholiken am Starrsinne des Monarchen, dem das Parlament nicht entgegen treten wollte; ja bald zeigte sich im Parlamente wieder ein größere Feindseligkeit gegen die Katholiken, da sie stets, weil sie von einem auswärtigen Kirchenfürsten abhängig seien, als Feinde des Vaterlandes angesehen wurden. So oft daher die Emancipationsfrage wieder zur Sprache kam (1813, 1819, 1821, 1825), wurde die hierauf bezügliche Bill jedesmal verworfen. Erst als die in Irland ausgebrochene Bewegung Besorgnisse erregte, wurde die Emancipation der Katholiken eine Sache der Nothwendigkeit. Trotz des entschiedensten Widerwillens, den der König dagegen äußerte, waren seine Minister Wellington und Peel entschlossen, die große Frage durchzukämpfen. Die Emancipationsbill ging im Unterhause unter dem Einflusse der Beredtsamkeit Peels durch, wurde am 31. März 1829 von dem Herzoge von Wellington in das Oberhaus gebracht, und erhielt am 13. April die königliche Sanction, so sehr auch die von den Bischöfen der anglicanischen Kirche gebildete Opposition dagegen gewesen war. Jedoch kann gemäß dieser Bill ein Katholik weder die Stelle eines Lord-Kanzlers, Großsiegelbewahrers und Lordstatthalters von Irland bekleiden, noch eine Besoldung von protestantischen Universitäten oder Collegien erhalten, noch das Vertretungs- und Patronatsrecht für die Pfründen der anglicanischen Kirche ausüben. Auch wurden Maßregeln ergriffen gegen zu großes Ueberhandnehmen der Klöster, hauptsächlich der Jesuiten. Uebrigens konnte die Aufhebung sämmtlicher Strafbestimmungen gegen die Katholiken bis zur Stunde noch nicht erwirkt werden, und so scheint in der That England, das Land der Freiheit, den Katholiken allein das Gut der Freiheit vorenthalten zu wollen, in der kleinlichen Besorgniß, es möchte sonst um den Protestantismus geschehen sein. Allein solcher großen Hindernisse unerachtet hat in neuester Zeit die katholische Kirche in England einen unerwartet hohen Grad der Blüthe erlangt, und nach allen Anzeichen ist die Zeit nicht mehr ferne, wo die englische Nation massenweis zu jener Kirche zurückkehren wird, der sie mit Gewalt entfremdet worden ist. Seit die Katholiken die bürgerlichen Rechte zurückerhalten haben, und sie öffentlich in Schrift und Wort die Heiligkeit, Herrlichkeit und Wahrheit ihres Glaubens vertheidigen und bekennen dürfen, scheint das prophetische Wort Bossut's: England werde wieder ein katholisches Reich werden, immer mehr und mehr in Erfüllung zu gehen. Nicht bloß Katholiken, sondern auch Protestanten, unter denen besonders die Namen Cobbett und Lingard glänzen, nahmen sich mit warmer Liebe der verkannten Kirche an und suchten, mit glücklichem Erfolge, die riesenmäßigen Vorurtheile gegen dieselbe zu zerstreuen. So nun entwickelt sich, angeregt durch die Literatur und den Eifer der Priester, unter allen Ständen eine bewunderungswürdige Theilnahme für die katholische Kirche, so daß jetzt schon namentlich die Torrys für den Protestantismus besorgt sind. In vielbesuchten Controverspredigten werden die Grundwahrheiten der katholischen Kirche erörtert; die der katholischen Kirche eigenthümlichen Klöster, selbst für das Frauengeschlecht, die zur Erweckung und Verbreitung des kirchlichen Lebens so geeignet sind, und das ganze Vereinswesen ist für das Gedeihen des Katholicismus thätig. London zählt eilf Vereine für Freischulen, vier für Pflege armer Kranken; England, das im J. 1824 bloß 357 katholische Capellen hatte, zählte 1839 deren bereits 453, und zehn Collegien (mit Schottland); zu London bauten die Katholiken eine große Cathedrale, und auch zu York erhebt sich gegenüber der berühmten Münsterabtei ein katholischer Dom. Liverpool soll 100,000, Manchester über 30,000 Katholiken zählen, und namentlich breitet sich der Katholicismus in den zahlreichen Fabrikstädten des Nordens aus, so daß sich zu ihm

weit über zwei Millionen Engländer bekennen. Besonders günstig für den Katholicismus hat sich in neuester Zeit der Puseyismus (s. d. A.) gezeigt. Auch die gegenwärtige Königin Victoria schützt die Rechte der jugendlich aufblühenden Kirche; so ertheilte sie dem katholischen Collegium St. Maria bei Birmingham und dem Jesuitencollegium zu Stonyhurst bei Blackburn alle Privilegien der Universitätscollegien. So hat England den verkannten Jesuiten ein weites Feld der Thätigkeit geöffnet, ohne daß bis auf den gegenwärtigen Augenblick Klagen gegen diese Väter lautgeworden sind. Am 11. Mai 1840 theilte Papst Gregor XVI. die katholische Kirche Englands geographisch in acht Districte ein, welche als apostolische Vicariate (s. d. A.) durch Bischöfe in partibus verwaltet werden. Es sind folgende: 1) Das apostolische Vicariat West-England mit den Grafschaften Glocester, Devon, Dorset, Sommerset, Cornwall und Wilts mit 45 Gotteshäusern und mehr als 60 Priestern; der Sitz des Oberhirten ist zu Bath; 2) das apostolische Vicariat Ost-England umfaßt die Grafschaften Lincoln, Rutland, Northampton, Huntington, Cambridge, Norfolk, Suffolk, Buckingham und Bedford mit 30 Kirchen und 40 Priestern; 3) das apostolische Vicariat Nord-England umfaßt die Grafschaften Northumberland, Cumberland, Westmooreland und Durham mit 50 Kirchen und 60—70 Priestern; 4) das apostolische Vicariat Mittel-England dehnt sich aus über die Grafschaften Derby, Nottingham, Stofford, Worcester, Warwick, Salop, Leicester und Oxford mit mehr als 100 Gotteshäusern; der Oberhirt hat seinen Sitz zu Wolverhampton in Staffordshire; 5) das apostolische Vicariat Lancaster umfaßt bloß die Grafschaften Lancaster und Chester, ist die blühendste der englischen Kirchen mit mehr als 300,000 Gläubigen, denen in mehr als 100 Gotteshäusern über 200 Priester vorstehen; 6) das apostolische Vicariat London erstreckt sich über die Grafschaften Middlessex, Essex, Surrey, Sussex, Kent, Hertford, Berks, Hamp, sowie über die Inseln Wight, Jersey und Guernsey mit mehr als 250,000 Katholiken, und mehr als 70 Gotteshäusern, von denen allein auf die Hauptstadt 160,000 mit 28 Kirchen kommen; 7) das apostolische Vicariat Wales umfaßt die Grafschaften Wales, Hereford und Monmouth mit 20 Gotteshäusern, und 8) das apostolische Vicariat York mit mehr als 100,000 Katholiken und mit 54 Gotteshäusern. Priesterseminarien gibt es acht, Mönchsklöster drei, und Nonnenklöster 19. — Ueber die Verfassung, Lehre und Cultus der anglicanischen Kirche vgl. den Art. Hochkirche. Vgl. nebst den genannten Quellenwerken, Alzog, Universalgeschichte der christlichen Kirche 4. Auflage S. 1084, und daselbst die die neuesten Zustände der katholischen Kirche Englands betreffende Literatur; ferner Wiggers, kirchliche Statistik. Bd. II. S. 362. [Fehr.]

Großmeister, s. Dominicanerorden (Bd. III. S. 240) und Johanniterorden.

Großwardein, Bisthum, s. Gran.

Großzehnte, s. Zehnten.

Grotius, Hugo, einer der größten Gelehrten seines Jahrhunderts, wurde den 10. April 1583 aus einer angesehenen Familie zu Delft geboren. Sein Vater Johann de Groot (der Große) war Bürgermeister in Delft und Curator der Universität zu Leyden. Die Geistesgaben des jungen Hugo brachen so frühzeitig hervor, daß er schon in seinem neunten Jahre lateinische Gedichte in elegischem Versmaße verfaßte, und in einem Alter von eilf Jahren auf die Universität zu Leyden geschickt werden konnte, wo ihn der berühmte Scaliger, über die Ungleichheit der Jahre sich hinwegsetzend, bald seiner besondern Freundschaft würdigte. Im Jahr 1598 nahm ihn der Advocat Johann von Oldenbarneveld (s. Barneveld) auf einer Gesandtschaftsreise nach Frankreich mit, wo er von Heinrich IV. ausgezeichnet wurde. In demselben Jahre ließ er sich zum Doctor der Rechte promoviren. Großes Aufsehen erregte es in der gelehrten Welt, als er im folgenden Jahre eine schon vor seiner Reise nach Paris in seinem

14. Lebensjahre verfaßte, und mit vielen Verbesserungen und Erläuterungen versehene Ausgabe des Martianus Capella veröffentlichte. Nachdem er noch in demselben Jahre eine lateinische Uebersetzung der von Stevius in holländischer Sprache verfaßten Unterweisung für die Seefahrer, welche er der Republik Venedig dedicirte, herausgegeben, erschien von ihm im Jahr 1602 das für die Kenntniß der Astronomie der Alten wichtige Syntagma Arataeorum, welches er den Staaten von Holland und Westfriesland, denen er bei dieser Gelegenheit großes Lob spendete, widmete. Von dem großen Ansehen, welches sich der junge Grotius in jener Zeit schon erworben, zeugt der Umstand, daß ihm im Jahr 1601 von den Generalstaaten das ehrenvolle Amt eines Geschichtschreibers seines Vaterlandes übertragen wurde. Zwar beschäftigte sich Hugo Grotius damals vorherrschend mit wissenschaftlichen Gegenständen, doch konnte er sich von der gerichtlichen Praxis nicht ganz fern halten, auch verschaffte ihm diese im J. 1607 die nicht unwichtige Stelle eines Generaladvocaten oder Fiscals von Holland, Seeland und Westfriesland. Um seinen Eifer für das öffentliche Wohl an den Tag zu legen, ließ er einige Jahre später zwei Schriften erscheinen, wovon die eine von der Freiheit des Meeres, und die andere von dem Alterthum der batavischen Republik handelte. In jener suchte er seinem Volke das Recht, nach Indien Handel zu treiben, mit philosophischen Gründen nachzuweisen; in der zweiten wollte er den freilich nicht immer stichhaltigen, historischen Beweis führen, daß die Bataver schon bei ihrer ersten Erscheinung in der Geschichte als aristocratische Republicaner aufgetreten seien. — Um dieselbe Zeit brach in den Niederlanden der Streit zwischen den Arminianern und Gomaristen aus, in welchen auch Hugo Grotius verwickelt wurde, und welcher für ihn so verhängnißvoll werden sollte. Grotius, welcher schon vermöge seiner Vorliebe für das römische und griechische Alterthum und nach seiner sonstigen freieren Geistesrichtung von dem strengen Calvinismus abgestoßen werden mußte, war außerdem noch von einem Anhänger des Arminius erzogen worden. Aus Hochachtung gegen den Letztern hatte er nach dessen Tode auf denselben ein Lobgedicht verfaßt. (Ueber diese Streitigkeiten im Allgemeinen verweisen wir auf den Artikel **Arminianer**, indem wir bloß den Antheil, welchen Grotius an demselben nahm, herausheben. Siehe außerdem hierüber H. **Leo**: „Zwölf Bücher niederländischer Geschichten" 2, 746 ff. und van **Kampen** „Geschichte der Niederlande" 2, 13 ff.) Im Jahr 1613 wurde Grotius als außerordentlicher Gesandter nach England geschickt, um daselbst über einige Handelsangelegenheiten zu verhandeln. Zugleich hatte er den geheimen Auftrag, den theologisirenden König Jacob I., welcher gegen die Remonstranten in starken Ausdrücken sich geäußert und sie für Schismatiker erklärt hatte, für die Letztern milder zu stimmen. Nach seiner Rückkehr 1613 erhielt er das Amt eines Pensionarius oder Syndicus von Rotterdam, welches ihm einen Sitz in der Versammlung der Generalstaaten verschaffte, und ihn in noch engere Verbindung mit dem greisen Großpensionarius Oldenbarneveld brachte. Um diese Zeit verfaßte er die übrigens erst nach seinem Tode gedruckte Schrift: „Von der Herrschaft der höchsten Gewalten über kirchliche Dinge," in welcher er die Nothwendigkeit der Unterordnung der Kirche unter die Staatsgewalt, welcher die Beurtheilung kirchlicher Angelegenheiten, die Jurisdiction, die Legislation, die Anordnung der Synoden u. s. w. gebühre, zu zeigen suchte. Eine andere Schrift jedoch, welche er unter dem Titel: „Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae pietas" gegen den fanatischen Gomaristen, Sibrand Lubbertus, zur Vertheidigung der Stände von Holland schrieb, ließ er noch im Jahre 1613 drucken. Als der Friede zwischen den Parteien weder durch diese und andere Schriften, noch durch Disputationen wiederhergestellt werden konnte, beschlossen endlich die Stände, die Contraremonstranten zur Duldung ihrer Gegner zu zwingen, und beauftragten den Hugo Grotius mit der Abfassung eines zum Frieden und zur Eintracht ermahnenden und zwischen

beiden Richtungen zu vermitteln suchenden Decrets, welches von den meisten Ständen und dem Adel Hollands, freilich mit Ausnahme des höchst bedeutenden Amsterdams, angenommen wurde. Obwohl Grotius besonders von dem berühmten Geschichtschreiber De Thou, mit dem er schon während seines Aufenthalts in Frankreich Freundschaft geschlossen hatte, ermahnt wurde, sich vom theologischen Kampfplatze zurückzuziehen, so wurde er doch wider seinen Willen immer tiefer in den Streit hineingezogen. Uebrigens verwandte er damals seine Mußestunden zur Herausgabe des Lucanus und zur Ausarbeitung seines Geschichtswerks über den holländischen Krieg. Im J. 1616 wurde Grotius von den holländischen Ständen an der Spitze einer Gesandtschaft nach Amsterdam geschickt, um diese Stadt zur Annahme des Toleranzedictes zu bewegen. Doch waren alle seine Bemühungen vergeblich. Da seine Gegner ihn sowohl als die Arminianer überhaupt, um sie in den Augen des Volkes gehässig zu machen, des Socinianismus beschuldigten, so veröffentlichte er im folgenden Jahre seine „Vertheidigung des katholischen Glaubens an die Genugthuung Christi," in welcher er die kirchliche Lehre vom Opfertode Christi auf eigenthümliche Weise ausführte und vertheidigte. Verwandt mit dieser Schrift war die einige Jahre später gedruckte „Disquisitio, an Pelagiana sint dogmata, quae nunc sub eo nomine traducuntur," in welcher er nachwies, daß die Remonstranten, welche jetzt von ihren Gegnern, nachdem diese den Vorwurf des Socinianismus hatten fallen lassen, des Pelagianismus beschuldigt wurden, mit der Lehre der ersten christlichen Jahrhunderte, denen die Meinung von dem absoluten Rathschlusse Gottes etwas ganz Unbekanntes sei, in Uebereinstimmung sich befänden. Endlich gelang es dem schlauen Prinzen Moriz von Oranien, welcher die Religionsstreitigkeiten als einen Hebel für seine politischen Zwecke benützte, durch List und Gewalt seine Partei so zu verstärken, daß er im August 1618 den kecken Schritt wagen konnte, die von ihm als seine Hauptgegner gefürchteten strengen Republicaner Oldenbarneveld, Hugo Grotius und Hogerbeets ohne Beobachtung der Rechtsformen in Verhaft nehmen zu lassen. Um dem Widerspruche gegen sein Verfahren vorzubeugen, wurden von dem Oranier überall neue Obrigkeiten eingesetzt. Der um sein Vaterland hochverdiente Oldenbarneveld wurde, weil er Staat und Kirche aus eigennützigen Absichten in Gefahr gebracht habe, zum Tode verurtheilt, und starb unter feierlicher Betheurung seiner Unschuld unter den Händen des Scharfrichters. Hugo Grotius schien, weil er desselben Verbrechens beschuldigt wurde, dasselbe Schicksal treffen zu sollen. Wenigstens ließ man das Blutgerüst noch fünf Tage lang nach der Hinrichtung Oldenbarnevelds unabgebrochen stehen; auch wurden die Henker, die man hatte kommen lassen, zurückbehalten. Doch wurde seine Strafe dahin ermäßigt, daß er bloß zu lebenslänglichem Gefängniß und zur Confiscation seiner Güter verurtheilt wurde. Dasselbe Urtheil wurde über Hogerbeets gefällt. (Siehe hierüber besonders van Kampen a. a. O. 2, 35 ff.) Die Kränkungen, welche Grotius selbst im Gefängnisse zugefügt wurden, wurden nur gemildert durch die Süßigkeit der Studien, denen er ungehindert obliegen konnte. Nachdem alle zu seinen Gunsten angewandten Bemühungen seiner Freunde und selbst der Franzosen, deren König, Ludwig XIII., im J. 1621 die Freilassung des Hugo Grotius den Generalstaaten zur vorläufigen Bedingung der Erneuerung des Bündnisses mit denselben gemacht hatte, sich als fruchtlos erwiesen hatten, gelang es der List seiner Gemahlin, ihm den 21. März 1621 vermittelst einer Bücherkiste die Befreiung aus der Festung Löwenstein zu verschaffen. Er floh über Antwerpen nach Paris, wo dem aller Subsistenzmittel beraubten Manne eine jährliche Pension von 3000 Livres bewilligt wurde. In Frankreich vollendete er seine schon im Gefängniß begonnene Vertheidigung („Apologeticus eorum, qui Hollandiae, Westfrisiae et vicinis quibusdam nationibus ex legibus praefuerunt ante mutationem, quae evenit anno 1618, scriptus ab Hugone Grotio"), welche, obwohl sie schon aus Vorsicht und Schonung

für seine Verwandte in sehr mildem Tone abgefaßt war, von den Generalstaaten als „verleumderisch" allen Bewohnern der vereinigten Staaten verboten wurde. Ungleich wichtiger als die im Jahre 1623 erschienene Herausgabe des Stobäus war das im Jahre 1625 gedruckte und Ludwig XIII. gewidmete Buch vom Rechte des Krieges und Friedens (Hugonis Grotii de jure belli ac pacis libri tres). Dieses Werk, welches passender den Titel Natur- und Völkerrecht führen könnte, erwarb sich gleich nach seinem Erscheinen ein seltenes Ansehen. Fünfzig Jahre nach dem Tode des Verfassers wurde es von Johann Beckmann cum commentariis variorum herausgegeben. Gustav Adolph von Schweden soll es beständig bei sich geführt haben. Von dem Churfürsten Carl Ludwig von der Pfalz wurde zu Heidelberg ein eigener Lehrstuhl zur Erklärung desselben errichtet. Noch jetzt urtheilt Leo über den Werth desselben unter Anderem: „Das Werk des Hugo Grotius ist nach der juristischen und historischen Seite überaus tüchtig und in frömmerem und rechtlicherem Sinne geschrieben, als fast alle neueren Werke über den Staat; doch hat er eine gefährliche Lücke gelassen, indem die verschiedensten Andeutungen in seiner Ausführung einen Schluß auf jene Grundansicht eines Urvertrages, die in der letzten Zeit alle Köpfe gefangen nahm, nahe legte, wenn er auch selbst durch die Tüchtigkeit seines Sinnes und seiner Einsicht abgehalten ward, diese Grundansicht als die seinige direct auszusprechen." (Lehrbuch der Universalgesch. 2te Aufl. 4, 151 ff. Einen Auszug aus der genannten Schrift, sowie eine Zusammenstellung ihrer verschiedenen Ausgaben und der über sie erschienenen Commentarien siehe bei Ompteda, Literatur des gesammten, sowohl natürlichen als positiven Staatsrechts, 182—348.). Obgleich aber sein literarischer Ruf so schon eine sehr große Höhe erreicht hatte, so war doch seine Lage in Frankreich sehr drückend, da bei der Zerrüttung der dortigen Finanzen und vielleicht auch aus andern Gründen die ihm bewilligte Pension immer nur sehr schlecht ausbezahlt wurde. Die Versuche, ein Amt in Frankreich zu erhalten, scheiterten, und zwar schon aus dem Grunde, weil dessen politische Ansichten den Beifall des Cardinals Richelieu, des damaligen Lenkers Frankreichs, nicht finden konnten. So beschloß er, dieses Land zu verlassen und nach Holland zurückzukehren. Hier war nach dem Tode des Moriz von Oranien an die Spitze der Freistaaten dessen Bruder Heinrich getreten, welcher keinen Antheil an den Verfolgungen gegen die Remonstranten genommen hatte. Nachdem Grotius noch im Jahre 1630 seine freilich nicht bedeutenden Güter wieder zurückerhalten hatte, begab er sich im October 1631 wieder in seine Heimath, und zwar zunächst nach Rotterdam. Allein die Aufnahme, die er in Holland fand, war so ungünstig, die Furcht, den Mächtigen zu mißfallen, bei seinen Mitbürgern so groß, und seine Sicherheit zuletzt so gefährdet, daß er es vorzog, seinem Vaterlande den Rücken zu kehren. In Hamburg, wo er einige Zeit zubrachte, soll er nicht bloß von den Königen von Polen und Dänemark, sondern selbst vom Könige von Spanien und Wallenstein Anträge erhalten haben. Endlich begab er sich im Mai 1634 auf den Ruf des schwedischen Reichskanzlers Oxenstierna nach Frankfurt am Main. Schon Gustav Adolph soll aus Hochachtung gegen Grotius und aus Begeisterung für dessen, seinen Eroberungsplänen so günstigen völkerrechtlichen Grundsätzen, — welchen gemäß das den Feinden Abgenommene nicht den verdrängten ursprünglichen Besitzern zurückzugeben, sondern als unbestreitbares Eigenthum des Eroberers zu betrachten sei —, ihn in seine Dienste haben ziehen wollen, und diese seine Absicht noch vor seinem Tode seinem zu Hamburg residirenden Gesandten Salvius mitgetheilt haben. (Ueber den Einfluß, welchen das völkerrechtliche System des Hugo Grotius schon damals auf die politischen Verhältnisse ausübte, siehe Barthold, „Geschichte des großen teutschen Krieges vom Tode Gustav Adolphs ab, mit besonderer Rücksicht auf Frankreich," 1, 115.). Nachdem Grotius sich ungefähr sieben Monate am Sitze des damaligen schwedisch-teutschen Bundestages

aufgehalten, wurde ihm die höchst wichtige Stelle eines Gesandten der schwedischen Krone am französischen Hofe übertragen. Im Anfange des Jahres 1635 trat er seine Reise nach Paris an. Doch wurden ihm von Richelieu, welcher seine Ernennung zum schwedischen Gesandten sehr ungerne sah, gleich Anfangs Schwierigkeiten in den Weg gelegt. Der französische Premierminister ließ ihn eine Zeitlang zu St. Denys warten, um inzwischen die Wahl eines andern Gesandten zu fordern, und erst als der über die arglistige Politik des französischen Hofes damals sehr erbitterte schwedische Reichskanzler sich in seinem Entschlusse unabänderlich zeigte, wurde Grotius dem französischen Hofe vorgestellt. Auch wußte sich Grotius, obwohl ihm die Geschmeidigkeit und Gewandtheit eines Diplomaten abging, und ungeachtet der vielfachen Intriguen und Hindernisse, welche seine Stellung erschwerten, im Allgemeinen zur Zufriedenheit Oxenstierna's zehn Jahre lang auf seinem Posten zu behaupten (vgl. Barthold a. a. O. 1, 216). In der letztern Zeit allerdings mehrten sich die Schwierigkeiten für denselben in hohem Grade. Schon seine Bemühungen, eine Vereinigung der Katholiken mit den von ihnen getrennten Religionsparteien herbeizuführen, an welche sich das Gerücht seines nahen Uebertritts zur katholischen Kirche knüpfte, mögen Oxenstierna einen Argwohn gegen ihn eingeflößt haben. Dazu kommt, daß, wie wenigstens mehrfach behauptet wurde, der schwedische Kanzler den Grotius nur in der Absicht, dem verhaßten Richelieu, welcher im December 1642 starb, einen Aerger zu bereiten, so lange in seinem Amte beschützte. Als Grotius bemerkte, daß ein gewisser Duncan von Seite Schwedens als sein Gehilfe, in der That aber zum Zwecke, seine Tritte und Schritte auszukundschaften, nach Frankreich geschickt worden sei, so bat er im Jahr 1645 um seine Entlassung, welche ihm auch von der Königin Christina (s. d. A.) unter der ehrenvollsten Anerkennung seiner Verdienste um Schweden ertheilt wurde. Er begab sich über Holland nach Hamburg, Wismar und Calmar und von da nach Stockholm. Die schwedische Königin, selbst eine große Freundin und Kennerin der Wissenschaften, behandelte ihn zwar mit Auszeichnung. Da ihm jedoch kein neuer Wirkungskreis angewiesen wurde, und er im Gegentheile bemerkte, daß Viele am schwedischen Hofe ihm feindlich gesinnt seien, und da er außerdem die nordische Luft seiner Gesundheit nicht zuträglich fand, so verließ er plötzlich Stockholm und schiffte sich nach Lübeck ein. Sein Schiff wurde jedoch von einem Sturme überfallen und nicht weit von Danzig an die Küste geworfen. So kam der schon ziemlich abgelebte Mann den 26. August 1645 schwer krank in Rostock an. Wenige Tage später, in der Nacht vom 28ten bis 29ten des Monats, starb er in einem Alter von 63 Jahren unter dem von ihm sich erbetenen Beistande des lutherischen Geistlichen Johann Quistarp, welcher einen Bericht über die letzten Stunden desselben veröffentlichte, und ihn von der Beschuldigung, er sei als Papist, oder als Socinianer, oder gar als Atheist gestorben, reinigte. Zwei seiner Söhne, Cornelius und Dietrich, dienten im Kriege. Der letztere, welcher zugleich der Kriegsbülletin-Schreiber war, war in der Schlacht bei Tuttlingen gefangen worden; doch hatten ihm die dringenden Bitten seines Vaters, mit welchen er sich an den berühmten General Johann von Werth, den er während dessen Gefangenschaft in Frankreich kennen gelernt hatte, sowie an den Churfürsten von Bayern wandte, baldige Befreiung verschafft. Ein dritter Sohn, Peter, widmete sich der politischen Laufbahn und erwarb sich den Ruf eines der bedeutendsten Diplomaten seines Vaterlandes. — Die Leiche des Grotius wurde einbalsamirt und in einer Kirche zu Rostock beigesetzt, später aber nach Delft gebracht, wo ihm 1781 von seinen Nachkommen ein schönes Denkmal gesetzt wurde. Er selbst hatte sich folgende Grabschrift verfaßt, welche in edler Einfachheit die Hauptmomente seines bewegten Lebens ausdrückt: „Grotius hic Hugo est, Batavus, captivus et exul, legatus regni Sueciae magna tui.“ Seine Bibliothek sammt seinen Handschriften ließ die Königin von Schweden durch den

bekannten Gelehrten Isaak Vossius, welcher bei dieser Gelegenheit auch seinen eigenen Vortheil bedacht haben soll, im Jahre 1648 um den Preis von 24,000 Gulden ankaufen. — Außer den von uns schon angeführten Schriften hat Grotius eine große Menge anderer von verschiedenem Inhalte verfaßt. Wir stellen unter diesen obenan seine theologischen Werke, welche von seinem Sohne Peter, der eine Gesammtausgabe der Schriften seines Vaters hatte veranstalten wollen, in vier Folianten herausgegeben wurden. Grotius verfolgte einen großen Theil seines Lebens den Plan einer Wiedervereinigung der Protestanten mit der katholischen Kirche. Mehr der Geistesrichtung eines Melanchthon und Erasmus, mit welchen er auch sonst vermöge seiner ungemeinen Gelehrsamkeit und feinen Geschmackes große Verwandtschaft zeigte, als der eines Calvin und anderer strenger Theologen zugethan, richtete er seinen Blick nicht so fast auf die Unterschiede, welche die Religionsparteien von einander trennen, als vielmehr auf das allen Gemeinsame. Schon im Jahre 1625 verfaßte er ein Gedicht auf die Jungfrau Maria, in welchem der Papst Urban VIII. von ihm sehr belobt wurde. Je mehr er die Lehrsätze der katholischen Kirche aus den Denkmalen des Alterthums kennen lernte, und je mehr er auf der einen Seite sich während seines Aufenthalts in Frankreich mit ausgezeichneten katholischen Persönlichkeiten vertraut machte, und auf der andern Seite durch den Haß und die Verfolgung fanatischer Calvinisten abgestoßen wurde, desto mehr schwanden seine Vorurtheile, und um so unbefangener lernte er die Vorzüge und Verdienste des Katholicismus würdigen. Der Primat Petri schien ihm nothwendig, wenn Friede und Ruhe in der Kirche wieder hergestellt und erhalten werden sollten. Das Episcopalsystem, sowie die Siebenzahl der Sacramente fand er schon in der hl. Schrift. Aus der Geschichte der alten Kirche überzeugte er sich, daß die Heiligen immer angerufen worden seien; deßhalb mußte er auch die Verehrung der Bilder gelten lassen. In Beziehung auf die Reformation zweifelte er, ob sie eine Verbesserung gewesen sei. Nicht durch Trennung von der einen, allgemeinen Kirche hätte man, nach seiner Ansicht, Heil und Rettung suchen sollen, sondern man hätte in ihrem Schooße den Samen mit frommem Herzen streuen, sich so viel als möglich selbst reformiren, und im Uebrigen die Entwicklung des guten Samens mit kindlicher Ergebung Gott anheim stellen sollen. Solche Verbesserungen seien dem Geist des Christenthums und der Sitte der alten Kirche gemäß. Aus diesem Grunde beweinte er die Kirchenspaltungen als die Ursache vielen Leidens und Elendes, und er glaubte den Rest seines Lebens nicht besser verwenden zu können, als wenn er den tiefen Riß wieder ausfüllen helfe. Zu diesem Zwecke stieg er in das christliche Alterthum hinauf und bemühte sich, ein treues Bild der damaligen kirchlichen Zustände aufzustellen, weil von dieser Seite aus die Wiedervereinigung aller von der katholischen Kirche getrennten Secten mit der letztern ausgehen müsse. Dieser irenische Charakter hat sich aber besonders seiner berühmten Erklärung des alten und neuen Testamentes aufgedrückt. Grotius strebte in derselben dahin, die Erklärungen der Kirchenväter in's Licht zu stellen und, um keine Partei von sich abzustoßen, sich von allen Extremen fernhaltend, überall den Mittelweg einzuschlagen. Neu herausgegeben wurde die Erklärung des alten Testaments von Döderlein. Halle 1775. 3 Bde. 4. und die Erklärung des neuen Testaments ebendaselbst 1769 in 2 Bden. 4. von Windheim. In ähnlicher Weise hatte er schon in seiner Schrift: „de veritate religionis christianae," welche er während seiner Gefangenschaft in holländischen Versen begonnen und später umgearbeitet hatte, verfahren. Die streng dogmatische Beweisführung überall bei Seite lassend, hatte er sich nur auf das beschränkt, „was dem Menschen Ruhe, Trost und Freudigkeit geben mag im irdischen Leben und ihm eine fröhliche Aussicht eröffnen in die Dunkelheit der unendlichen Zukunft" (Luden). Dieses Werk fand bei allen Religionsparteien solchen Beifall, daß es fünfmal in's Französische, dreimal in's Teutsche (darunter

von Opitz in gebundener Rede) und außerdem in fast alle Sprachen, selbst in's Chinesische, Malaische und Arabische übersetzt wurde. Eine Menge anderer theologischer Schriften und Abhandlungen, welche sich im dritten Bande seiner theologischen Werke finden, übergehen wir als unbedeutender der Kürze halber. — Es konnte nun aber nicht fehlen, daß das conciliatorische Bestreben des Grotius, welches von den Katholiken noch am günstigsten aufgenommen wurde, bei seinen Glaubensgenossen, den Protestanten, sehr viele Gegner fand, und es erschienen gegen ihn eine Menge Schmähschriften. Aller möglichen Ketzereien, mochten dieselben einander auch geradezu entgegengesetzt sein, wurde er beschuldigt. Deßhalb verfaßte der Polyhistor Menage über ihn die Verse:

„Smyrna, Rhodos, Colophon, Salamis, Chios, Argos, Athenae,
Siderei certant vatis de patria Homeri.
Grotiadae certant de Religione Socinus,
Arius, Arminius, Calvinus, Roma, Lutherus."

Als er sein Buch „über den Antichrist" veröffentlichte, in welchem er nachwies, daß unter demselben nicht geradezu der Papst verstanden werden müsse, wurde er selbst von seinen besten Freunden, z. B. Vossius und Salmasius, verlassen. Nach solchen Erfahrungen konnte er mit Recht in der Nachschrift zu dem genannten Werke sagen: „Denen, welche das Schisma ewig wollen, welche selbst bei dem Namen der Einheit und Eintracht der Kirche zittern, liegt daran, daß der Papst für den Antichrist gehalten werde. Wenn kein Schisma wäre, wovon sollten Viele leben?" Besonders aber steigerte sich der Haß gegen ihn, als das Gerücht sich verbreitete, er stehe im Begriffe, zur katholischen Kirche zurückzutreten. Das Letztere, was, wie Luden sagt, ein Protestant einem Protestanten noch nie vergeben hat, wurde allgemein geglaubt. Die Katholiken waren hievon überzeugt; ja der berühmte Jesuit Petavius, welcher mit ihm in langjährigem freundschaftlichem Verkehre stand, und ihn auch in der Ausarbeitung seines Bibelcommentars unterstützte, soll bei der Nachricht von seinem Tode eine Messe für ihn gelesen haben. Uebrigens übten die Chicanen, denen er von vielen Seiten her unterworfen war, zuletzt einen ungünstigen Einfluß auf seinen Charakter aus, da er nach und nach sein mildes und freundliches Wesen verlor und einen heftigen und schneidenden Ton annahm. — Unter seinen historischen Schriften nennen wir seine Untersuchungen über den Ursprung des americanischen Volkes. Grotius läßt America von Island und Grönland aus bevölkert werden, und als Johann Laëtius diese seine Hypothese bekämpfte, vertheidigte er dieselbe in einer zweiten Schrift, die in einem heftigen Tone gehalten war. Seiner Beschreibung der holländischen Geschichte, welche den Zeitraum von der Abreise Philipps II. bis zum Jahre 1608 umfaßt, haben wir schon oben erwähnt. Dieselbe wurde erst nach seinem Tode 1657 in Amsterdam von seinen Söhnen Cornelius und Peter in Folio unter dem Titel: Hugonis Grotii annales et historiae de rebus Belgicis herausgegeben. Schon die Eintheilung dieses Werkes in Annalen und Geschichtsbücher erinnert daran, daß Grotius den berühmten römischen Historiker zum Muster genommen habe. Auch wurde von jeher tadelnd hervorgehoben, daß die zu sclavische Nachahmung des etwas orakelmäßigen Tones des Tacitus seinem Style eine Einbuße an Natürlichkeit, Einfachheit und Eleganz gebracht habe. Außerdem erwähnen wir noch seiner Historia Gothorum, Vandalorum et Longobardorum, welche er nach Procopius, Agathias und andern alten Historikern verfaßte. — Auch als Dichter hat sich Grotius einen hohen Ruhm erworben. Bedeutender als seine holländischen waren seine lateinischen Gedichte, welche zum ersten Mal 1617 und dann zu verschiedenen Malen im Druck erschienen und den besten neulateinischen Productionen beigezählt werden. Sie sind theils heroischen, theils elegischen, theils profanen, theils religiösen Inhaltes. Zu den letztern können auch gerechnet werden seine drei Tragödien Christus patiens, Sophompaneas, d. h. der Weltheiland, und der

schon 1601 im Druck erschienene Adamus exul, welcher jedoch von ihm nicht für würdig gehalten wurde, in seine Gedichtsammlung aufgenommen zu werden. Der „leidende Christus" wurde in mehrere Sprachen übersetzt und gewann merkwürdiger Weise solches Ansehen, daß Rappolt in Leipzig in einer 1678 erschienenen Schrift aus ihm und aus den Trojanerinnen des Seneca die aristotelische Theorie der Tragödie zu erläutern unternahm, und daß der Professor der Poesie zu Wittenberg, S. B. Carpzov, 1677 denselben öffentlich erklärte. — Von seinen Arbeiten auf dem Gebiete der alten Literatur haben wir oben mehrerer erwähnt. Aus der großen Menge der noch übrigen heben wir bloß noch hervor seine Sammlung der griechischen Epigramme, an welcher er sehr lange arbeitete, und welche, da der Druck derselben durch seinen Tod unterbrochen wurde, erst am Ende des vorigen Jahrhunderts herausgegeben wurde. („Anthologia graeca cum versione latina H. Grotii, edita ab Hier. de Bosch." Ultraj. 1795—98.). Von seinen Briefen wurde zu Amsterdam durch seine Enkel 1687 eine Sammlung veranstaltet, welche unter dem Titel H. Grotii epistolae quotquot reperiri potuerunt — es waren 2500 an der Zahl — dem Könige Carl XI. von Schweden gewidmet wurde. In den J. 1806 und 1809 traten noch mehrere bisher nicht edirte Briefe in die Oeffentlichkeit. In noch neuerer Zeit erschienen seine Epistolae ad Joh. Oxenstiernam et Joh. Ad. Salvium etc. ineditae. Harlem 1829. Ein Verzeichniß der ältern Schriftsteller, welche über das Leben des Hugo Grotius' schrieben, siehe bei Ompteda a. a. O. 1, 180 ff. Unter den neuern Biographen desselben nennen wir Busigny vie de H. Gr. Paris 1752 in 2 vol., ins Teutsche übersetzt, Leipz. 1755. Schröckh in seinen Abbildungen und Lebensbeschreibungen berühmter Gelehrten 257 ff. H. Luden, „H. Grotius nach seinen Schriften und Schicksalen dargestellt," Berlin 1806. [Brischar.]

Gruft. Man versteht darunter ein unterirdisches Gewölbe, welches sich in der Regel unter dem Boden der Kirche wie ein Keller befindet, und in welchem ausnahmsweise Leichen beigesetzt werden, statt daß man sie begräbt. Vornehme Familien (landesherrliche, vom hohen Adel), sowie Klostergesellschaften haben gewöhnlich solche für ihre Angehörigen. Man setzt in denselben die Leiche entweder einfach in einem gutverschlossenen (oft doppelten und dreifachen) Sarge auf den Boden oder schiebt sie in ein hiezu gebautes Seitenfach ein. Sie sind in soferne keine Gräber, als man in denselben die Leiche nicht mit Erde überschüttet. — Die erste christliche Gruft war schon das Grab Christi als eine in einen Felsen gehauene Grotte, in die man hineingehen und die man mit einem Steine schließen konnte (Marc. 15, 46; 16, 3—5.). Auch Laurentius wurde in einer solchen begraben (Bingham, orig. eccl. l. 23. c. 1. §. 2.). Die Areae Macrobii Candidiani, in denen der heil. Cyprian (Pass. Cypr.), das Coemeterium Calixti, in denen der heil. Papst Sixtus begraben wurde, waren auch solche. Sie bekamen in den Zeiten der Verfolgung in den größeren Städten mitunter eine Größe, daß sie nicht bloß zur Beisetzung für alle verstorbenen Gläubigen der Stadt und Umgegend Raum boten, sondern selbst zum Gottesdienste verwendet wurden. Fast allen Glauben übersteigend sind die Schilderungen, die Augenzeugen von der Größe derselben machen. Mehr hierüber in dem Artikel Katakomben; da dieß der Name ist, den diese größeren Grüfte haben. [Fr. X. Schmid.]

Grumbachische Händel. Wilhelm von Grumbach, geb. 1503, besaß in Franken große Güter. Den Markgrafen Albrecht von Brandenburg-Culmbach, in dessen Dienst er frühe trat, regte er zum Kriege auf gegen den Markgrafen Georg und die fränkischen Bischöfe. Der Bischof von Würzburg, Melchior von Zobel, um den gedrohten Krieg abzuwenden, versprach dem Grumbach das Kloster Mainberg und eine bedeutende Summe Geldes (1552); und übergab ihm wirklich lehensweise Güter; doch in Folge eines kaiserlichen Befehls wurden die gemachten Verträge wieder aufgehoben und die Güter zurückgezogen, weil Grum-

bach durch Drohungen und Gewalt sie vom Bischofe erlangt habe. Ein verwickelter Rechtsstreit entspann sich zwischen dem Ritter und dem Bischof; wieviel Recht oder Unrecht auf beiden Seiten war, ist schwer auszumitteln, jedenfalls hier nicht in Kürze auszuführen. Da Grumbach das Recht, das er suchte, nicht fand, so beschloß er, es sich mit Gewalt zu nehmen. Zu diesem Zwecke ließ er am 15. April 1558 in der Nähe von Würzburg den Bischof durch seine Leute überfallen. Der Bischof wurde von einem aus der Schaar erschossen. Grumbach, und die seinem Berichte glauben, behaupten, er habe ihn nur aufheben und so lange festhalten wollen, bis dem Grumbach sein vorgegebenes Recht geworden. Da der Mörder (1559) sich im Gefängniß tödtete, so kann ein sicheres Urtheil nicht gefällt werden. Grumbach ging nach Frankreich und warb Kriegsvolk, entließ es aber bald, da die rheinischen Churfürsten ihm Hoffnung machten, daß Friedrich, Zobels Nachfolger, sich mit ihm vergleichen werde. Als die Hoffnung ihn täuschte, so schritt Grumbach zu weiterer Selbsthilfe. Er verband sich mit fränkischen Reichsrittern, und ging sodann zu dem Herzog Johann Friedrich dem Mittlern von Sachsen-Gotha, der sich nebst seinem Kanzler Brück mit Plänen trug, die verlorne Churwürde wieder zu erringen. Grumbach versprach dem Herzog Hilfe aus Frankreich und England. Dem Herzoge wurde der Kopf sogar mit kaiserlichen Gedanken verwirrt. Grumbach seinerseits erhielt freie Hand im Lande. Er sammelte auf dem Coburg'schen Schlosse Hellingen eine Schaar von 800 Reisigen. Mit ihnen überraschte er am 4. Oct. 1563 die Stadt Würzburg und erzwang von dem Bischofe und dem Capitel die Bewilligung seiner alten Ansprüche. Der Kaiser Ferdinand verbot dem Bischofe die Erfüllung des Versprechens; erklärte Urheber und Theilnehmer des Friedensbruchs in die Reichsacht; erließ scharfe Mahnungen an Johann Friedrich, zu dem sich Grumbach wieder zurückgezogen, die Frevler länger nicht zu schützen. Der Herzog gab keine Antwort. Als Ferdinand im Juli 1564 gestorben, verlegte er im November seinen Wohnsitz in das befestigte, durch den Grimmenstein gedeckte Gotha, um der nahenden Reichsjustiz zu trotzen. Um diese Zeit theilten sich die beiden Brüder Johann Friedrich und Johann Wilhelm in das väterliche Erbe; jener behielt den Weimar'schen, dieser erhielt den Coburg'schen Theil. J. Wilhelm schied sich von der Sache seines Bruders und schloß sich an den Churfürsten August an. Johann Friedrich aber ließ sich durch Grumbach und abergläubische Blendwerke stets tiefer verstricken. Den 13. Mai 1566 wurde zu Augsburg die Reichsacht ausgesprochen gegen Grumbach; einer Gesandtschaft von Reichsständen erwiderte der Herzog, daß er den „unschuldig Verfolgten nicht preisgeben könne". Ein neuer Befehl des Kaisers vom 12. August blieb ohne Eindruck. Es erfolgte am 12. Dec. 1566 die Acht gegen den Herzog; der Churfürst August sollte sie vollziehen und Johann Wilhelm von Coburg daran Theil nehmen. Der Herzog glaubte während des Winters sich rüsten zu können. Aber schon den 24. Dec. schloß ihn ein chursächsisches Heer ein — in vier Wochen erschien August und Joh. Wilhelm in Schlachtordnung vor Gotha. Der Belagerte konnte ein ziemliches Heer in die Feste ziehen; diesem erklärte der Herzog, daß der Churfürst mit den Baalspfaffen zu Unterdrückung evangelischer Religion sich verbunden und ihm auch seinen Bruder verführt habe. Die Vertheidiger aber wurden nachgerade eines Bessern belehrt; der versprochene Entsatz blieb aus; im vierten Monate entstand wegen Soldrückständen eine Meuterei. Die empörte Menge stürmte das Schloß und nahm den Kanzler Brück und den übrigen Grumbach'schen Anhang gefangen. Auch Grumbach wurde hervorgezogen und mit dem Rufe: „Wir haben die Braut!" auf einer Bahre zu den anderen Gefangenen getragen. Dieß geschah den 4. April 1567; am 13. April wurde die Stadt durch einen Ausschuß an den Churfürsten übergeben. Die Bürger leisteten knieend Abbitte und huldigten dem Joh. Wilhelm als neuem Gebieter. Johann Friedrich wurde dem Churfürsten auf Gnade und

Ungnade des Kaisers überliefert. An dem Sonntage Misericordias Dom. 1547 wurde der Vater Joh. Friedrich bei Mühlberg geschlagen; an demselben Sonntag des Jahres 1567 verlor der Sohn Johann Friedrich Reich und Freiheit. Am dritten Tage wurde der Gefangene nach Dresden geführt, am 14. Mai verhört. Von da wurde er nach Oestreich abgeführt; in Wien mußte er auf offenem Wagen, einen Strohhut auf dem Kopfe, einziehen. Das Schloß zu Wienerisch-Neustadt wurde ihm als immerwährender Aufenthalt angewiesen, wo er noch 28 Jahre verlebte, und starb 1595 in Steyr. — Grumbach, der wie die übrigen Gefangenen zu Gotha gerichtet wurde, wurde auf die Folter gespannt; auch der Kanzler Brück wurde gefoltert, wie die übrigen. Grumbach gestand, freilich auf der Folter, den Plan, den gefangenen Herzog Johann Friedrich haben sie zum Kaiser erheben wollen. Zwei Tage nach dem Verhöre wurde über Grumbach das Urtheil gefällt: Obgleich er die erdenklich härteste Strafe verdient, so solle er, wegen angeborner Güte des Churfürsten, nur lebendig geviertheilt werden. Dieselbe Strafe erhielt Brück. Auf dem Markt in Gotha wurde die Hinrichtung vollzogen. Der alte Grumbach wurde entkleidet auf die Schlachtbank geworfen, lebendig angenagelt und in vier Stücke zerhauen, nachdem der Henker ihm das Herz aus dem Leibe gerissen, und ihm mit den Worten in das Gesicht geschlagen: Siehe Grumbach dein falsches Herz. Der Sterbende sprach: Du schindest einen dürren Geier. Als dem Kanzler das Herz ausgerissen wurde, hörte man ihn rufen: Barmherziger Gott, erbarme dich meiner! Dann erlitten die Uebrigen die ihnen zuerkannten Strafen. — Dieß das traurige Ende der Grumbachischen Händel. Kaiser Maximilian schrieb: Excessit medicina modum. — Vgl. Urkunden aus der Geschichte Joh. Friedrich des Mittlern von J. G. Gruner. Neue Geschichte der Teutschen von A. Menzel, IV. Bd. S. 342 ff. Breslau 1832. [Gams.]

Grund, zureichender, letzter. Leibnitz unterschied zwei Principien, auf welchen unser Denken beruht, das Princip des Widerspruches und das des zureichenden Grundes. Letzteres wurde von der subjectiven Logik so gedeutet: Setze nichts ohne zureichenden Grund, d. h. verknüpfe nicht Vorstellungen mit einander, ohne dir eines gültigen Grundes zu dieser Verbindung bewußt zu sein. Gegen diese Auffassungsweise des Leibnitzischen zweiten Denkprincipes wurde seit Kant wiederholt protestirt, aber bisher noch immer ohne nachhaltigen Erfolg. Daß Leibnitz in einem wesentlich anderen Sinne das Princip des zureichenden Grundes neben jenes der Widerspruchlosigkeit oder Identität gestellt habe, geht schon aus seiner Aeußerung hervor: par ce principe seul se demonstre la divinité, et tout le reste de la metaphysique. Diese Bemerkung läßt zugleich erkennen, von welcher Wichtigkeit das richtige Verständniß dieses Principes für die wissenschaftliche Theologie sei; darum werden einige Erläuterungen desselben hier am Platze sein. Denken kann man bekanntlich nur über das, dessen man sich irgendwie bewußt ist. Unser Bewußtseinsinhalt wird aber auf zweifache Weise Gegenstand und Anregung für das Denken. Die Eine dieser Anregungen ist durch Association der Wahrnehmungen, Vorstellungen gegeben. Jede neue erhellt eine Masse früherer, vergessener, welche mit ihr ganz oder theilweise gleich sind; unter diese wird sie appercipirt, mit ihnen verschmilzt sie zu einem Gemeinbild, Schema. Dieser Proceß, welcher vorerst dem Subjecte unbewußt verläuft, wird, nachdem selbes ein selbstbewußtes geworden, Anregung und Substrat des sogenannten formellen Denkens. Die Gleichheit, Aehnlichkeit oder Gegensätzlichkeit der gerade im Bewußtsein vorhandenen, mit den durch sie wiedererhellten Wahrnehmungen, Vorstellungen veranlaßt das Subject, die Vergleichung zwischen jenen und diesen mit Bewußtsein und in der Absicht vorzunehmen, das Verhältniß der neuen zu den reproducirten Bildern sich vorstellig zu machen. An die Stelle der früheren unwillkürlichen, unbewußten Apperception tritt hiemit die selbst-

bewußte und freie Gleichsetzung, Subsummtion oder Ausschließung, d. h. das formelle Urtheil, der formelle Schluß. An die Stelle des unwillkürlichen und unbewußten Verschmelzens der ähnlichen Bilder zu Schematen tritt jetzt die selbstbewußte und freie Zusammengreifung des diesen allen Gemeinsamen, also die Bildung der Vorstellung eines Allgemeinen, eines Begriffes. Warum dieses Begriffe bildende Denken ein formelles zu nennen, leuchtet von selbst ein, sowie, daß das Gesetz, welches sich in ihm ausspricht, ganz richtig als das der Identität oder Widerspruchslosigkeit bezeichnet werden könne; denn, wie man dieses Gesetz immer formuliren mag, dieß bleibt gewiß: Das denkende Subject muß bei der Begriffsbildung seine Aufmerksamkeit auf das Gleiche, Gemeinsame des Bewußtseinsinhaltes fixiren, es muß selbes als das Beharrende im Wechsel der Unterschiede des Einzelnen festhalten; Letzteres ist aber eben nur möglich, in soferne es kein mit sich Streitendes, d. h. in soferne es in der That nur das Gemeinsame oder Gleiche des im Bewußtsein Gegebenen (Mannigfaltigen) ist. — Dieses ist jedoch nicht als ein mannigfaltiges Geschehen schlechthin im Bewußtsein gegeben, sondern als ein Geschehen in einem bestimmten Zusammenhange mit Subject und Object, d. h. als Thun oder Leiden. Dadurch stellt der Bewußtseinsinhalt dem Denken eine von der oben besprochenen ganz verschiedene Aufgabe, gibt dem Denken die Richtung auf ein ganz anderes Ziel. Das Subject, welches ein gewisses Geschehen, z. B. ein Wahrnehmen, Empfinden, als sein Thun oder Leiden erfaßt, weiß dieses Geschehen nach zwei Seiten hin als ein Abhängiges und findet sich dadurch veranlaßt, dasjenige sich vorstellig zu machen, von dem es abhängt, d. h. die Gründe des Geschehens. Um dieses Wahrnehmen, Empfinden als seines zu wissen, mußte das Subject dieses von sich selbst unterscheiden, aber es zugleich auf sich beziehen als von ihm Abhängiges (reelles Urtheil, reeller Schluß); es muß sich hiemit selbst als den Grund vorstellen, welcher jetzt gerade als Wahrnehmendes, Empfindendes erscheint, — das Wahrnehmen, Empfinden hingegen als die Erscheinung, Aeußerung dieses Grundes, der es selber ist. — Daß das Subject jetzt gerade in dieser und nicht in einer andern Weise als Thätiges oder Leidendes erscheint, hängt jedoch nicht bloß von ihm selbst ab. In soferne es sich nicht als Grund seines Erscheinens weiß, findet es sich genöthigt, dieses auf einen von ihm selbst unterschiedenen Grund zu beziehen, auch diesen sich vorstellig zu machen. — Hiemit stellt aber das Subject für das Geschehen nicht bloß zwei, sondern auch zweierlei Gründe vor, weil jenes von dem ersten Grunde nicht in derselben Weise abhängig gegeben ist, als von dem letzteren. Das Geschehen ist Thun oder Leiden des Subjectes, auch wenn ein Anderes der Grund ist, daß das Subject jetzt Solches thut oder leidet; d. h. das Subject stellt sich selbst als den Realgrund seines Thuns oder Leidens vor, der in diesem offenbar wird; das Andere hingegen, den Grund dieses Offenbarwerdens, stellt es als Formal-Grund seines Thuns, Leidens vor. — Weder der Formal- noch der Realgrund des Geschehens ist unmittelbar im Bewußtsein des Subjectes gegeben: Inhalt dieses Bewußtseins ist nur das durch jene Begründete, von ihnen Abhängige. Das denkende Subject vermag sich also die Vorstellungen von den Gründen des Geschehens (die Ideen) nicht auf jene Weise zu bilden, auf welche es sich die Vorstellung von dem Gemeinsamen desselben (den Begriff) bildet, nämlich durch Vergleichung des Mannigfaltigen, durch Reflexion und Abstraction. Das Subject muß in der Bildung der Idee denkend über das in seinem Bewußtsein Gegebene hinausgehen. Dennoch vermittelt das als abhängig Gewußte die Vorstellung des Grundes, indem es einerseits das Subject nöthigt, überhaupt ein Etwas vorzustellen, von welchem jenes abhängig ist, und indem es andererseits den Inhalt dieser Vorstellung bestimmt. Es ist hier nicht der Ort, um diesen Bildungsproceß der Ideen und deren Inhalt im Gegensatze zu jenem der Begriffe ausführlich zu zeichnen, oder

die Arten der Gründe vollständig zu entwickeln. Diese Andeutungen aber werden erkennen lassen, in welchem Sinne Leibnitz neben das Princip der Identität oder Widerspruchslosigkeit als zweites Princip das des zureichenden Grundes gestellt und zu stellen berechtigt gewesen. — Die subjective Logik hat bis in die letzte Zeit von diesem Principe des zureichenden Grundes keinen als den Eingangs erwähnten Gebrauch zu machen gewußt, weil sie von der Voraussetzung ausging, daß jeder Gedanke des Menschen auf eine und dieselbe Weise gebildet werde, und daß diese Weise die der Bildung des Begriffes sei. Das Begreifen ist die Grundform des Denkens, galt ihr als Axiom. Die subjective Logik war darum in der That nur formelle Logik und fand sich überall in Verlegenheit, wo ihr die Erfahrung Denkacte und Denkproducte vorhielt, in welchen sich offenbar eine andere Gesetzmäßigkeit ausgedrückt fand. Die wichtigsten Folgerungen aus jenem Axiom ergaben sich aber nothwendig für die Ontologie, im weiteren Verlaufe für das ganze Gebiet der speculativen Philosophie. Von Kants subjectivem Idealismus bis zu Hegels logischem Pantheismus hat der Entwicklungsgang der Philosophie den Beweis geliefert, daß Leibnitzens oben angeführte Worte die Bedeutung jenes Principes richtig bezeichneten. — Die vorgefaßte Meinung, daß die Grundform alles Denkens der Begriff sei, daß mithin auch die Vorstellung des Realgrundes, der Substanz (sowohl der endlichen, als der unendlichen) auf dem Wege der Abstraction entstanden sein müsse, wenn man sie nicht etwa für angeborne Vorstellungen oder für hypostasirte Schlußformen halten wolle, machte zunächst die richtige Erfassung und Bestimmung des Inhaltes dieser Vorstellung unmöglich, in Folge dessen aber auch die der übrigen Ideen. Mochte sich nun das empirische Selbstbewußtsein gegen diese wissenschaftliche Verzerrung und Umdeutung seines Inhaltes sträuben und wiederholt eine Revision der Analyse desselben fordern, — es waren auf Grundlage jener Voraussetzung keine wesentlich anderen Resultate zu gewinnen. Die Falschheit dieser mußte so lange unerweisbar bleiben, als man die Grundlosigkeit jener Voraussetzung nicht darzuthun und zu zeigen vermochte, daß es für den Denkgeist im Menschen noch einen zweiten, von jenem, auf welchem er Begriffe gewinnt, verschiedenen Weg der Gedankenbildung gibt, und — daß auf diesem eben der Gedanke des Grundes gebildet wird. Dieß gethan zu haben ist unstreitig das größte Verdienst A. Günthers. Es steht darum zu hoffen, daß die subjective Logik in Zukunft sich nicht mehr auf das Gesetz der Begriffsbildung beschränken werde, daß sie auch jene der Ideebildung darzustellen, d. h. das leibnitzische zweite Princip, das Gesetz des zureichenden Grundes mit seinem ganzen Inhalte zu entwickeln unternehmen werde. Wir haben oben beispielsweise nur zwei Arten des Grundes erwähnt; damit sind aber die Weisen der Abhängigkeit nicht erschöpft, in welcher unser Bewußtseinsinhalt sich gegeben findet. Die Logik hat diese möglichen und nothwendigen realen Beziehungen desselben aufzuweisen, und somit auch die Beziehung auf einen sogenannten letzten Grund, der eben erst der zureichende ist. Wie das formelle Denken erst in der Bildung eines obersten Begriffes sich abschließen kann, so das reelle in dem Gedanken eines letzten und absoluten Grundes. So lange man den Gedanken des Grundes auf dem Wege des begrifflichen Denkens entstanden wähnte, war es kaum zu vermeiden, daß der Gedanke des letzten Grundes mit dem Gedanken des Allgemeinsten zusammenfiel und jener als das Real-Allgemeine, als das Eine, das Alles ist, gefaßt wurde. Wo das Denken des Grundes im Unterschiede vom Denken des Allgemeinen erkannt wird, ist eine solche Verschmelzung weiter nicht zu besorgen. Siehe übrigens d. Art. Dualismus und Hylozoismus. [Ehrlich.]

Gründonnerstag, s. Charwoche.

Gruner, protestantischer Theolog. Johann Friedrich Gruner ist geboren im Jahr 1723 zu Coburg, wo sein Vater Doctor der Rechte, geheimer

Hofrath des Herzogs von Sachsencoburg und Präsident des Consistoriums war. Eine tüchtige Erziehung und Heranbildung des Sohnes lag den Eltern sehr am Herzen, und deßhalb wurden frühe schon mehrere ausgezeichnete Hauslehrer und Erzieher angestellt. Nachdem von diesen unter Beihilfe des Prädicanten Faccius eine solide Grundlage für die weitere Ausbildung Gruners gelegt war, besuchte dieser in einem Alter von 15 Jahren das academische Gymnasium zu Coburg, und hier machte er in der Schule eines Berger, Albrecht, Link, Ehrenberger und Schubart recht befriedigende Fortschritte; besonders bildend war für ihn das freundschaftliche Verhältniß und der tägliche Umgang mit Männern wie Meuschen, Tresenreuter und Schwarz; Letzterer führte ihn namentlich in das Verständniß der alten classischen Literatur ein. Eine von Gruner eingereichte Dissertation de flaminibus, worüber er öffentlich zu disputiren hatte, sowie seine jugendlichen Arbeiten überhaupt, deren er sich auch nachher nicht zu schämen hatte, weil ausgezeichnet nach Form und Inhalt, zeugen laut ebensowohl von seinem eisernen Fleiße als von seinem feinen Geschmacke und seinen ausgebreiteten Kenntnissen. Im J. 1742 begab er sich nach Jena, wo gerade damals ausgezeichnete Männer, wie Walch, Hallbauer, Heimburg, Buder, Hamberger, Reusch, Reckenberger, Pfeifer und Huth wirkten, und hier machte er, ohne daß jedoch seine Liebe zu den alten Classikern erkaltet wäre, bei unermüdetem Fleiße recht schöne Studien in der Geschichte, Philosophie und Theologie, so daß er nach drei Jahren, nachdem er auf Zureden guter Freunde seinen Plan, ein Jahr lang nach Leipzig zu gehen, aufgegeben, zur Würde eines Magisters gelangte, in welcher Stellung er bald wegen seiner philologischen Vorlesungen allgemeinen Beifall erntete. Daher berief ihn auch, noch vor Abfluß von drei Jahren, sein Landesfürst nach Coburg zum Lehrer der lateinischen Sprache und der römischen Alterthümer. Nach Sucro's Tod 1756 wurde er Lehrer der Beredtsamkeit und Poetik und führte die Aufsicht über die Alumnen des Gymnasiums bis zum J. 1764. Jetzt sollte ihm aber ein anderer Wirkungskreis werden; Baumgarten war gestorben und zu dessen Nachfolger hatte man ihn ausersehen. Freudig nahm er den ehrenvollen Ruf nach Halle 1764 an, und erhielt im April 1766 die Würde eines Doctors der Theologie. Seine große Sprachkenntniß, seine tiefen Einsichten in die Theologie und Philosophie, noch mehr aber sein liebenswürdiger Charakter verschafften ihm bald die Liebe und den Beifall aller Studirenden. Gruner war auch ein fruchtbarer Schriftsteller; in seinen zahlreichen Schriften, die z. B. in dem Buche von **Harles** „de vitis philologorum" (Bremae 1750. p. 252—260) verzeichnet sind, verbreitet er sich über sehr mannigfaltige Materien. Abgesehen von seinen critischen philologischen und historischen Leistungen sind auf dem theologischen Gebiete vorzüglich zu nennen seine practische Einleitung in die Religion der hl. Schrift, Halle 1773, gr. 8., und seine institutionum theologiae dogmat. libri III, Halae 1777, gr. 8. Seinen theologischen Standpunct anlangend, so gehört er einer für die damalige Zeit sehr freisinnigen Richtung an; eine Menge gewagter Sätze, gewaltsamer Schrifterklärungen und unmotivirter Neuerungen in dem gewöhnlichen Lehrbegriffe erregte theilweis Anstoß. Nach ihm wäre z. B. schon vor dem Ende des ersten Jahrhunderts die christliche Religion in ihren Hauptlehren, besonders die Lehre von der Dreieinigkeit, durch die alexandrinische, platonische und orientalische Philosophie allgemein verdorben worden u. s. w. Vgl. Schröckh, christl. Kirchengesch. seit der Reformat. 8. Thl. Lebensbeschreibungen jetzt lebender und neuerlich verstorbener Gottesgelehrten und Prediger in den königl. preuß. Landen. Halle 1768. De vitis Philologorum nostra aetate . . auctore Harlesio. Bremae 1750. Historisch-literarisches Handbuch von G. **Hirsching**. II. Bd. 1. Abthl. Leipzig 1795. [Fritz.]

Gruß bei den alten Hebräern. Begrüßungen fanden Statt bei zufälligem Zusammentreffen und Besuchen, und bei Verabschiedungen (Abschiedsgruß).

Im ersten Falle war zwischen bekannten und befreundeten Personen die Begrüßung einfach ein Segenswunsch, etwa: Friede dir (Richt. 19, 20. 1 Chron. 12, 18.), oder: Gott sei dir gnädig (Genes. 43, 39.), oder: Jehova sei mit dir (Ruth. 2, 4.), oder: der Segen Jehova's über euch; wir segnen euch im Namen Jehova's (Ps. 129, 8.), und die gewöhnliche Antwort war: Jehova segne dich, oder euch (Ruth 2, 4.). Mit solchem Segenswunsche verband sich gewöhnlich noch eine Erkundigung nach dem Befinden des Begrüßten, weßhalb der Ausdruck שָׁאַל לְשָׁלוֹם (nach dem Befinden fragen) auch geradezu im Sinne von begrüßen vorkommt (Richt. 18, 15. 1 Sam. 10, 4.). Dazu kam häufig noch ein Kuß als Freundschaftsbezeugung entweder auf den Mund (Genes. 41, 40.) oder auf den Bart (2 Sam. 20, 9.). Da solche Begrüßungen etwas umständlich waren, so wurde zuweilen dem, der eine eilige Sendung auszurichten hatte, verboten, auf dem Wege Jemanden zu grüßen oder den Gruß zu erwiedern (2 Kön. 4, 29.). Wenn jedoch ein Niedriger einem Höhern begegnete oder ihn besuchte, so machte er vor demselben nach Maßgabe seines Ranges eine tiefe Verbeugung (Genes. 23, 7. 2 Sam. 9, 8.), fiel auf die Kniee (2 Kön. 1, 13. Matth. 17, 14. 27, 29.), oder warf sich auch ganz auf die Erde nieder (Genes. 19, 1. 42, 6. 1 Sam. 25, 23. 2 Sam. 1, 2. 14, 4.); befand er sich auf einem Reitthiere, so stieg er zu diesem Zwecke herunter (Genes. 24, 64. 1 Sam. 25, 23.). Kam dabei auch ein Kuß vor, so war er nicht so fast Freundschaftsbezeugung als vielmehr Zeichen der Huldigung (vgl. 1 Sam. 10, 1. Ps. 2, 12.), und wurde auf die Hand (Sir. 29, 5.), oder die Kniee (Assemani biblioth. orient. I. 377.), oder die Füße (vgl. Luc. 7, 38.) gegeben. Ob auch die spätere Sitte, bei jenen Verbeugungen die rechte Hand auf die Brust zu legen, den Vornehmern aus dem Wege zu gehen, schon bei den alten Hebräern üblich gewesen sei, ist ungewiß; in der Bibel kommt nichts davon vor. — Der Abschiedsgruß pflegte ebenfalls in einem Segenswunsche zu bestehen, zu dem von den übrigen Formalitäten mehr oder weniger hinzukam. „Gott, der im Himmel wohnt, führe euch auf gutem Wege und sein Engel begleite euch," sagt z. B. der alte Tobia seinem abreisenden Sohne und dessen Begleiter zum Abschiede (Tob. 5, 16.).

Gruß, englischer, s. Ave Maria.

Gualbert, s. Vallombrosa.

Guardian (guardianus [custos] von guardia) ist der Vorsteher, Aufseher eines Convents — eines Hauses — der Franciscaner (Minoriten) und ebenso der Capuciner, da diese ein Zweig des Franciscanerordens sind und die Regel des hl. Franciscus befolgen. Die Verfassung des Ordens war nämlich so eingerichtet, daß jeder einzelnen Genossenschaft, jedem Hause der Minoriten ein Custos (Guardian) vorstand, den Häusern einer Provinz ein Provincialminister und dem gesammten Orden in der ganzen Christenheit ein Generalminister. Der Guardian wurde erwählt und gesetzt von dem Provincialminister und den Definitoren der einzelnen Convente, indem diese auf den jährlichen Provincialversammlungen die für die Häuser der Provinz nöthigen Aufseher auswählten und den betreffenden Häusern vorsetzten. Diese Wahl war für drei Jahre; waren diese vorüber, so trat der Guardian wieder zurück in die Reihe der einfachen Brüder und konnte für dieses Haus nicht mehr gewählt werden. Jedoch konnte er für ein anderes wieder auf drei Jahre als Guardian gesetzt werden, nach deren Verlauf er aber wenigstens ein Jahr unter die Brüder zurücktreten mußte. Die Obliegenheit des Guardians war, über die Beobachtung der Ordensregel innerhalb des Conventes zu wachen, Verletzungen derselben zu bestrafen; in außerordentlichen Fällen wurde an den Provincialminister recurrirt. Die Guardiane mit den Provincialen hatten den Ordensgeneral zu wählen. Ueberhaupt geht eine Art democratischer Einrichtung durch die ganze Verfassung

des Ordens, entsprungen aus dem Geiste der Demuth und wahrhaft christlichen Brüderlichkeit, die in so lieblicher Weise den Stifter dieses Ordens und durch ihn den Orden selber beseelt hat. Vgl. hierzu die Art. Convent, Definitoren und Franciscanerorden. [Marx.]

Guastallinerinnen, s. Angeliken.

Guelfen und Ghibellinen, s. Welfen.

Guibert oder **Wibert** von Ravenna, war im J. 1072 gegen den Willen des Papstes Alexander II. zum Erzbischof von Ravenna erhoben worden und zeichnete sich nun in dem langen Kampfe zwischen Heinrich IV. und Gregor VII. als Hauptgegner des Letztern aus. Namentlich wurde er beschuldigt, die Gefangennehmung Gregors VII. durch Cenci, den Gouverneur von Rom, am Weihnachtsfeste 1076 heimlich angestiftet zu haben. Vier Jahre später gab sich Guibert dazu her, nachdem die kaiserlichen Synoden von Mainz und Brixen im J. 1080 die Absetzung über Gregor ausgesprochen, die Rolle eines Gegenpapstes als Clemens III. zu übernehmen. In dieser Stellung verblieb er auch noch nach dem Tode Gregors als Gegenpaſt gegen dessen rechtmäßige Nachfolger Victor II., Urban II. und Paschalis II., und hatte namentlich im teutschen Reiche fast von allen Bischöfen Anerkennung gefunden. Wohl verjagten ihn um's J. 1088 die stets veränderlichen Römer, nachdem sie ihm vorher das eidliche Versprechen abgenöthigt hatten, daß er weiter keinen Anspruch mehr auf die päpstliche Würde machen wolle; aber in Bälde traten sie wieder auf seine Seite und er behielt die Oberhand nicht nur in Rom, sondern fast in ganz Italien (die Besitzungen der Normannen und der Markgräfin Mathilde ausgenommen) bis zu seinem Tode im J. 1100. Seine Partei sprengte aus, daß auf seinem Grabe allerlei Wunder geschähen. Vgl. d. Art. Gregor VII. und Leo, Gesch. von Italien, Bd. I. S. 466. 468. 471—477. [H.]

Guibert von Nogent, s. Gilberte.

Guido von Arezzo gehört unter die vornehmsten Beförderer der kirchlichen Tonkunst. Ueber seine Lebensumstände, deren hier eine kurze Erwähnung geschehen möge, ehe wir seine eigentlichen musicalischen Leistungen betrachten, und die durch ausschmückende Sagen einer späteren, in Bewunderung seiner Verdienste halb blinden Zeit oft sehr unsicher geworden sind, erhalten wir die klarsten Aufschlüsse durch ihn selbst aus einem längeren Schreiben, das an seinen Freund Michael im Kloster Pomposa gerichtet ist, und das zuerst Baronius in seinen Annalen ad ann. 1022 aufgenommen hat. Aus diesem Brief lernen wir, daß Guido, von seiner Vaterstadt Arezzo im Toscanischen gemeinhin Guido Aretinus genannt, als Mönch im Benedictinerkloster Pomposa im Herzogthum Ferrara gelebt, aber in kurzer Zeit den Neid seiner Mitmönche durch seine musicalischen Neuerungen der Art erregt hat, daß er einen andern Aufenthaltsort zu suchen für gut fand. Während nämlich andere Lehrer der Musik zehn Jahre und darüber brauchten, um leidliche Sänger zu erziehen, erreichte Guido dieß Alles in Einem Jahre, und der Ruf seiner Singschule war bald bis nach Rom zu den Ohren des Papstes Johannes XIX. (XX.?) gekommen. Um so willkommener war ihm unter solchen Umständen eine dringende Einladung des Papstes, sich nach Rom zu begeben. Guido hatte dort in kurzer Zeit den päpstlichen Hof für sich und seine neue Kunst gewonnen, da nöthigte ihn das Clima, Rom zu verlassen. Auf der Rückkehr besucht er sein altes Kloster und findet die Stimmung wider ihn ganz umgewandelt; von der Vortrefflichkeit und Nothwendigkeit seiner Erfindungen hatten sich nämlich auch seine frühern Gegner zu lebhaft überzeugt, um ihn noch länger hassen zu können. Sogar eine Einladung, in's Kloster zurückzukehren, erhält er von dem Abt gleichen Namens, und Guido nimmt diese Einladung wieder an. Demgemäß hat sich Guido seinen immerhin zweifelhaften Ruhm, seit Gregor M. zweiter Reformator des Kirchengesanges geworden zu sein,

als Benedictinermönch des Klosters Pomposa begründet, und vergebens streiten die Camaldulenser um die Ehre, ihn den Ihrigen nennen zu dürfen. Was die Zeit seines Wirkens betrifft, so fällt sie nach den Angaben mehrerer seiner Zeitgenossen zwischen die Jahre 1024 und 1037, während uns Nachrichten über das Jahr seiner Geburt und über seine späteren Lebensjahre abgehen. Aber nicht nur in Italien wandelte und wirkte der angestaunte Lehrer, auch Teutschland wurde von ihm besucht und mit seinen Reformen erfreut. Adam von Bremen erzählt nämlich in seiner Kirchengeschichte, daß der Erzbischof Hermann den „Musiker" Guido nach Bremen berufen habe, wo dieser die Klosterzucht nach allen Seiten, namentlich aber auch hinsichtlich des Gesanges auf's beste wieder hergestellt habe. Dieß muß zwischen 1032 und 1035 geschehen sein, in welcher Zeit Hermann die Erzbisthümer Hamburg und Bremen unter sich vereinigt hatte. Auch Elverich, Bischof zu Osnabrück, hat sich des Meisters bedient, um den Kirchengesang seines Sprengels auf eine vollkommenere Stufe zu heben, und es ist sehr wahrscheinlich, daß Guido, dem überall der gefeiertste Ruf vorausgeeilt war, und dessen Reformen allgemein als Bedürfniß empfunden wurden, auch noch andere Diöcesen in Teutschland besucht und mit seinen Schöpfungen beschenkt hat, wenngleich nähere Nachrichten hierüber fehlen. Guido's Erfindungen waren vom besten Erfolg begleitet; noch vor dem Ende des eilften Jahrhunderts war seine Methode über ganz Italien, Teutschland und Frankreich verbreitet, und ein Theil derselben ist noch heutzutage in einigen Ländern practisch gültig. Seine Theorie legte er selbst in mehreren Werken schriftlich nieder, worunter das wichtigste sein Micrologus de disciplina artis musicae ist. Seine Hauptverdienste um Weiterbildung der Musik liegen nun kurz in Folgendem. Die musicalische Scala, bis zu Guido's Zeiten unsicher und unbestimmt, bekam durch ihn feste Grenzen. Dadurch ward dem Lernenden der Ueberblick über das Tongebiet, das er zu durchwandern hatte, wesentlich erleichtert, weil es jetzt feste und sichere Abtheilungen waren, innerhalb deren die musicalische Bewegung vor sich gehen mußte. Seine Scala war indessen rein diatonisch und umfaßte der Ordnung nach einundzwanzig Töne, sofern sich das b, damals schon neben h im Brauch, in den beiden obern Octaven eingeschlossen findet. Was die Erfindung der Puncte als Noten betrifft, so ist ihr Ruhm schwerlich ihm auch beizumessen. Denn solche Puncte, der Gestalt nach den unsrigen sehr ähnlich, kommen schon vor Guido's Zeit vor und waren z. B. im Kloster Corbie in Frankreich zu Ende des zehnten Jahrhunderts wohl bekannt; und er selbst macht nirgends auch nur mit einer leisen Andeutung Anspruch auf die erste Erfindung derselben, vielmehr bedient er sich meist der Buchstaben-Notation, sowie sie von Gregors Zeiten bis auf ihn gekommen war, während er dann und wann auch die üblich gewordene notenähnliche Neuenenschrift gebraucht. Eine wesentliche Erleichterung des Lesens geschriebener Tonstücke lag in der Erfindung eines Liniensystems nebst Schlüssel. Zwar war der Gebrauch von Linien und Schlüssel auch vor Guido schon bekannt; allein es bleibt ihm doch das Verdienst, Uebereinstimmung und Uebersichtlichkeit hierin erzielt und verbreitet zu haben, sowie er es gerade dieser Erfindung hauptsächlich zuschreibt, daß seine Knaben ohne alle Mühe und mit geringer Nachhilfe das ganze Antiphonarium in kurzer Zeit singen lernen. Unter seinen Erfindungen, die zum Theil auch nur in Vereinfachung eines schon Vorhandenen liegen, ist indessen keine merkwürdiger geworden, als die sogenannte Solmisation. Man versteht hierunter den Gebrauch der sechs Sylben: ut, re, mi, fa, sol, la zur Bezeichnung der ersten sechs Töne der Tonleiter. Diese sechs Sylben hatte Guido den rythmischen Absatzwörtern des Hymnus: ut queant laxis resonare fibris etc. (ad Vesp. nativit. Joh. Bapt.) entnommen, weil Johannes der Täufer, den die Bibel vox clamantis nennt, als Patron der Sänger galt. Näherhin war aber auch die Melodie dieses Hymnus so beschaffen, daß die sechs ersten Abtheilungen der Verse immer um

einen Ton höher anfingen, so daß auf die Sylbe ut der Ton C, auf re der Ton D u. s. f. kam. Von dieser Zeit an war es üblich, der musicalischen Scala diese Benennungen zu geben, und trotzdem, daß eine andere Bezeichnung sich heutzutage allgemeine Anerkennung verschafft hat, so ist die alte Benennung doch in Frankreich, wenigstens bei den Theoretikern, bis zur gegenwärtigen Stunde noch gebräuchlich. Die ursprünglich Guidonischen Namen haben freilich im Verlauf der Zeiten und bei der allmähligen Erweiterung der musicalischen Kunst im Ganzen verschiedene Zusätze zu ihrem frühern einfachen Wesen erhalten, die der Erlernung der Musik statt Erleichterung nur Schwierigkeiten bereiteten; und nur eine sich selbst nicht begreifende Vorliebe für das Solmisiren überhaupt ist es, die aus der Erfindung dieser Kunst so Großes gemacht und Guido's Ruhm darauf gebaut hat, während seine größeren Verdienste in der That in das von ihm genauer bestimmte Liniensystem zu legen sind, ein System, durch das es möglich wurde, die gegebenen Melodien nach bestimmten Zeichen in ihrer Figuration genau zu verfolgen und eben so genau und unverfälscht der Nachwelt zu überliefern. Dieß also, daß er das musicalische Lesen wesentlich befördert, dadurch nicht nur Uebereinstimmung unter den Choralgesang gebracht, sondern auch die ursprüngliche Weise der Melodieen gesichert hat, dieß macht sein Hauptverdienst aus und sichert ihm in der Geschichte der Musik ein bleibendes Andenken. Die Eintheilung der Scala in Herachorde gegenüber den griechischen Tetrachorden, und die sogenannte Guidonische Hand, ein sinnliches Hilfsmittel des musicalischen Lesens, finden wir in Guido's Schriften nirgends, und werden ihm diese Erfindungen gewiß nur fälschlich zugeschrieben. Ebenso hat der Gesang eine innere Ausbildung durch ihn durchaus nicht erfahren; eine solche Weiterbildung knüpft sich erst an den Namen Franco's von Cöln, Erfinder des Mensuralgesangs, während das harmonische Element durch Johann de Muris und Johann Tinctor (im 14ten Jahrhundert) zum ersten Mal nach festen und fruchtbaren Regeln entwickelt worden ist. [Birkler.]

Guido, Stifter der Hospitaliter, s. Hospitaliter.

Guilbert und **Guilbertinerorden** (Ordo Sempringensis sive Gilbertinorum Canonicorum). Vielfache Aehnlichkeit mit dem Orden von Fontévraud (s. d. A.) in Frankreich hat der in England entstandene Verein der Guilbertiner. Der Stifter derselben ist der hl. Guilbert, Sohn des Josselin, Herrn von Sempringham und Tyrington, geboren im Jahre 1083. Von der Hochschule zu Paris zurückgekehrt und vom Bischof von Lincoln zum Priester geweiht, wurde er, ein Freund der Armen, Pfarrer der beiden Ortschaften seines Vaters. Zu Sempringham nun fand er sieben unbemittelte Mädchen, die sich entschlossen, in Keuschheit Gott zu dienen. Für diese gründete er ein Haus, wo jede eine Zelle bewohnte und ihre Bedürfnisse von Dienerinnen durch eine Fensteröffnung erhielt. Zur Bestellung der Güter, womit er das Haus ausstattete, bestellte er Tagelöhner, die er, wie die Dienerinnen, zu einer bestimmten Lebensweise verpflichtete. Bald fand die Stiftung Anklang, Unterstützung und Ausbreitung. Da Papst Eugen III. in Rücksicht auf die herrlichen Tugenden des Gründers und ersten Vorstehers nicht in die gewünschte Vereinigung mit Citeaux (s. Cistercienserorden) willigte, fügte Guilbert unter genau festgesetzter Trennung den Häusern von Nonnen andere von Chorherrn bei; jenen gab er St. Benedicts, diesen St. Augustins Regel (s. die Art. Benedictinerorden und Augustiner-Chorherren). Außer Armen-, Kranken-, Siechen- und Waisenhäusern sah er neun Häuser von Nonnen, sammt ihren geistlichen Leitern und vier von Ordensbrüdern, sämmtlich mit einer Bewohnerschaft von 2200 Männern und mehreren tausend Frauen, und starb nach einem strengen Leben und hart verläumdet, 106 Jahre alt, 1189, tief betrauert von König Heinrich II., dessen Verehrung er genossen hatte. Er wurde 1202 von Innocenz III. in die Zahl der Heiligen aufgenommen (s. die vita S. Guiliberti con-

fessoris in Monast. anglic. T. 2. p. 669—698). Den eigentlichen Stamm des Ordens bilden also die Frauen; sie waren auch die eigentlichen Besitzerinnen des Ordensgutes, während die Männer nur als dessen Verwalter betrachtet wurden. In den Händen der Letztern blieb daher nur eine kleine Summe, damit sie nicht stets an das Fenster kommen mußten, an welchem alle Klosterangelegenheiten zwischen den beiden Geschlechtern zu verhandeln waren. Auch die Nahrung der Chorherrn wurde im Frauenkloster bereitet und durch eine Drehlade in Empfang genommen. Dem Frauenhause stand eine Pröpstin, den Männern ein Prior vor. Nur zweimal des Jahres durften die Nonnen am Fenster, aber nur einmal ohne Gegenwart einer andern Schwester mit den nächsten Verwandten sprechen. Ebenso mußte, wenn irgend ein männliches Individuum der Genossenschaft mit einer Klosterfrau zu sprechen hatte, von beiden Seiten ein Zeuge zugegen sein. Ueberhaupt waren die Gesetze in Betreff der Besorgung gemeinschaftlicher Geschäfte ungemein strenge, so daß an ihrer Hand für die Sittlichkeit durchaus Nichts zu besorgen stand. Die Brüder bei den Chorherrn folgten der Weise der Cistercienser (s. d. A.). An der Spitze des ganzen Ordens stand der oberste Meister, welcher die übrigen Häuser fleißig zu besuchen, zu seinen Gehilfen aber die Umgänger (circatores) zur Seite hatte. Außerhalb England verbreitete sich der Orden nicht. Guilbert selbst hatte neun doppelte (s. Doppelklöster) und vier Klöster für Chorherrn gestiftet. Zur Zeit der Reformation bestanden im Ganzen 21 Häuser. Die Ordensregel steht bei Holstenius T. II. p. 467—536. Vgl. Helyot, Bd. II. S. 230 ff. Hurter, Innocenz III. Bd. IV. S. 230 ff. Henrion-Fehr, Mönchsorden Bd. I. S. 130 ff. Raumer, Hohenstauffen Bd. VI. S. 419 ff. [Fehr.]

Gundulph, Häretiker. Im Anfange des eilften Jahrhunderts begegnen wir in Gallien Häretikern, die von Italien aus dahin gekommen waren und ihre Lehren und Ansichten auf einen gewissen Italiener, Gundulph mit Namen, zurückführten. Nähere Notizen über ihn sind nicht bekannt, desto sicherer aber und vollständiger sind die Nachrichten über die Behauptungen und Irrthümer, die er aufstellte. Sobald nämlich Gerhard, Bischof von Cambray und Arras von dem Dasein der neuen Secte Kunde bekommen, ließ er ihre Anhänger aufsuchen und in Verwahrung bringen; sodann hielt er im J. 1025 mit seinem Clerus, auch den Aebten und Mönchen seines Kirchensprengels eine Versammlung, vor der auch die Ketzer erscheinen mußten, um ihre irrigen Ansichten darzulegen und Belehrung zu empfangen. Aus den Acten fraglicher Synode (cfr. D'Achery, spicilegium sive collectio veterum aliquot scriptorum etc. Parisiis 1723. Tom. I. p. 607—624) erhellt deutlich, daß ihre Ansichten mit denen der Paulicianer (s. d. A.) großentheils übereinstimmen. So verwerfen sie die Sacramente, wollen nur die Apostel und Martyrer, nicht aber auch die Bekenner und andere Heilige, die Kirchen und Crucifixe 2c. verehrt wissen; auch sind sie gegen das Psalmensingen, die verschiedenen Rangstufen des Clerus; nur die Evangelien und Briefe der Apostel anerkennen sie für Glaubensnorm. Zu der Gerechtigkeit, von welcher die Seligkeit abhänge, könne der Mensch durch sich selber gelangen, und sie bestehe darin, daß er der Welt entsage, das Fleisch bezähme, sich durch Arbeiten ernähre, Niemanden beleidige und Alle liebe. Wer dieses beobachte, brauche keine Taufe 2c. Die Belehrungen des Bischofs Gerhard hatten einen guten Erfolg; die Häretiker gaben ihre Ansichten auf und kehrten wieder in den Schooß der Kirche zurück. Vgl. Schröckh, christl. Kirchengesch. 23 Thl. D'Argentré, collectio judiciorum de novis erroribus etc. Tom. I. p. 7. u. 8. Du Pin, bibl. des aut. eccl. T. VIII. p. 127 sq.

Gurk, Bisthum. Die Carantaner, welche in der ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts in die sogenannte windische Mark (Carantania i. e. Kärnthen, Krain und Steyermark) einwanderten, empfingen das Christenthum von der Salzburger Kirche aus; ebenso förderte diese Kirche die christliche Religion in dem

Theile Panoniens vom Neusiedler See bis zum Einfluß der Drau in die Donau, nachdem Pipin, Sohn Carl des Gr., die Hunnen und Avaren in Ober- und Unterpanonien im J. 796 überwunden und unterjocht, und Pipin und Carl der Gr. den genannten Theil Panoniens der oberhirtlichen Fürsorge der Salzburger Kirche übergeben hatte. Indessen entstanden im neunten Jahrhundert rücksichtlich der geistlichen Jurisdiction über Carantanien und Panonien zwischen den Erzbischöfen von Salzburg einerseits und den Patriarchen von Aquileja und Bischöfen von Passau andererseits Streitigkeiten. Die Controverse zwischen dem Patriarchen Ursus von Aquileja und Erzbischof Arn (s. d. A.) von Salzburg legte Carl der Gr. 811 in der Art bei, daß der Lauf des Drauflusses die Grenze zwischen den beiden Sprengeln bilden und Alles, was von Carantanien nordwärts des genannten Flusses läge, zur Salzburger Kirche gehören sollte; die Controverse zwischen Salzburg und Passau beschied Kaiser Ludwig 829 dahin, daß er, das Land außerhalb des Kahlenberges abtheilend, den nördlich und westlich gelegenen Theil bis an die Flüsse Spiraza und Arrabone der Kirche von Passau, den ost- und südwärts gelegenen Theil aber den Erzbischöfen von Salzburg zuschrieb. — In diese durch kaiserliche Aussprüche der Salzburger Kirche zugesprochenen Bezirke pflegten die Erzbischöfe von Salzburg zur Leitung derselben und Vornahme der bischöflichen Verrichtungen Chor- oder Weihbischöfe abzuschicken. Diese Bischöfe waren aber keine eigentlichen Suffraganbischöfe mit festen Sitzen und ordentlicher bischöflicher Gewalt, sondern hingen ganz von den Erzbischöfen von Salzburg ab, waren ad nutum amovibiles, und, ihren bischöflichen Charakter ausgenommen, thatsächlich nichts weiter als Erzpriester (s. Chorbischof). Aber schon Erzbischof Adalwin schickte gar keine Bischöfe mehr ab, sondern unterzog diese Gegenden um 870 seiner unmittelbaren Jurisdiction. Dabei blieb es, bis Erzbischof Gebhard eine wichtige Veränderung traf. Dieser eifrige Herr beschloß in diesen von seinem erzbischöflichen Sitze weit entfernten Gegenden ein Bisthum zu errichten. Er entdeckte vorläufig seine Absicht dem Papst Alexander II., der ihm auch im J. 1070 die Erlaubniß ertheilte, daß er an einem ihm passend erscheinenden Orte ein Bisthum errichten könne, und für alle Zukunft Niemand Bischof daselbst sein solle, außer der von dem jeweiligen Erzbischof von Salzburg dazu Ernannte und Geweihte. Zum bischöflichen Sitz ersah Gebhard Gurk (in Kärnthen) aus. Hier hatte Emma, verwittwete Gräfin von Friesach in Kärnthen, im J. 1042 unter dem Erzbischofe Balduin von Salzburg ein Nonnenkloster gestiftet, und nebstbei zum Unterhalte von 20 Geistlichen, welche den Gottesdienst für die Nonnen zu besorgen hatten, Güter gewidmet. Als nach einiger Zeit die Nonnen wegen Lauigkeit in Beobachtung ihrer Ordensregel wieder aufgehoben worden waren, wurden gedachte Geistliche als gemeinschaftlich nach einer Regel lebende Chorherrn an ihre Stelle gesetzt und ihnen auch die Güter der Nonnen zugetheilt. Einen Theil nun von diesen Gütern verwendete der Erzbischof Gebhard zur Ausstattung des neuen Bisthums, zu dessen Errichtung er auch von Kaiser Heinrich IV. die Bestätigung erhielt. Günther von Krapfeld, vermuthlich einer der Canoniker zu Gurk, die nun das Capitel des neuen Bischofs bildeten, war der erste Bischof von Gurk und wurde 1072 als solcher von Kaiser Heinrich IV. bestätiget. Die verwirrten Zeiten, in denen Gebhard lebte, gestatteten ihm aber nicht, die Dotation des Bisthums und die Auszeigung der Diöcesangrenzen ganz auszuführen, sondern er trat dem Bisthum nur einige Pfarreien und Güter ab; erst Erzbischof Conrad I. brachte die Circumscription und Dotation der neuen Diöcese zur Vollendung. Die Residenz der neuen Bischöfe war nicht Gurk selbst, sondern ein Schloß, des eine halbe Stunde von Gurk entfernten Städtchens Straßburg. In der Folge entstanden in Bezug auf die Bischofswahl und auf die Investitur mit den Regalien zwischen den Erzbischöfen von Salzburg und den Canonikern und Bischöfen von Gurk Streitigkeiten, indem die Gurker das Wahlrecht in Anspruch nahmen, und

mit den Regalien unmittelbar vom Kaiser und Reich investirt sein wollten, nicht aber durch den Erzbischof von Salzburg. Siehe über diese Controversen, wie überhaupt über die Entstehung des Bisthums Gurk die „Nachrichten vom Zustande der Gegenden und der Stadt Juvavia von Kleimayrn, Salzburg 1794, § 160—162, § 208—216. Erzbischof Matthäus Lang von Salzburg räumte 1535 dem Hause Oestreich rücksichtlich der Besetzung des Bisthums Gurk die Alternative in der Weise ein, daß Oestreich zweimal nacheinander und Salzburg das dritte Mal den Bischof von Gurk zu ernennen habe, aber jedes Mal der von Oestreich Ernannte dem Erzbischof von Salzburg präsentirt werden, und von diesem die Confirmation, Consecration und Investitur empfangen müsse. Vgl. den Art. Chiemsee. [Schrödl.]

Gürtel, s. Kleidung bei den alten Hebräern.

Gustav Adolph, König von Schweden, wurde den 9. December 1594 geboren. Sein Vater Carl, ein Sohn des Königs Gustav Wasa, und Herzog von Südermannland, hatte sich auf die Regierung seines Bruders, Johann III., großen Einfluß zu verschaffen gewußt. Nach dem Tode desselben führte er die Reichsverweserei, und er benützte diese seine Stellung, um seinem in dem katholischen Glauben erzogenen Neffen, Sigismund, durch Herbeiführung sehr antikatholischer Beschlüsse die Nachfolge im Reiche so ziemlich unmöglich zu machen. Als dann Sigismund aus Polen herüber kam, um von dem schwedischen Throne Besitz zu nehmen, entspann sich zwischen ihm und seinem Oheim Carl ein Krieg, dessen unglücklicher Ausgang den erstern das Land seiner Väter zu verlassen nöthigte. Nachdem Carl die Sigismund anhängende Adelspartei auf gewaltsame Weise niedergeworfen, nahm er im J. 1604 den Königstitel an. Sieben Jahre später, den 30. October 1611, starb er, das Reich seinem erstgebornen Sohne Gustav Adolph hinterlassend, welcher die Aufgabe hatte, dasselbe gegen Polen, Dänemark und Rußland zu vertheidigen. — Carl IX. hatte seinem mit ausgezeichneten Anlagen begabten Sohne eine treffliche Erziehung ertheilen lassen. Diese leitete Johann Skytte, welcher großen Einfluß auf den jungen Prinzen ausübte. Das volle Vertrauen des letztern jedoch erwarb sich der dem genannten Staatsmanne in seinen Grundsätzen entgegengesetzte Axel Oxenstierna, mit welchem Gustav Adolph sich geistig verwandt fühlte. Nachdem dieser den Adel und die Geistlichkeit durch versöhnende Maßregeln gewonnen, erhielt er die Huldigung von sämmtlichen Ständen. Der Krieg mit Dänemark, den er von seinem Vater ererbt hatte, wurde von ihm mit großer Tapferkeit, aber nicht mit entsprechendem Glücke fortgeführt. Deßhalb konnte auch der im Januar 1613 abgeschlossene Friede nur mit großen Opfern erkauft werden. Gleich darauf wurde auch der von seinem Vater begonnene Krieg mit Rußland wieder aufgenommen. Nachdem Gustav Adolph die Erwählung seines Bruders, Carl Philipp, zum russischen Czaren hintertrieben hatte, trat er selbst auf den Kriegsschauplatz. Den Krieg gegen Rußland hielt er nun aber für um so nothwendiger, je weniger ihm der große Einfluß, den Rußland auf die europäischen Angelegenheiten ausüben würde, und die Gefahr, die Schweden drohen würde, wenn es Rußland gelänge, sich an der Ostsee festzusetzen, unbekannt waren. In der That setzte er dann auch in dem im Februar 1617 abgeschlossenen Frieden sehr günstige Bedingungen durch. „Es ist nicht die geringste unter den Wohlthaten," sagte er gleich darauf auf dem Reichstage zu Stockholm, seinen Ständen die errungenen Vortheile auseinandersetzend, „welche Gott Schweden erzeigt, daß der Russe, mit dem wir von Alters her in ungewissem und gefährdetem Zustande gelebt, nun auf ewig das Raubnest fahren lassen muß, von wo aus er uns früher so oft beunruhiget hat. Rußland ist von der Ostsee ausgeschlossen und ich hoffe zu Gott, es wird den Moskowitern von nun an schwer werden, über diesen Bach zu springen." Auch verlor er während seiner ganzen Regierung Rußland nie aus den Augen und ließ sich durch

seine Geschäftsträger über die dortigen Zustände immer auf's Genaueste unterrichten. — Wenn Gustav Adolph sich jetzt schon im Auslande einen kriegerischen Namen erworben hatte, so traf er auch im Innern des Reiches eine Menge von Maßregeln, welche seinen Eifer für die Beförderung des Wohlstandes an den Tag legten. Eine Reihe von Städten wurden von ihm theils gegründet, theils wieder hergestellt, oder wenigstens mit städtischen Vorrechten ausgerüstet. Um den Handel zu regeln und zu befördern, erließ er nicht bloß eine Handelsordnung, sondern er knüpfte auch Handelsverbindungen mit fremden Staaten an. Er sorgte für die Hebung der Gewerbe, besonders des für Schweden so wichtigen Bergbaues, zu welch' letzterem Zwecke Fremde, besonders Teutsche, herbeigezogen wurden. Was die Staatsverwaltung betrifft, so war Gustav Adolph der Gründer der schwedischen Beamtenhierarchie. In Verbindung hiemit stand die Beschränkung der Rechte der Stände, welche seinem hochstrebenden Geiste und eigenmächtigen Sinne nur Hindernisse in den Weg legen konnten. Ueberhaupt hatten alle seine administrativen Verordnungen den Zweck, das Volk in ein willenloses Werkzeug zur Durchführung seiner Pläne zu verwandeln. Erst nachdem ihm dieser Zweck einigermaßen gelungen, konnte er es wagen, auf seiner kriegerischen, mit den Wünschen seines Volks nicht übereinstimmenden, Laufbahn weiter fortzuschreiten. Im Spätherbste des Jahres 1620 heirathete er Marie Eleonore, die Tochter des Churfürsten von Brandenburg, mit welchem er in ein inniges Verhältniß treten wollte, um an ihm eine Stütze gegen den König Sigismund von Polen zu gewinnen. Mit dem Letztern hatte Gustav Adolph im J. 1613 einen Waffenstillstand abgeschlossen, auf welchem 1617 ein Krieg folgte. In diesem erfochten zwar die Polen einige Vortheile, da sie aber 1618 einen fürchterlichen Einfall von Seite der Tartaren erlitten, so wurde ein neuer Waffenstillstand abgeschlossen, welcher bis zum Jahre 1620 dauern sollte. Nach Ablauf desselben stellte Gustav Adolph seinem Vetter günstige Friedensbedingungen. Allein dieser zeigte sich, obwohl der Sultan Osman II. damals Polen mit einem sehr zahlreichen Heere bekriegte, in keiner Weise versöhnlich. Nun schiffte sich Gustav Adolph mit einem Heere von ungefähr 16,000 Mann im Juli 1621 nach Liefland hinüber ein, und eroberte bald nach seiner Landung Dünamünde und Riga. Im J. 1622 knüpfte er abermals Friedensverhandlungen an, welche freilich, da Sigismund durchaus auf die schwedische Krone nicht verzichten wollte, zu keinem andern Resultate, als zu einem bis zum Jahre 1625 verlängerten Waffenstillstande führten. Sonderbar könnte diese Friedensliebe Gustav Adolphs und die Hartnäckigkeit Sigismunds, dessen Politik durchaus nicht die Sympathien der Polen für sich hatte, erscheinen, wenn es nicht bekannt wäre, daß damals schon England und Frankreich den Schwedenkönig dazu gebrauchen wollten, um ihn an die Spitze der antihabsburgischen Kräfte zu stellen, während auf der andern Seite beide Zweige des habsburgischen Hauses Alles aufboten, um nicht dem ehrgeizigen Schweden durch Deckung seiner südöstlichen Grenze freien Spielraum gegen Teutschland zu lassen. So sah sich Gustav Adolph nach Ablauf des Waffenstillstands zur Fortsetzung des Krieges genöthigt. Nach der Eroberung von ganz Liefland und von einem Theile Kurlands beschloß er, den Krieg in das für ihn und für Polen ungleich wichtigere Preußen hinüber zu spielen, von welchem aus er auch mit Teutschland in nähere Verbindung treten konnte. Nach einander fielen Pillau, Elbing, Marienburg, und eine Menge anderer Städte, ja mit Ausnahme Danzigs fast ganz Preußen in seine Gewalt. Um sich die Eroberungen zu sichern, warf er sich sogleich zum Schutzherrn der Protestanten auf, denen er eine Menge Kirchen zurückgab. Im J. 1627 wurde der Krieg für Gustaph Adolph abermals glücklich geführt. Neue Friedensverhandlungen, an welchen eine bloß zu diesem Zwecke nach Preußen geschickte holländische Gesandtschaft sich besonders lebhaft betheiligt hatte, da die Generalstaaten damals das Schwert des Schwedenkönigs zur Fortsetzung

des Kriegs gegen das Haus Habsburg besonders bedurften, zerschlugen sich abermals. In demselben Jahre traten seine Pläne auf Teutschland mehr an's Tageslicht. Nachdem er schon im Sommer den Obersten Peter Banner nach Teutschland geschickt hatte, um unter den dortigen Fürsten ein Bündniß mit Schweden einleiten zu lassen, forderte er nicht nur im October den König Christian von Dänemark in einem Briefe auf, mit ihm zur Vertheidigung der Ostseeküste gegen Oestreich gemeinschaftliche Sache zu machen, sondern er schickte auch am Ende desselben Jahres der von Wallenstein bedrohten Stadt Stralsund Waffen und Schießbedarf. Auch hielt er es jetzt für nothwendig, von seinen Plänen wenigstens einem aus seinen willigsten Anhängern zusammengesetzten Ausschusse des Reichstages Mittheilung zu machen. Wie zu erwarten, sprach dieser seine Zustimmung aus. Er gedachte nun vorerst in Polen, welches Ueberfluß an offenliegenden Städten und Dörfern habe, ein Heer „auf wallensteinische Weise" zu sammeln, und dann mit demselben dem Kaiser von Osten her in die Flanken zu fallen. Im Juni 1628 schloß er mit Stralsund einen Bundesvertrag ab, dessen Eigennützigkeit aus der in demselben enthaltenen Bestimmung: Stralsund verbleibe für immer bei der Krone Schweden, erhellte. Im folgenden Jahre schickte Wallenstein den Polen unter dem Feldmarschall Arnim ein Hilfsheer von 10,000 Mann nach Preußen. Von diesem sowie von dem polnischen Feldherrn Koninc-polski wurde der Schwedenkönig unweit Marienburg geschlagen. Doch erhielt er gleich darauf solche Verstärkungen, daß er den Polen an Streitkräften überlegen wurde. So wäre Sigismund, welcher das Vertrauen der Polen zu sich immer mehr schwinden sah, schon durch die Noth der Umstände zum Abschlusse eines Friedens endlich genöthigt worden. Nun aber erschien außerdem an seinem Hofe, von Richelieu gesandt, der französische Unterhändler Charnacé. Unter seiner und des englischen Gesandten Thomas Roe Vermittlung kam im September 1629 zu Altmark ein Waffenstillstand auf sechs Jahre zu Stande, in welchem die Polen sich zu sehr harten Opfern verstehen mußten, während Gustav Adolph jetzt die gewünschte Gelegenheit erhielt, in Teutschland seine Pläne durchzuführen. Freilich hätte es einige Jahre vorher scheinen können, als ob zwischen dem Schwedenkönig und dem Kaiser ein freundschaftliches Verhältniß sich bilden werde. Im J. 1627 traten Wallenstein und Gustav Adolph mit einander über ein Bündniß, welches allem Anscheine nach von dem Ersteren vorgeschlagen wurde, in Unterhandlung. Aber wenn auch dieselbe eine Zeitlang fortgeführt wurde, so war sie doch von keinem Theile ernstlich gemeint. Wallenstein drohte mit einem schwedischen Bündnisse, um den König von Dänemark, mit dem er damals Krieg führte, mürber zu machen, und ihn zu einem Friedensschlusse zu zwingen, in welchem er als Herzog von Mecklenburg anerkannt würde, während auf der andern Seite der schlaue Schwedenkönig vielleicht hoffte, mit Hilfe des Kaisers mit Sigismund sich abzufinden, um alsdann erst seine tiefern Absichten hervortreten zu lassen. Sobald die Verhandlungen abgebrochen waren, nahm Gustaph Adolph gegen den Kaiser eine feindselige Haltung an. Während die Friedensunterhandlungen mit dem König von Dänemark zu Lübeck stattfanden, hatte merkwürdiger Weise auch Salvius als schwedischer Gesandter im Namen seines Herrn an denselben, ohne jedoch je das geringste Recht darauf zu haben, Theil zu nehmen verlangt. Es war zu erwarten, daß er abgewiesen würde. Ohne Zweifel hatte Gustav Adolph die Absicht, durch seinen Gesandten, der ein unverschämtes Benehmen sich erlaubte, die Kaiserlichen zu Gewaltthätigkeiten zu reizen, um so einen weitern Vorwand zu Feindseligkeiten gegen das Haus Habsburg zu finden. Zwar war er längst zu einem solchen Kriege entschlossen; allein die bisherigen Kämpfe hatten dem armen und schwachbevölkerten Schweden so viele Verluste an Geld und Blut beigebracht, daß er zuvor sich alle Mühe geben mußte, sämmtliche Stände des Reichs für einen neuen Krieg günstig zu stimmen. Axel Oxenstierna, welchen er

schon am Ende des Jahres 1611 zum Reichskanzler ernannt hatte, hatte gleich Anfangs, als er um seine Meinung befragt wurde, verneinend geantwortet. Im Reichsrathe, in welchem die Frage des teutschen Kriegs im October 1629 verhandelt wurde, sprachen sich zwar gewichtige Stimmen gegen denselben aus; allein das Ansehen des Königs verschaffte der Kriegspartei das Uebergewicht. Auf die Bemerkung Johann Skytte's: „vergeblich hoffe der König auf den Beistand der protestantischen Reichsfürsten; wenn auch die Schweden Vortheile errängen, würden diese aus Furcht vor dem Kaiser sich doch nicht anschließen, während im Falle des Unterliegens jene unzweifelhaft zu seinem Sturze mitwirken würden," wurde von Seite der andern Partei, zum Beweise, daß der Krieg von Anfang an als Eroberungskrieg betrachtet wurde, geantwortet: „Siegen wir, ohne daß uns die Reichsfürsten geholfen, so ist es desto besser für uns; denn wir werden dann ihre Güter als gute Beute vertheilen." Um die öffentliche Meinung der Schweden für sich zu gewinnen, wurde dann von den ergebensten Mitgliedern des Reichsrathes ein Gutachten abgefaßt, welches die gegen den Krieg sprechenden Gründe widerlegte und die Nothwendigkeit eines alsbaldigen Losschlagens, zu welchem der König aufgefordert wurde, zu beweisen suchte. Zwar konnte Gustav Adolph aus England, Holland und Frankreich Geldhilfe erwarten. Aus letzterem Lande insbesondere war der oben erwähnte Charnacé zweimal nach Stockholm gereist, um über ein Bündniß gegen den Kaiser zu unterhandeln. Doch bewies Gustav Adolph so viele Klugheit und Selbstständigkeit, daß er sich nicht um den Preis einiger Tonnen Goldes der Willkür Richelieu's aufopferte und daher, wie dieser selbst sagte, sich in den Krieg stürzte, ohne französischer Hilfe versichert zu sein, wobei übrigens nicht übersehen werden darf, daß er die Verhältnisse zu gut kannte, als daß er nicht gewußt hätte, daß ihm von selbst wieder neue Anträge von Seite Frankreichs gemacht werden würden. Abgerechnet diese vom Auslande zu erwartenden Subsidien, waren die außerdem noch erschöpften Hilfsquellen Schwedens in durchaus keinem Verhältnisse zu den Kräften des Kaisers und der katholischen Partei in Teutschland. Auch von den teutschen Protestanten konnte Gustav Adolph vorerst keine Hilfe erwarten, da sie vor dem damals mächtigen Kaiser zitterten, und bisher durch die Heere Tillys und Wallensteins schwer bedrückt worden waren. Die einzige, aber auch die kräftigste Hilfe lag für ihn in der tiefen Spaltung, welche zwischen der Liga und dem Kaiserhause herrschte, welche ein Zusammenwirken der katholischen Streitkräfte hinderte und Anfangs den Krieg von Seite seiner Gegner nur läßig betreiben ließ. Nur von dieser Voraussetzung ausgehend, konnte Gustav Adolph es wagen, mit einem Heere von ungefähr 15,000 Mann sich im Mai 1630 nach Teutschland einzuschiffen, mit welchem er in der Mitte Juni auf der Insel Usedom landete. Eine Kriegserklärung gegen den Kaiser hielt er für unnöthig, da er die Feindseligkeiten durch jene Absendung des Arnim'schen Hilfscorps nach Polen für eröffnet ansah. Doch wurde damals ein Manifest in lateinischer und teutscher Sprache veröffentlicht unter dem Titel: „Ursachen, wodurch der König von Schweden, Gustav Adolph, endlich gezwungen mit einem Kriegsheer sich auf teutschen Boden begeben." In diesem wurden eine Menge von Feindseligkeiten, welche der Kaiser gegen ihn oder seine Verwandte begangen, aufgezählt, und zuletzt die feierliche Erklärung beigefügt, daß Seine Majestät die Waffen keineswegs zum Nachtheile des teutschen Reiches, mit dem sie immer in Freundschaft gelebt, ergriffen habe, sondern einzig und allein, um sich und die Ihren, sowie um die allgemeine Freiheit zu schützen, und damit ihre Freunde und Nachbarn wieder in den Stand gesetzt würden, worin sie sich vor dem Kriege befunden. In wieweit diese Versicherung der Wahrheit entsprochen habe, wird aus der nachstehenden Erzählung erhellen. Nachdem Gustav Adolph die Inseln des pommerischen Hafens erobert, zog er vor die bedeutende Festung Stettin. Der Herzog Bogislaus von Pommern bat den König, zitternd vor der

kaiserlichen Strafe, um Neutralität; er wurde jedoch von demselben, dem angeblichen Beschützer der fürstlichen Rechte und Freiheiten, zum Abschlusse eines Vertrages gezwungen, aus dessen Fassung die Absicht Gustav Adolphs, das Land nach dem Tode des kinderlosen Herzogs für sich zu behalten, deutlich hervorging. Nach der Besetzung Stettins eroberte er Stargard und einige andere feste Plätze. Der aus seinem Bisthume Magdeburg vertriebene Markgraf Christian Wilhelm von Brandenburg hatte Gustav Adolph, ehe dieser Schweden verließ, durch einen Abgeordneten bitten lassen, ihn zu Wiedereinsetzung in sein Bisthum, welche von der ganzen Stadt Magdeburg und allen Einwohnern des Erzstiftes dringend verlangt werde, zu unterstützen. Obgleich Gustav Adolph ihn hatte ermahnen lassen, nicht eher loszuschlagen, bis er die nothwendigen Fortschritte auf teutschem Gebiete gemacht hätte, so hatte jener doch sogleich auf die Nachricht von der Landung der Schweden sich heimlich nach Magdeburg begeben, die Anerkennung des Magistrates sich verschafft und ein Bündniß zwischen der Stadt und Schweden zu Stande gebracht. Zu Unterstützung des unerfahrenen Administrators gegen den heranziehenden Pappenheim schickte nun Gustav Adolph seinen Hofmarschall Falkenberg nach Magdeburg. Er selbst wandte sich, sowohl um den Magdeburgern näher zu sein, als auch weil die Herzöge von Mecklenburg sich ihm in die Arme geworfen hatten, in das letztere Land. Hier forderte er die mecklenburgischen Stände auf, sich wieder ihren rechtmäßigen Herrn zu unterwerfen, und dieselben gegen die Kaiserlichen zu unterstützen, und schlug dann den Herzog von Savelli, welcher die kaiserlichen Truppen in Mecklenburg befehligte, in der Nähe von Rostock. Er rückte jedoch für dießmal nicht weiter in Mecklenburg vor, da die Kaiserlichen große Anstrengungen machten, sich Stettins wieder zu bemächtigen. Dagegen wurde, mit Ausnahme von Kolberg und Greifswalde, bis zu Ende des Jahres 1630 ganz Pommern erobert: ein Resultat, welches er eben so sehr der Tapferkeit seiner Truppen, als der Schlechtigkeit mehrerer in jener Gegend stationirten kaiserlichen Anführer, welche außerdem keine Unterstützung erhielten, zu verdanken hatte. Zwar hatten sich bis jetzt einige teutsche Fürsten auf seine Seite gestellt; allein dieselben — der Herzog von Pommern, die Herzöge von Mecklenburg, der Herzog Franz Carl von Sachsen-Lauenburg und der Administrator von Magdeburg — waren eher hilfsbedürftig, als daß er durch sie sich hätte kräftigen können. Es mußte ihm nun vor Allem daran liegen, seinen Schwager, den Churfürsten von Brandenburg, auf seine Seite zu ziehen, weil er nicht bloß durch dessen Gebiet nach Mittelteutschland ziehen konnte, sondern weil sein Beispiel auch für andere Fürsten entscheidend sein mußte. Allein dieser verlangte, auf Betrieb seines damals noch sehr einflußreichen Ministers Schwarzenberg, eines eine selbstständige Politik befolgenden Katholiken, zu Schweden in ein Neutralitätsverhältniß zu treten. Um dasselbe suchten auch die Grafen von Oldenburg und Ostfriesland nach; doch knüpfte Gustav Adolph die Bewilligung dieser Bitte der letztern an Bedingungen, welche einer ablehnenden Antwort gleich kamen. Dagegen wurde im November 1630 ein Bündniß mit dem Landgrafen Wilhelm von Hessen-Cassel, welchem der Letztere auch die protestantischen Stände Süd-Teutschlands zuzuführen versprach, dem Abschlusse nahe gebracht. Als ein Hauptlockmittel zum Beitritte zu demselben wurde in den Vertrag der wichtige Artikel aufgenommen, daß die Verbündeten im Besitze aller Eroberungen, welche sie mit eigenen Truppen in den Ländern der Liga machen würden, vom Könige aufrecht erhalten werden sollten. Uebrigens drückte damals den König der peinlichste Geldmangel. Da die ihm zugewiesenen Summen in Schweden nicht zusammengebracht werden konnten, mußte er sich von seinen Soldaten, um sie nur bei guter Stimmung zu erhalten, selbst die unwürdigsten Vertraulichkeiten gefallen lassen. Da erschien ihm zu günstiger Zeit in dem kleinen Orte Börwalde, wo er zu Anfang des Jahres 1631 das Hauptquartier hatte, Charnacé, um die Verhandlungen

über den Abschluß eines französisch-schwedischen Bündnisses wieder aufzunehmen. Wirklich kam dieses auch schon den 23. Januar des Jahres zu Stande. Als Zweck dieses Bündnisses, welches bis zum 1. März 1636 gelten sollte, wurde angegeben die Beschützung der gemeinschaftlichen Freunde, die Wiederherstellung der Rechte der unterdrückten oder bedrängten Stände des hl. römischen Reichs und die Zurückführung der Verhältnisse auf den Stand, wie sie vor dem Ausbruch des teutschen Krieges gewesen seien. Zur Erreichung desselben verpflichtete sich Gustav Adolph, ein Heer von 36,000 Mann in Teutschland zu halten, während von Seite Frankreichs jährlich eine Million Livres ihm entrichtet werden sollte. Mit Mühe hatte der französische Bevollmächtigte der Bestimmung, daß mit dem Herzog von Bayern und der katholischen Liga Freundschaft oder doch Neutralität gehalten werden sollte, sofern dieselben ein Gleiches zu thun sich erböten, die Aufnahme in den Vertrag verschaffen können. Allein es war leicht vorauszusehen, daß dieselbe von Seite des Churfürsten von Bayern nicht würde angenommen werden, da dieser sonst auf den mit so großen Opfern und Anstrengungen erworbenen Besitz der Churwürde und der Oberpfalz hätte verzichten müssen. Daher konnte es auch damals Charnacé nicht gelingen, Maximilian und die Liga zur Annahme der Neutralität zu bringen. Ein Waffenstillstand auf vier Monate, welchen Tilly um diese Zeit nachsuchte, wurde von Gustav Adolph verweigert. Dieser machte jetzt an der Ostsee neue Fortschritte und eroberte unter andern Städten Demmin und Kolberg. Tilly brach aus Frankfurt an der Oder nach Mecklenburg auf, da der Churfürst von Bayern nach längerem Zögern sich endlich zu rascherer Kriegsführung gegen Schweden entschlossen hatte. Er wurde jedoch durch Gustav Adolph und seinen Marschall Gustav Horn, welcher, nachdem er eine schwedische Heeresabtheilung aus Preußen nach Pommern geführt hatte, zum Befehlshaber des letztern Landes ernannt worden war, zum Rückzug gezwungen, den er nach Magdeburg nahm. Im Anfang des Aprils wurde Frankfurt an der Oder von den Schweden erstürmt, welche daselbst ein furchtbares Blutbad anrichteten und die doch gut protestantische Stadt mit Erlaubniß des Königs drei Tage lang plünderten. Auf dem damals zu Leipzig stattfindenden Convent der protestantischen Stände, welcher über den Abschluß eines zwischen die Schweden und die Katholiken sich stellenden Bündnisses sich berieth, hatte Gustav Adolph einige geheime Unterhändler geschickt, welche wenigstens Einzelne der Stände bearbeiteten und den Uebertritt derselben zur Sache der Schweden vorbereiteten. Dagegen zwang er jetzt den Churfürsten von Brandenburg zur Einräumung seiner Hauptfestungen Spandau und Küstrin, indem er die Entsetzung des damals sehr hart bedrängten Magdeburgs davon abhängig machte. Statt nun aber jetzt sogleich der letztern Stadt zu Hilfe zu ziehen, vor deren Mauern er in wenigen Tagen erscheinen konnte, zögerte er, weil er dasselbe Mittel auch gegen den Churfürsten von Sachsen gebrauchen wollte, welcher unmöglich den Fall des wegen seiner Lage zwischen Nord- und Südteutschland höchst wichtigen Magdeburgs wünschen konnte. Aber der Churfürst von Sachsen verweigerte den Beitritt. Als dann Magdeburg fiel, hielt Gustav Adolph es für nothwendig, eine öffentliche Vertheidigungsschrift zu erlassen, in welcher er unter Anderm auseinandersetzte, daß er durch das Zögern des Churfürsten von Brandenburg und durch die Weigerung des Churfürsten von Sachsen an dem Entsatze verhindert worden sei. Nachdem nun Gustav Adolph noch den Churfürsten von Brandenburg mit Gewalt zum schwedischen Bündniß genöthigt, begab er sich nach Pommern, um die Festung Greifswalde, welche von dem tapfern Italiener Perusi bisher hartnäckig vertheidigt worden war, endlich zur Uebergabe zu bringen. Der Grund, warum er nicht gegen Süden zog, lag höchst wahrscheinlich darin, daß nach der Eroberung Magdeburgs unter französischer Vermittlung neue Verhandlungen zwischen Schweden und Bayern angeknüpft wurden, während welcher Gustav Adolph und Tilly

einander auswichen. Nach seiner Rückkehr aus dem jetzt ganz von den Kaiserlichen befreiten Pommern zog der Schwedenkönig seine Streitkräfte bei Altbrandenburg zusammen. Das rechte Elbeufer bis nach Magdeburg hatte er in seiner Gewalt; er erzwang sich nun auch den Uebergang auf das linke Ufer, und bezog die höchst wichtige Stellung bei dem die Elbe und Havel beherrschenden Städtchen Werben. Tilly griff ihn hier an, wurde aber mit Verlust zurückgeschlagen und durch Mangel an Lebensmitteln zum Rückzuge genöthigt. Nun war das kleine kaiserliche Heer, welches noch in Mecklenburg stand, von Tilly völlig abgeschnitten. Auf die in kurzer Zeit vollbrachte Eroberung fast des ganzen Landes folgte die feierliche Wiedereinsetzung der dortigen alten Herzöge, welcher Gustav Adolph beiwohnte. Nach Werben zurückgekehrt, schloß der Letztere mit dem Landgrafen von Hessen-Cassel nun endlich im August das Bündniß ab, um welches schon lang unterhandelt worden war. Da er gerade damals aus Holland und Frankreich Subsidiengelder erhalten hatte, wurde dem armen Hessen, welcher besonders durch die Aussicht auf die fetten katholischen Stifter geködert worden war, eine bedeutende Summe Geldes zur Anwerbung von Truppen ausbezahlt. Auch der Herzog Bernhard von Weimar, welcher nachmals eine so große Rolle im 30jährigen Kriege spielte, fand sich im schwedischen Lager ein. Er wurde zum Obersten eines königlichen Leibregimentes ernannt und erhielt Geld zur Aufstellung einiger Regimenter, sowie die Anwartschaft auf die Bisthümer Würzburg und Bamberg. Der größte Vortheil der festen Stellung bei Werben lag für Gustav Adolph in dem Anschlusse von Chursachsen. Von der untern Weser war Tilly durch Gustav Adolph, von dem westlichen Teutschland durch den Landgrafen von Hessen-Cassel und den Herzog Bernhard von Weimar, von den kaiserlichen Erblanden durch den Churfürsten von Sachsen abgeschnitten. Gustav Adolph hatte ihn in eine solche Lage gebracht, daß ihm kein anderer Ausweg blieb, als den Chursachsen zur Aufgebung der Neutralität zu zwingen, um von da aus den Krieg in Nord- und Mittelteutschland fortzusetzen, oder aber sich entweder nach Schlesien oder nach Franken zu wenden. Tilly wählte das Erstere. Zwar hatte ihm der Churfürst von Bayern jeden Angriff auf Chursachsen ernstlich untersagt, weil er sonst sämmtliche protestantische Stände auf den Hals bekommen würde. Allein der greise Feldherr zog dießmal den Gehorsam gegen den Kaiser vor, welcher der an seinem Hof befindlichen friedländischen Partei folgte, die Tilly und die Liga in immer größere Schwierigkeiten verwickeln und dadurch die Nothwendigkeit herbeiführen wollte, Wallenstein wieder an die Spitze des Heeres zu stellen. Es wurde ihm eine ehemals friedländische Heeresabtheilung, welche im mantuanischen Kriege gekämpft hatte, zugeschickt. Auch der kaiserliche General Tiefenbach brach mit den Truppen, welche bisher in Schlesien gestanden, nach Sachsen auf, so daß sein Heer in Kurzem auf 60,000 Mann gebracht werden konnte. Statt nun aber das ungeübte sächsische Heer, welches 18,000 Mann stark bei Leipzig stand, nach dem Rathe Pappenheims zu überfallen, trat Tilly aus Furcht, mit Maximilian ganz zu brechen und so zu einer halben Maßregel seine Zuflucht nehmend, zuerst mit dem Churfürsten von Sachsen in Unterhandlung und forderte ihn zu einem Bündniß mit dem Kaiser auf. Als nun Tilly auf seine Weigerung hin gegen ihn Gewalt brauchte, Merseburg und Leipzig eroberte und seine Soldaten im Sachsenlande sengten und brannten, rief Johann Georg die Schweden um Hilfe an. Gustav Adolph empfing seinen Gesandten zuerst sehr frostig und schloß erst, nachdem er ihm seine Unzufriedenheit über sein bisheriges Benehmen hatte fühlen lassen, mit ihm ein Bündniß ab. Gleich darauf fand die Vereinigung der beiderseitigen Heere Statt. Dem Verlangen des Churfürsten von Sachsen gemäß zog das schwedisch-sächsische Heer in Schlachtordnung der Leipziger Ebene zu. Die teutsch-schwedischen Soldaten wurden von Gustav Adolph unter Hinweisung auf die kostbare Beute, welche ihrer in den reichen geistlichen

Ländern am Rheinstrome harre, zur Tapferkeit ermuntert. Tilly wollte keine Schlacht wagen, sondern sich hinter seiner unangreifbaren Stellung bei Leipzig halten. Anders dachten die über das ruhmlose Einherziehen unzufriedenen Generäle. Zwar wurde Tilly im Kriegsrathe überstimmt, als er aber dessenungeachtet am 17. September noch die Schlacht vermeiden wollte, wurde dieselbe eigenmächtig durch Pappenheim bei Breitenfeld eröffnet. Das sächsische Heer wurde allerdings geschlagen, um so mehr aber blieben die Schweden Sieger; Tillys halbes Heer wurde vernichtet. Noch größer war der moralische Nachtheil dieser Niederlage. Es war das erste Mal, daß der 71jährige Feldherr besiegt wurde. Nun handelte es sich für Gustav Adolph um die Verfolgung des errungenen Sieges. Es fragte sich, ob die Hauptmacht nach den östreichischen Erblanden, oder nach Westphalen oder an den Rhein ziehen sollte. Das Erstere verlangte der Churfürst von Sachsen, Gustav Adolph entschloß sich für das Letztere. Nachdem er an die südteutschen Stände Gesandte geschickt hatte, um sie für seine Sache ganz zu gewinnen, begab er sich nach dem von Wilhelm von Weimar eroberten Erfurt, welches er zur Residenz für seine Gemahlin bestimmte. Dann wandte er sich nach Würzburg, welches sich ihm ergeben, und wie das ganze Bisthum huldigen mußte. Tilly hatte sich nach der Breitenfelder Schlacht, in welcher er stark verwundet worden war, über Halberstadt in das Stift Hildesheim und von da nach Hessen begeben. Nachdem er mehrere Verstärkungen an sich gezogen, hatte er sein Heer wieder auf 50,000 Mann gebracht. Mit diesem wollte er die erlittene Niederlage wieder ausgleichen. Er erhielt jedoch aus München den gemessensten Befehl, keine Schlacht mehr zu wagen, so daß Gustav Adolph ungestört seine Eroberungen im Westen von Teutschland fortsetzen konnte. Ueber Ansbach zog er dann nach Gunzenhausen, wo die alte Eifersucht zwischen ihm und Pappenheim zu ihrem vollen Ausbruche kam, so daß der Letztere sich ganz von dem Oberfeldherrn lostrennte, um den Krieg auf eigene Faust in Westphalen fortzusetzen. Als nun Gustav Adolph erfuhr, daß Tilly Nürnberg bedrohe, so nahm er, damit nicht diese schönste der teutschen Reichsstädte das Schicksal Magdeburgs erfahre, seinen Weg nach Ostfranken. Er kehrte jedoch auf die Nachricht, daß Tilly, dessen sämmtlicher Pulvervorrath angezündet worden war, die Belagerung der genannten Stadt aufgegeben habe, wieder um, und eroberte Mainz. Ebenso unterwarfen sich seinen Waffen die Städte Speier, Worms, Mannheim u. s. w. Zu derselben Zeit hatte der von ihm zu seinem Statthalter in Franken eingesetzte Feldmarschall Gustav Horn, der Fähigste unter seinen Zöglingen, seine Eroberungen im Süden bis nach Heilbronn fortgesetzt, waren die im Norden noch von den Kaiserlichen besetzten Festungen Wismar und Rostock gefallen, war das wieder befestigte Magdeburg freiwillig geräumt und Prag von dem Churfürsten von Sachsen, welcher nach der Breitenfelder Schlacht in Böhmen eingefallen war, erobert worden. — Die unerwartet raschen Fortschritte des Schwedenkönigs in Teutschland machten am französischen Hofe großes Aufsehen. Richelieu, dem man Verrath an der katholischen Sache schuld gab, wies den verjagten Bischof von Würzburg, welcher sich an den französischen Hof nach Metz begeben hatte und dort den für die katholischen Interessen nicht gleichgültigen Ludwig XIII. mit seinen Klagen überschüttete, auf die Neutralität hin, welche die Liga gegen Schweden hätte einnehmen sollen. Maximilian von Bayern hatte mit Frankreich schon im Sommer 1631 ein Bündniß abgeschlossen, welches verabredetermaßen für Schweden und Oestreich ein Geheimniß bleiben sollte. Diesem gemäß verpflichtete sich Frankreich, den Churfürsten von Bayern und die von ihm gemachten Eroberungen im Falle eines feindlichen Angriffes mit einem Heere zu vertheidigen. Als nun der bayerische Churfürst nach der Breitenfelder Schlacht bei dem Herannahen der Gefahr für seine Lande jenes Bündniß anrief, fand er sich durch die Antwort Richelieu's getäuscht; der abgeschlossene Vertrag finde keine

Anwendung auf die gegenwärtigen Umstände, da Tilly durch seine Angriffe auf Gustav Adolph, welcher ebenfalls ein Verbündeter Frankreichs sei, die Waffen der Schweden herausgefordert habe. Noch immer stehe dem Churfürsten die früher angebotene Neutralität offen, er dürfe nur zugreifen. Da die Liga durch die Waffen Gustav Adolphs zersprengt worden war, so wollte Maximilian in seiner Noth mit den Schweden in Unterhandlungen sich einlassen. Der französische Gesandte de Brézé, ein Schwager Richelieu's, welcher die Neutralität zu vermitteln hatte, sollte außerdem Gustav Adolph auffordern, seine Waffen nicht gegen den Elsaß zu wenden, da Frankreich diese Provinz, welche schon in den Zeiten des Königs Dagobert zum Frankenreiche gehört habe, selbst einzunehmen gedenke. Der Schwedenkönig, in dessen Pläne die Zerstücklung Teutschlands nicht paßte, soll geantwortet haben: er sei nicht gekommen als Verräther, sondern als Beschützer des Reichs, deßwegen könne er nicht zugeben, daß eine Landschaft oder Stadt davon abgerissen werde. Auch wies er das Verlangen, das an der lothringischen Grenze aufgestellte französische Heer mit dem schwedischen zu vereinigen, mit den Worten zurück: er zweifle sehr, ob zwei so verschiedene Heere sich in Teutschland mit einander vertragen könnten. Was nun aber die Neutralitätsfrage betrifft, so verwarf er, gestützt auf die mächtige Stellung, die er in Teutschland jetzt einnahm, den ihm von Maximilian vorgelegten Entwurf und stellte diesem solche Bedingungen, auf welche derselbe unmöglich eingehen konnte, ohne sich selbst zu vernichten. Deßhalb mußten auch die noch eine Zeitlang darüber geführten Verhandlungen sich zerschlagen. Dagegen nahm der Churfürst von Trier, welcher sich Frankreich ganz in die Arme warf, die schwedische Neutralität an. Als er jedoch den Franzosen die Festungen seines Landes einräumen wollte, öffnete das andersgesinnte Domcapitel Trier und Coblenz den Spaniern, welche dann durch die Franzosen und Schweden gemeinschaftlich wieder daraus vertrieben wurden. Auch der Pfalzgraf von Neuburg und die Stadt Cöln hatten Neutralität gesucht, fanden aber die von Gustav Adolph gestellten Bedingungen für unerträglich. Ueberhaupt traten die Absichten des Letztern jetzt immer offener an den Tag. Als der Churfürst von Mainz mit Erlaubniß des Kaisers demselben Friedensanträge machte, verlangte er nicht bloß die Zurücknahme des Restitutionsedictes, die Wiederherstellung des alten Zustandes in Böhmen, Mähren und Schlesien, und die Wiedereinsetzung des Pfälzers in sein ehemaliges Besitzthum, sondern er fügte auch die Bedingung bei, daß er aus Dankbarkeit für die Rettung des teutschen Reiches zum römischen Könige gewählt werde. So hatte Gustav Adolph auch die eroberte Rheinpfalz ungeachtet der Bitten Friedrichs V., welcher ihn auf seinem Siegeszug begleitete, nicht wieder zurückgegeben, da er die Absicht hatte, sie nebst den geistlichen Fürstenthümern am Rheine und Maine als kaiserliches Kammergut für sich zu behalten. Noch mehr traten seine Pläne heraus in den Verhandlungen mit dem ernestinischen, dem hessen-cassel'schen und welfischen Hause. Im October 1631 schloß er mit dem Herzoge Georg von Lüneburg ein Bündniß ab. In einem geheimen Artikel wurden dem Letztern das Bisthum Minden und das Eichsfeld zugesprochen. Als nun derselbe der von Gustav Adolph erhaltenen Vollmacht gemäß zwischen seinem Bruder, dem Herzoge von Celle, und der Krone Schweden einen Vertrag abschließen wollte, wurde die Bestätigung desselben deßhalb versagt, weil der Herzog von Celle sich weigerte, Gustav Adolph als seinen Oberlehensherrn anzuerkennen. Auch mochte der Lüneburger erstaunen, als er erfuhr, daß das Eichsfeld dem Herzoge Wilhelm von Weimar und Minden dem Landgrafen von Hessen-Cassel schon früher zugesagt worden sei. Da die protestantischen Fürsten, die größern wie die kleinern, und auch die Officiere und Beamten nach dem Antheile an der Beute lechzten, so hielt Gustav Adolph sie durch reichliche Versprechungen hin; auch eröffnete er mehreren Fürsten zugleich die Aussicht auf ein und dasselbe Besitzthum, um ihre Eifersucht unter einander

zu nähren. So versprach er Franken den beiden Herzögen Bernhard und Wilhelm von Weimar, und außerdem noch dem Churprinzen von Brandenburg. Freilich entwickelte sich dann nach und nach eine Bitterkeit in den Gemüthern der Getäuschten, welche früher oder später zu ihrem Ausbruche kommen mußte. — Im folgenden Jahre wurde der Krieg von Franken nach Bayern getragen. Im Anfange April wurde Donauwörth, der erste Schlüssel in's Bayernland, erobert; den zweiten, den Lechübergang, suchte ihm Tilly streitig zu machen. Derselbe hatte bei dem Städtchen Rain eine feste Stellung genommen. Aber auch diese wurde den 15. April nach furchtbarem Kampfe, in welchem Tilly tödtlich verwundet ward, erstürmt. Den 24. April zog Gustav Adolph feierlich in Augsburg ein. Groß war die Begeisterung der größtentheils protestantischen Bürgerschaft, welche ihm als ihrem Herrn den Eid der Treue schwur. Der Churfürst von Bayern aber wandte sich, nachdem er Ingolstadt, die bedeutendste Festung seines Landes, mit hinlänglicher Mannschaft versehen hatte, um den Schweden dauernden Widerstand leisten zu können, dem Rathe des sterbenden Tilly zu Folge nach Regensburg. Das Neutralitätsgesuch, welches der französische Gesandte am Münchener Hofe, St. Etienne, im schwedischen Lager vor Ingolstadt für Bayern abermals vorgebracht hatte, wurde von Gustav Adolph abgeschlagen. Immer mehr steigerte sich jetzt die Eifersucht des Pariser Hofes gegen den siegreichen Schwedenkönig, so zwar, daß Ludwig XIII. bei der Nachricht von der Niederlage Tillys am Lech ausrief: „Nun ist es hohe Zeit, den Fortschritten des Gothen ein Ziel zu setzen!" Als Richelieu bei demselben anfragen ließ, wo er seinen Eroberungen Grenzen stecken wolle, antwortete er: „Da, wo es mein Interesse fordert." Ja, als derselbe Cardinal mit dem Angriffe eines französischen Heeres drohte, soll Gustav Adolph erwiedert haben: er werde selbst an der Spitze von 100,000 Mann nach Paris ziehen, um dort persönlich die Streitigkeiten in's Reine zu bringen. Nun fiel ganz Bayern mit Ausnahme Ingolstadts in die Hände des Siegers. Schnell waren Landshut, Freysing, München und die übrigen Städte erobert. So freundlich sich übrigens Gustav Adolph aus Politik gegen das bayerische Volk zeigte, so sehr hatte er mit dem tiefgewurzelten Hasse desselben zu kämpfen. An verschiedenen Orten rotteten sich die Bauern zusammen, um für ihre Religion und ihr angestammtes Fürstenhaus zu streiten, und überfielen die feindlichen Soldaten, so daß zwischen diesen und den Landbewohnern ein mit der größten Erbitterung geführter Einzelkrieg sich entspann. — In seiner großen Bedrängniß wandte sich Maximilian von Bayern um Hilfe an den Kaiser, dem er auch einst, freilich unter sehr harten Bedingungen, seine Kräfte geliehen hatte. Aber auch dieser hatte erst selbst wieder ein Heer zu schaffen, da seine Truppenmacht auf 10,000 Mann herabgeschmolzen war. Es waren die Zeiten gekommen, welche wieder einen Wallenstein verlangten. Gleich nach der Breitenfelder Schlacht hatte Ferdinand diesen Mann, mit dem er nach seinem Sturze immer noch in Verbindung stand, wieder erheben wollen. Ungeachtet der entschiedensten Einsprache des Churfürsten von Bayern wurden denn auch mit demselben Unterhandlungen angeknüpft. Diese führten im Januar 1632 zu dem Znaimer Vertrage, kraft dessen Wallenstein sich verpflichtete, innerhalb drei Monaten ein Heer von 40—50,000 Mann aufzustellen. — So sehr hatte das Schicksal den Churfürsten von Bayern gedemüthigt, daß er jetzt seinen Todfeind, den Friedländer, mit einer Bitte um die andere bestürmte, ihm zu Hilfe zu ziehen. Da aber dieser sich nicht beeilte, sondern sich vielmehr freute, die bayerischen Lande durch die Schweden verheert zu sehen, so wandte sich Maximilian aus Furcht, von Gustav Adolph überfallen zu werden, mit seinen Truppen aus Regensburg der böhmischen Grenze zu. Zu Eger traf er mit Wallenstein, welcher inzwischen Böhmen von den Sachsen ganz gesäubert hatte, zusammen. Nachdem hier beide Heere sich vereinigt hatten, zogen sie 60,000 Mann stark Nürnberg zu. Auf die

Nachricht hievon verließ Gustav Adolph sein Lager bei Memmingen und eilte mit 20,000 Mann ebenfalls nach Nürnberg, welches er stark verschanzen ließ. Hier war es, wo derselbe in einer Unterhandlung mit einigen Patriciern seine Pläne am unverholensten an den Tag legte. Er beabsichtigte die Errichtung eines neuen teutschen Reiches, dessen Grundstock die geistlichen Fürstenthümer und die durch ihren Reichthum mächtigen freien Städte bilden sollten, auf welch' letztere er sich gegen die teutsche hohe Aristocratie zu stützen gedachte, da ein feindlicher Zusammenstoß mit dieser unvermeidlich war. War ja doch eben in dem Lager zu Nürnberg die Unzufriedenheit solcher teutschen Fürsten, welche unter seiner Fahne dienten, sehr nahe daran, in offene Empörung auszubrechen. Wallenstein bezog eine feste Stellung in der Nähe von Nürnberg, in der Absicht, die in der Stadt liegenden Schweden auszuhungern. Da Gustav Adolph mit seiner verhältnißmäßig geringen Streitmacht keine Schlacht wagen, noch auch ohne Beistand von Außen seine Stellung verlassen konnte, so ertheilte er an die verschiedenen in Teutschland zerstreuten schwedischen Heeresabtheilungen den Befehl, sich schleunigst unter Oxenstierna zu sammeln und nach Nürnberg zu ziehen. — Inzwischen hatten Oxenstierna und dessen Schwiegersohn, Gustav Horn, am Unterrheine glücklich gegen die aus den Niederlanden eingedrungenen Spanier gekämpft. Eben war der schwedische Reichskanzler im Begriff, die Rheinpfalz noch vollends von den spanischen Garnisonen zu säubern, als er jenen Befehl seines Königs erhielt und nach Franken aufbrach. Deßgleichen war fast ganz Schlesien durch den schwedischen Obersten Duval und den sächsischen Feldmarschall Arnim erobert worden. Auf die Nachricht hievon schickte Wallenstein aus seinem Lager den Feldmarschall Holk, einen gebornen Dänen, mit einer gleich darauf durch Gallas verstärkten Heeresabtheilung nach Sachsen, welches so gräulich verheert wurde, daß der Churfürst Johann Georg seinen Feldherrn, wie Wallenstein beabsichtigt hatte, zur Vertheidigung seines Landes aus Schlesien abberufen mußte. In Oberschwaben, am Bodensee und am Lech hatte Bernhard von Weimar lange Zeit mit Unterdrückung von Bauernaufständen zugebracht. Eben wollte er nach blutiger Erstürmung Füßens in Tirol eindringen, als er ebenfalls zu seinem großen Unmuthe in seinem Siegeslaufe aufgehalten wurde. Nachdem er, sowie auch der General Banner, welcher in Bayern gestanden war, mit Oxenstierna sich vereinigt hatte, konnte dieser seinem Herrn ein Heer von 36—40,000 Mann zuführen. Da Wallenstein die Vereinigung dieses Heeres mit Gustav Adolph nicht im Mindesten verhindert hatte, so erfolgte dieselbe den 24. August in der Nähe von Nürnberg. Jetzt konnte der Schwedenkönig wieder die Offensive ergreifen. Er bot den 31. August seinem Gegner die Schlacht an; aber Wallenstein lehnte sie ab. Als Gustav Adolph ihn mit Gewalt aus seiner festen Stellung vertreiben wollte, wurde der Sturm mit furchtbarem Verluste für die Schweden abgeschlagen. Bei dem Mangel an Lebensmitteln und der Heftigkeit der Seuchen, welche in Nürnberg wütheten, hielt es Gustav Adolph besonders im Hinblick auf die große Menschenmenge, welche sich aus der Umgegend in die Stadt geflüchtet hatte, für gerathen, zuerst abzuziehen. Einige Tage später verließ auch Wallenstein seine Stellung und zog mit seinem durch Hunger und Seuchen ebenfalls bedeutend geschwächten Heere nach Forchheim. — Gustav Adolph entließ nun Bernhard von Weimar mit einem Theile des Heeres, um Franken und nöthigenfalls auch Sachsen zu schützen, und zog mit der Hauptmacht nach Donauwörth, um Ingolstadt und von da aus ganz Bayern wieder zu erobern und in Oberöstreich einzufallen. Er wurde jedoch durch den Hilferuf des Churfürsten von Sachsen gezwungen, diesen Plan aufzugeben. Wallenstein war nämlich durch die Oberpfalz, welche durch das kaiserlich-bayerische Heer fürchterlich verwüstet worden war, nach Coburg gezogen, wo Maximilian von Bayern auf die Nachricht von dem Anschlage Gustav Adolphs auf Ingolstadt sich mit seinem übrigens unbedeutenden

Heere von ihm trennte, um sich nach Regensburg zu wenden. Auf seinem Marsche nach Leipzig vereinigte sich Wallenstein zu Altenburg mit den Truppen Holks und Gallas'. Zu Ende Octobers stieß auch Pappenheim zu ihm, welcher in Niedersachsen allein die kaiserliche Waffenehre glänzend bewahrt hatte. Des Friedländers Pläne waren, während des Winters den Churfürsten von Sachsen auf seine Seite zu ziehen, im Frühjahre Nordteutschland zu erobern und so Gustav Adolph den Rückzug abzuschneiden. Dieser brach jedoch von der Donau auf und zog nach Thüringen. In Arnstadt befaßte er sich einige Tage mit politischen Geschäften. Gegenüber den immer zweideutigen nordteutschen Churfürsten wollte er die vier oberteutschen Kreise enger unter einander und mit Schweden verbinden, um einen festen Rückhalt an ihnen zu haben, und schickte zu diesem Zwecke seinen Kanzler nach Ulm, wo derselbe einen Congreß der genannten Kreise leiten sollte. Nachdem er zu Erfurt über sein Heer Musterung gehalten, reiste er nach Naumburg, dessen Bevölkerung ihm fast abgöttische Verehrung erwies. Hier hatte er auch Gelegenheit, die Treue einiger seiner Verbündeten näher kennen zu lernen. Er ließ sein Lager bei Naumburg verschanzen, um sich zuvor mit Georg von Lüneburg und dem Churfürsten von Sachsen zu vereinigen. Allein der Erstere vollzog seinen Befehl nicht, ihm seine Mannschaft zuzuführen, da er mit dem Churfürsten von Sachsen in Unterhandlung stand wegen der Wiederaufnahme der Bildung einer dritten Partei. Eben deßhalb hielt auch der Churfürst von Sachsen, obwohl er Gustav Adolph dringend um Hilfe gebeten hatte, sein Heer in Schlesien entfernt. Zwar erließ er an Arnim den gemessensten Befehl, mit seinem Heere nach Sachsen aufzubrechen. Allein dieser leistete keinen Gehorsam, ohne deßhalb von seinem Gebieter zur Untersuchung und Strafe gezogen zu werden. — Als nun Gustav Adolph erfuhr, daß Wallenstein nach Lützen gezogen sei und Pappenheim mit einem Theile seines Heeres entlassen habe, um dem bedrohten Cöln zu Hilfe zu eilen, brach er den 15. Nov. von Naumburg auf, entschlossen, dem Feinde eine Schlacht zu liefern. Den folgenden Tag sollte es sich entscheiden, wer fernerhin in Teutschland herrschen werde. Auf beiden Seiten wurde mit der größten Tapferkeit gestritten. Schon neigte sich die Schlacht zum Nachtheile der Schweden, als Gustav Adolph durch einen Pistolenschuß getödtet wurde. Die Nachricht von diesem Ereignisse entflammte das schwedische Heer, über welches nun Bernhard von Weimar den Oberbefehl übernahm, zu neuem Muthe, so daß nun abermals mit der größten Erbitterung hin- und hergekämpft wurde, besonders als Pappenheim, welchem am vorigen Tage ein Eilbote den Befehl zur Umkehr gebracht hatte, mit seiner Reiterei auf dem Schlachtfelde herangesprengt angekommen war. Doch wurde die Schlacht von dem teutsch-schwedischen Heere so wenig vollständig gewonnen, daß Pappenheims gegen Abend anlangendes Fußvolk bis gegen 10 Uhr auf dem Schlachtfelde unangefochten halten konnte. — Bald nach dem Tode Gustav Adolphs verbreitete sich das Gerücht, welches sich beinahe 200 Jahre lang unter den meisten Schriftstellern fort erhielt, derselbe sei von dem mit ihm verbündeten Herzoge Franz Carl von Sachsen-Lauenburg verrätherischer Weise niedergeschossen worden. Allerdings floh der Letztere, als der König unter die Feinde gerieth, vom Schlachtfelde nach Weißenfels hinter die schwedische Linie, um sein Leben zu retten; auch trat er bald darauf in chursächsische und später in kaiserliche Dienste, und zuletzt sogar zum Katholicismus über. Allein alle diese Puncte konnten doch nicht hinreichen, um einen so schweren Verdacht zu begründen. Uebrigens kann seit der Bekanntwerdung des von Murr in seinen Beiträgen zur Geschichte des dreißigjährigen Krieges veröffentlichten Briefes von Leibelfing an der Unschuld des Herzogs von Lauenburg nicht im Mindesten mehr gezweifelt werden. Dieser Leibelfing, der 18jährige Sohn eines Nürnberger Patriciers, befand sich während der Schlacht als Edelknabe, nebst sieben andern Personen in der nächsten Umgebung des Königs. Mit diesem seinem

Gefolge ritt der Letztere, indem er das Centrum befehligte, einem Regimente voran. Da aber dieses nicht sogleich folgte, wurde er von dem Feinde umringt, fiel durch etliche Stiche und Schüsse verwundet zu Boden, und konnte aller Anstrengungen ungeachtet nicht mehr auf's Pferd gebracht werden. Mittlerweile sprengten feindliche Cürassiere herbei, und einer derselben durchschoß ihm mit einer Pistole den Kopf. So hatte der junge Leibelfing, welcher ebenfalls tödtlich verwundet nach Naumburg gebracht worden war, kurz vor seinem Tode den Hergang erzählt. — Nach der Schlacht wurde die Leiche des Königs nackt ausgezogen, zertreten und mit neun Wunden bedeckt aufgefunden, und zuerst nach Wittenberg und Wolgast und im folgenden Jahre nach Schweden geführt. An die Stelle, wo Gustav Adolph fiel, oder wenigstens in die Nähe derselben wurde ein großer Stein gewälzt, der jetzt noch den Namen Schwedenstein führt. — Gustav Adolph stellte schon durch die Hoheit seiner Gestalt und durch den Adel seiner Erscheinung den Helden dar. Seine Tapferkeit war eben so groß als sein Feldherrn-Genie. In der Tactik übertraf er alle seine Zeitgenossen. Napoleon, gewiß ein competenter Richter, stellte ihn unter die acht Feldherrn der Weltgeschichte. Auch die feineren Künste der Diplomatie waren ihm nicht fremd, wie er denn allenthalben Agenten und Spione unterhielt, durch welche er sogar in die Geheimnisse fremder Fürsten eingeweiht wurde. Rühmenswerth an ihm ist die strenge Mannszucht, die er in seinem Heere einführte und beobachten ließ, welche jedoch nach seinem Tode wieder arg zerfiel. Die Religiosität hingegen, welche er gerne zur Schau trug, war, wenn wir in derselben auch nicht bloße Heuchelei sehen wollen, doch vornehmlich ein Deckmantel für seine ehrgeizigen Pläne. — Bekannt ist, daß Gustav Adolph bis in die neuesten Zeiten von den Protestanten fast durchgehends als der Retter der teutschen Freiheit und des Protestantismus gepriesen und demselben eine völlige Uneigennützigkeit seiner Absichten zuerkannt wird. Die Unwahrheit dieser Auffassung geht aus unserer ganzen Darstellung seiner Geschichte, welche sich ganz besonders auf die neuesten Forschungen protestantischer Geschichtsschreiber stützt, hervor. Freilich darf man sich wohl noch lange nicht der Hoffnung hingeben, daß diese Resultate der neuesten Forschungen unter unserem Volke sich allgemein verbreiten und die herrschenden Vorurtheile entfernen werden. Deßhalb mag es schon zur Abwehr falscher Behauptungen immerhin von Wichtigkeit und nicht ohne Interesse sein, die Urtheile einiger protestantischer Geschichtsschreiber über die Pläne und Absichten dieses gefeierten Helden hier kurz zusammenzustellen. „Wir Teutsche werden einzusehen haben," sagt Leo in seinem Lehrbuch der Universalgeschichte, 2. Aufl. III. Bd. S. 384, „daß wir der Einmischung der Schweden, die uns als im Interesse unseres Vaterlandes geboten ward, gar nicht bedurft hätten; daß, wie liebenswürdig Gustav Adolph nach mancher Seite hin sein mochte, sein Benehmen gegen unsere Fürsten, selbst gegen die, die sich ihm eine Zeitlang ganz hingaben, wie Bernhard von Weimar, stolz und despotisch war; daß Gustav Adolph überall sein schwedisches Interesse voranstellte, und daß seine Pläne in Teutschland noch zerstörender für die Verfassung des Reichs, noch umsichgreifender waren als die der Dänen; daß es endlich unter allen Umständen ein unsägliches Unglück ist, fremdes Volk im Lande zu haben, ein Unglück, welches nur übertroffen wird durch die sonderbare Gutmüthigkeit, solch' Unglück für Glück und seinen Urheber für einen zu feiernden Helden anzusehen, wenn sich als Motivirung desselben irgend eine speciose Bemäntelung bietet." Und Gfrörer sagt in seinem Werke: Gustav Adolph von Schweden und seine Zeit (welchem Werke wir vorzugsweise gefolgt sind), 2. Aufl. Stuttgart, 1845. S. 1016: „daß Gustav Adolph nach der teutschen Kaiserkrone strebte, ist sonnenklar; auch finde ich die Bedenklichkeit derer lächerlich, welche zu des Königs Ruhme dieses Geheimniß unterdrücken möchten. Niemand hat Gustav nach Teutschland gerufen, wie ein Räuber ist er in unser Reich eingebrochen." Aehnlich spricht sich Barthold

in seiner vortrefflichen Schrift: Geschichte des großen teutschen Krieges etc. Stuttgart 1842, I. Bd. S. 31. über Gustav Adolph aus, und belächelt die „gedankenleere Verkehrtheit und Entäußerung jedes nationalen Selbstgefühles, in welcher Protestanten nach der Tradition ihrer Schulmeister und Prediger, „„dem hochherzigen, reinen Kämpfer für ihre Kirche und dem Retter der teutschen Freiheit““ Denksäulen errichten, — einer Freiheit, die nur den Fürsten zu Gute kam, und des Reiches Oberhaupt jeder nothwendigen Herrschergewalt zum Frohlocken eigennütziger Nachbarn entkleidete.“ Vgl. hierzu die Art. Dreißigjähriger Krieg und Ferdinand II. u. III. — In Betreff der Literatur mag außer den genannten Werken von Gfrörer, Leo und Barthold noch angeführt werden: Rango, Gustav Adolph der Große. Leipz. 1824, und Mebold, der dreißigjährige Krieg und die Helden desselben, Gust. Adolph und Wallenstein. 2 Bde. Stuttgart 1838—40. [Brischar.]

Gut, das höchste. Ein Gut im Allgemeinen ist ein Werthvolles. Das Werthvolle ist aber solches an sich, oder in Rücksicht auf den Menschen. In jeder Beziehung ist Gott das höchste Gut. Von Gott, als dem höchsten Gut in der ersten Beziehung, geschieht in jener Formel, die uns zur Erweckung der Tugend der Liebe dienen soll, Erwähnung, wenn es heißt: „besonders aber liebe ich dich, weil du bist das höchste Gut, das Seiner selbst wegen aller Liebe und Ehre würdig ist.“ Gott ist das höchste Sein, durch sich selbst in höchster Vollendung. Nie war Gott ohne Leben, nie bedurfte er zu seiner Lebensäußerung der Hilfe eines andern Seins, wie dieß bei der Natur, dem reinen Geiste und dem Menschen der Fall ist, die ohne vorhergegangene Thätigkeit Gottes ihrem Sein nach nicht wären, und ohne darauf folgende Beihilfe Gottes aus dem Zustande der Lebenslosigkeit und Unbestimmtheit ihres Seins in ihre Lebensbestimmtheit nicht übergegangen wären. Gott hat für sein Sein und Leben an Anderem weder eine Voraussetzung, noch Ergänzung. Seine Lebensentfaltung ist Dasein als absolute Persönlichkeit, die sich in drei absoluten Personen, in welchen Gott sein Sein schaut und als absolutes weiß, und durch dieses Selbst-Schauen und Wissen absolute Seligkeit genießt, darstellt. Dagegen bringt die Natur es nur zum Schauen ihrer Erscheinungen und nicht einmal zum Wissen um ihr Sein, wie denn auch ihr Wohlbefinden nur der Befriedigung ihrer auf's bloße Erscheinen gerichteten Thätigkeit folgt, während der reine Geist zwar das Wissen um sein Sein im Selbstbewußtsein erringt, und an dem Erfolge seiner Selbst- und Freithätigkeit sich erfreuen und dadurch glücklich sein kann, aber in seinem Sein und dessen Freiheit sich selber ein Geheimniß ist, weil er wohl über Beides subjective Gewißheit besitzt, aber sich selbst nicht Object des Schauens zu werden vermag; und während endlich der Mensch das Erscheinungsschauen der Natur und das Selbstbewußtsein des Geistes, wie auch das darauf beruhende Wohlbefinden, in sich vereinigt, damit jedoch auch die Unvollkommenheiten dieser Lebensweisen zur Schau trägt. Gott ist im Selbstschauen ewig Licht, er durchdringt die Tiefen Seiner selbst und alles andern Seins, vor ihm gibt es kein Geheimniß, und in ihm keine Einseitigkeit und Mangelhaftigkeit. Vor ihm muß sich alles andere Sein in den Staub beugen und ihm Seiner selbst wegen Anbetung und höchste Verehrung, alle Liebe und Ehre zugestehen. — — In der zweiten Beziehung, d. h. in Rücksicht auf den Menschen, ist Gott das höchste Gut. Dem Menschen ist werthvoll, was ihn in seinem Leben, also in seinem Erkennen, Thun und Seligsein, fördert; für ihn ist werthvoller, was ihn mehr als Anderes in seiner Lebensthätigkeit hält und hebt. Daher gibt es für den Menschen niedere und höhere Güter, physische und geistige. Die höchste Förderung aber bezieht das menschliche Leben von Gott. Der Mensch verdankt ja Gottes Liebe sein Sein und Leben selbst, zudem noch seine Rettung aus dem Abgrunde der höchsten Unseligkeit, den

die Sünde bereitet, und die Möglichkeit, ein solches Leben zu führen, daß er von dem gütigen Gott gar zur göttlichen Seligkeit emporgehoben werden kann; denn Gott will das Leben des Menschen der höchsten Vollendung entgegenführen durch Aufnahme desselben in sein eigenes absolutes Leben. Der Mensch soll, sofern er sich der Gnade Gottes würdig erwiesen, jenseits mit dem göttlichen Wesen so vereinigt werden, daß er dadurch des Schauens Gottes und dadurch der höchsten Seligkeit theilhaft werde: „wir werden ihn schauen, wie er ist," 1 Joh. 3, 2.; „in seinem Lichte werden wir schauen das Licht." Ps. 35, 10. Gott ist das höchste Gut des Menschen, weil die höchste Seligkeit des Menschen Gott und dessen Seligkeit selber ist. Vgl. hierzu den Artikel: Anschauen Gottes. [Merten.]

Güte Gottes, s. Gott.

Gütergemeinschaft, s. Gemeinschaft der Güter.

Guttenberg, s. Buchdruckerkunst.

Guyon, (Jeanne Marie Bouvieres de la Mothe-Guyon) ward nach ihrer eigenen Angabe den 13. April 1648 zu Montargis in Frankreich von frommen adeligen Eltern geboren. (La vie de Madame J. M. B. de la M. G. écrite par elle même, à Cologne, 1720 I. Thl. S. 9.) Frühe klösterliche Erziehung, das Beispiel ihrer Eltern, die bösartigste Blatternkrankheit, während welcher sie, fast von Jedermann geflohen, in ihrem neunten Jahre die erste Bekanntschaft mit der hl. Schrift machte — all' dieß wirkte zusammen, ihrem von Natur aus so lebhaften Gefühle frühe die Richtung zur Schwärmerei zu geben. Die Wiedergenesene verließen von nun an die körperlichen Leiden und Gebrechen der ersten Kindheit; ihre Gestalt gedieh zu einer herrlichen Entwicklung, die Mutter fing an die junge Schöne in die Welt einzuführen. Nichts desto weniger aber lebten die zarten Eindrücke der Kindheit noch frisch und lebendig in ihrer Seele fort. Eifrige Lectüre, Belehrung der Armen, Werke der Barmherzigkeit füllten ihre Zeit aus. Dadurch ward sie auch zuerst auf das innerliche Gebet geführt, ohne jedoch das Wesen desselben zu begreifen, und faßte den Entschluß in's Kloster zu gehen, ein Plan, den ihre Eltern vereitelten. Andererseits aber erwachte in dem Herzen der jungen Guyon auch die Lust der Welt, sie begann den Kampf zwischen Geist und Fleisch zu kämpfen, sie wußte sich nicht zu rathen und zu helfen. So standen die Sachen, als sie wider Wissen und Willen im Januar 1664 an einen reichen Edelmann verheirathet wurde. Diese Ehe war für die junge Frau eine sehr unglückliche, trug aber wesentlich dazu bei, Madame Guyon zu der ursprünglichen Richtung ihres Geistes und Gemüthes zurückzuführen. So vergingen die zwei ersten Jahre ihres Ehestandes, als sie die Bekanntschaft zweier Personen machte, welche sie in ihrem bisherigen Streben förderten und befestigten. Eine ihrem Vater befreundete Dame von ausgezeichneter Frömmigkeit wies sie mit Worten, ein aus Cochinchina zurückgekehrter Glaubensprediger, ein Neffe des Vaters, durch sein Beispiel auf das einfache innerliche Gebet hin. War aber auch jetzt die Stunde des Verständnisses für Madame Guyon noch nicht gekommen, so lernte sie endlich einen Franciscaner kennen, der alle ihre Schwierigkeiten hinsichtlich des Gebetes mit den Worten lösete: Sie suchen von außen, was Sie in Ihrem Innern haben, gewöhnen Sie sich, Gott in Ihrem Herzen zu suchen, und Sie werden ihn finden. Diese Worte wirkten auf Madame Guyon wie ein unwiderstehlicher Zauber, sie fühlte sich plötzlich ganz verändert, nichts wurde ihr leichter als das innerliche Gebet, die Liebe ließ sie keinen Augenblick ruhen. (Vie etc. p. 85—89.) Dieser Zustand ihres innern Lebens schlug aber in der Folge wieder um in den einer gänzlichen Verlassenheit, Schwäche und Kraftlosigkeit, welche beinahe sieben Jahre andauerte. Mit den innern Leiden hielten die äußern gleichen Schritt, bis das Band der unglücklichen Ehe durch den Tod ihres Mannes den 21. Julius 1676 gelöset wurde. Auch innerlich ward sie wieder einigermaßen beruhigt durch einen Brief des Paters La Combe, den sie schon früher kennen gelernt hatte. Dieser

Pater La Combe, ein Barnabitenmönch aus Savoyen gebürtig, war ein Mann, der sich so wenig wie möglich zum Seelenführer der Madame Guyon eignete. Denn während diese in allweg eines nüchternen und besonnenen Gewissensrathes bedurft hätte, hing jener selbst allzusehr den Träumereien einer unordentlichen Einbildungskraft nach. Nicht bloß also, daß Madame Guyon sich mit ihm innerlich geeinigt fühlte, daß sie ihr Verlangen, sich zu ihm nach Genf zu begeben, schon durch Traumgesichte unterstützt fand — auch der Pater La Combe vernahm im J. 1680 am Tage der hl. Magdalena dreimal eine innere Stimme, welche ihm sagte: Ihr werdet an Einem Orte wohnen! (A. a. O. S. 279—280.) Am gleichen Tage schwanden auch für Madame Guyon alle ihre Seelenleiden für immer dahin. Bald erhielt sie wieder einen Brief von La Combe, welcher ihr meldete, Gott habe ihm geoffenbart, daß er große Pläne mit ihr vorhabe! Dieser Gedanke erfüllte sofort ihre ganze Seele; sie glaubte sich dem Willen Gottes um so mehr unterwerfen zu müssen, als Gott um diese Zeit anfing, ihr die Gabe der Unterscheidung der Geister zu verleihen! (A. a. O. S. 306.) Sie verließ daher Paris im J. 1681 und begab sich nach Gex in die Anstalt der Neubekehrten, zu deren Vorsteher der Bischof von Genf den Pater La Combe ernannt hatte. Dort offenbarte ihr die Gnade, wie sie sagt, daß sie der Petrus sei, auf den der Herr seine Kirche bauen wolle, dort fühlte sich ihre Seele zu einer Stimmung erhoben, ähnlich der der Apostel, als sie den hl. Geist empfangen hatten! (A. a. O. 2. Thl. S. 16 ff. und S. 25.) Aber bald wurden Madame Guyon und der Pater La Combe von dem Bischof von Genf als Apostel eines falschen Spiritualismus aus seiner Diöcese verwiesen. Zu Tonnon, wohin sie sich zurückgezogen, empfand sie ein heftiges Verlangen zu schreiben. Als sie dieß dem Pater La Combe mittheilte, antwortete er, daß er seinerseits einen großen Drang in sich verspüre, ihr das Schreiben zu befehlen. So entstand ihre erste Schrift: Ströme (torrents) betitelt. Aber angefeindet und verfolgt mußte sie Tonnon, Turin und Grenoble, wo sie ihre Erklärung des A. und N. Testaments großentheils ausarbeitete, nach längerem oder kürzerem Aufenthalte wieder verlassen. So kehrte sie im J. 1687 in Begleitung des Paters La Combe wieder nach Paris zurück. Bald erschollen fast aus allen Provinzen, in welchen Madame Guyon sich aufgehalten, Klagen gegen sie und La Combe hinsichtlich ihrer Lehren und Sitten. Denn abgesehen von allem andern, was sich wider sie und ihren angemaßten apostolischen Beruf einwenden ließ, erwiesen ihr Freunde auch den schlechten Dienst, daß sie zwei Manuscripte der Madame Guyon: die kurze Anleitung zum Gebet und die Erklärung des hohen Liedes, drucken ließen. Dadurch und durch die eben erst von Seite des römischen Stuhles erfolgte Verurtheilung des M. Molinos aufmerksam gemacht, gab der Erzbischof von Paris im October 1687 einen Haftbefehl gegen den Pater La Combe. Da er eigensinnig auf der Lehre seines Buches von der Zergliederung des beschaulichen Gebetes verharrte, ward er auf die Insel Oleron, und von da auf das Schloß von Lourdes in den Pyrenäen gebracht. Später in dem Proceß der Madame Guyon nach Vincennes versetzt, starb er 1699 im Zustande des Wahnsinnes zu Charenton. Im Januar 1688 ward auch Madame Guyon verhaftet. Gegen ihre Sittlichkeit konnte nun auch nicht der Schatten eines Fleckens erhoben werden, anders verhielt es sich mit ihren Schriften, der kurzen Anleitung zum Gebet und der Erklärung des hohen Liedes. Der wesentliche Inhalt der ersten besteht in Folgendem: (Moyen court etc. à Cologne 1699), das Gebet ist der Schlüssel der Vollkommenheit und Seligkeit. Zwei Wege führen aber in dasselbe ein, Betrachtung und Lectüre, Contemplation oder das Gebet der Ruhe, das einfache Gebet. Die Meditation ist nur das vorbereitende, unvollkommene, das vollkommene und wahre ist das einfache Gebet der Ruhe. Zum Gebet muß man eine reine, uneigennützige Liebe mitbringen, nicht um von Gott etwas zu bekommen, sondern um ihm wohlgefällig zu sein und seinen Willen zu erfüllen.

Wendet man ein, daß die Seele auf diese Weise die Geheimnisse sich nicht einpräge, so ist zu sagen, daß das Gegentheil stattfinde: Christus selbst senkt sich in die Seele ein, und läßt sie alle seine Zustände erfahren. Ohne Grund ängstigt man sich daher, daß man über kein Geheimniß mehr nachdenken könne. Niemand übt die Tugend mehr als die innerlichen Seelen, obgleich sie im besondern nicht einmal an die Tugend denken. So zieht allmählig die Ruhe in die Seele ein, die Stille macht ihr ganzes Gebet aus, bis sie endlich habituell in den Zustand desselben eintritt. Was Beichte und Gewissenserforschung betrifft, so kann und darf man sich nicht mehr selbst erforschen. Gott wird dieß ununterbrochen thun, und dieß ist viel besser als alle eigene Sorgfalt. Bei der Beichte werden sich die inneren Seelen oft wundern, daß sich ihrer Herzen statt der sonstigen Reue und Zerknirschung eine sanfte Liebe bemächtigt. Die Erweckung des gewöhnlichen Bußgeistes würde die wahre Buße zerstören. Auch soll sich die Seele nicht wundern, daß sie ihre Sünden vergißt und sich derselben kaum mehr zu erinnern weiß, denn dieses Vergessen ist ein Beweis der Ausreinigung von der Sünde und Gott wird ihr bei der Beichte schon ihre größten Fehltritte zu erkennen geben. Ebenso lasse die Seele bei der Communion still und ruhig Gott wirken, denn Gott kann nicht besser empfangen werden, als von einem Gott. Auf dieser Stufe darf die Seele weder mehr lesen, noch wörtliche Gebete sprechen, wenn sie dazu nicht ausdrücklich verpflichtet ist. Daher wird sie sich auch unfähig fühlen, Gott um etwas zu bitten, der Geist Gottes wird dieß für sie thun durch unaussprechliche Seufzer. Im Falle einer begangenen Sünde ist es von großer Wichtigkeit, sich über dieselbe nicht zu betrüben, denn diese Unruhe hat ihre Quelle nur in geheimem Stolz und in Selbstliebe, und die Reflexion über unsere Fehltritte erzeugt eine Niedergeschlagenheit, welche schlimmer ist als die Sünde selbst. Versuchungen und Zerstreuungen darf man nicht direct bekämpfen — denn dieß hieße sie nur vermehren — sondern man muß einfach den Blick von denselben abwenden, dem Kinde gleich, das, durch etwas Schreckhaftes betroffen, sich sanft an den Busen der Mutter anschmiegt. Das Höchste aber, zu dem es das innerliche Gebet der Ruhe bringt, ist der mystische Tod; die herben Prüfungen, welche Madame Guyon selbst, wie oben angeführt wurde, sieben Jahre ertragen hatte, bilden den nothwendigen Durchgangsproceß zu demselben. Das (innere) Gebet ist nämlich Gebet und Opfer zugleich, das letztere dadurch, daß sich die Seele durch die Kraft der Liebe vertilgen und vernichten läßt, um sich vor Gottes Majestät zu verdemüthigen. Christus ist im hl. Sacrament des Altars das Vorbild des mystischen Zustandes. Wie in demselben durch die Consecration die Substanz des Brodes verschwindet, so muß auch unser Wesen dem Wesen Christi weichen, damit er in uns lebe und wir in Gott übergehen. Eine Folge davon ist, daß die Seele, wie es in der Erklärung des hohen Liedes heißt, keine besondere Anschauung und Erkenntniß mehr hat. Und dieß versteht Madame Guyon nicht etwa bloß von der Unterscheidung irgend einer Vollkommenheit Gottes, sondern die Seele darf nach ihrer Meinung zwischen sich und Gott nicht mehr unterscheiden, sie ist Gott, und Gott ist die Seele! Nunmehr ist sie natürlich auch dem Teufel und der Sünde furchtbar und schlägt ihre Feinde, von denen sie ebenso gefürchtet wird wie Gott, ohne Kampf aus dem Felde. Auf dieser Stufe endlich ist die Seele, obgleich sie auf nichts hinarbeitet, gleichgültig gegen den Erfolg und könnte, die Sache von Seiten der göttlichen Gerechtigkeit angesehen, weder über ihre eigene Verwerfung noch über die anderer Menschen sich betrüben. Dieß sind die Grundzüge des quietistischen Systems der Madame Guyon. Nachdem nun die kirchlichen Oberbehörden aus den Erklärungen der Eingekerkerten die Ueberzeugung gewonnen, daß ihre Extravaganzen nicht in häretischer Gesinnung, sondern in Ueberspannung des Gefühles wurzelten, erhielt Madame Guyon nach achtmonatlicher Gefangenschaft ihre Freiheit wieder. Bald nachher lernte sie der Abbé Fenelon kennen und

hochachten, selbst die Frau von Maintenon schenkte derselben ihre Gunst. Unterdessen verbreiteten sich aber auch wieder andere dem Charakter und den Lehren der Madame Guyon ungünstige Gerüchte. Jetzt übergab sie auf Fenelons Rath dem gefeierten Bossuet, Bischof von Meaux, ihre gedruckten und ungedruckten Schriften. Bossuet las dieselben, excerpirte das zu Mißbilligende oder Verwerfliche und hielt mit Madame Guyon eine Conferenz. Als sie abermals die beruhigendsten Erklärungen abgab, und namentlich ihre festeste Anhänglichkeit an die Lehre der Kirche betheuerte, war der Bischof von Meaux bereit, ihr ein schriftliches Zeugniß ihrer Orthodoxie zu geben. Madame Guyon begnügte sich mit dem mündlichen und so schieden sie im Frieden auseinander. Nach kurzer Zeit aber wieder die alten Klagen gegen Madame Guyon. Diese verlangte daher neue commissarische Untersuchung. So kam es zu den Conferenzen von Issy, einem in der Nähe von Paris gelegenen Landhause des Seminars von St. Sulpice. Das Resultat derselben waren 34 Artikel, welche, in fortlaufendem Gegensatz gegen die Extravaganzen der Madame Guyon, die Grenzlinien zwischen dem wahren und falschen Spiritualismus scharf abmarken und den Pharos gegen die Klippen des Quietismus (s. d. A.) bilden sollten. Außerdem wurden die Schriften der Madame Guyon von Bossuet und dem Bischofe von Chalons verdammt. Madame Guyon unterzeichnete sofort die 34 Artikel von Issy und versprach, künftig nicht mehr zu schreiben, zu lehren oder ihre Schriften zu verbreiten. Deßwegen ertheilte Bossuet ihr das Zeugniß vollkommener Zufriedenheit mit ihrem Betragen. Hiemit schien die Angelegenheit der Madame Guyon, schienen die Verhandlungen über den Quietismus in Frankreich ihre Endschaft erreicht zu haben. Wie aber der leidige Handel von neuem aufgenommen worden und zu der heftigsten Fehde zwischen Fenelon und Bossuet entbrannt ist — dieß zu erörtern fällt über die Grenzen unserer Aufgabe hinaus. (S. die Art. Bossuet, und Fenelon.) Ueber Madame Guyon selbst ist noch Folgendes zu bemerken: Heimlich verließ sie Meaux, wo sie während der Conferenzen von Issy gewohnt hatte, und konnte dem Kitzel, Bossuets Zeugniß zu mißbrauchen, und ihrem eingebildeten apostolischen Beruf obzuliegen, ungeachtet ihres Versprechens nicht widerstehen. Daher wurde sie im December 1695 abermals verhaftet, und blieb nach der Beendigung der quietistischen Streitigkeiten noch drei Jahre im Gefängnisse. Endlich ward sie losgelassen und nach Blois exilirt. Sie starb daselbst, allgemein geliebt und verehrt, den 9. Junius 1717. Diesen Verlauf nahm das Leben einer geistreichen, für die Religion glühenden und sittenreinen Frau, welche unter gehöriger Seelenleitung eine zweite hl. Theresia hätte werden können. Als Schriftstellerin war sie sehr fruchtbar. Außer den im Context bereits genannten Büchern schrieb sie noch mehrere andere Werke, auf deren Zusammenstellung in ihrer Selbstbiographie (I. Bd. XXXVII.) wir der Kürze wegen einfach verweisen wollen. [Allgayer.]

Guzmann, Fernan Perez de, spanischer Held, Dichter und Schriftsteller des 15ten Jahrhunderts, stammte aus den vornehmsten Familien Castiliens ab und hatte in seiner Jugend den Alonzo von Cartagena, Bischof von Burgos, einen als Kirchenfürst, Dichter und Schriftsteller sehr angesehenen Mann, zum Lehrer. (S. über Alonzo von Cartagena die Darstellung der spanischen Literatur im Mittelalter von Clarus Bd. II. S. 160 ꝛc.). Außerdem wirkte auf Guzmann die Verwandtschaft mit dem als Krieger und Gelehrten berühmten Marquis von Santillana, einem der hervorragendsten Männer an dem unter König Johann II. (1407—1454) entstandenen und eine neue Periode der spanischen Literatur begründenden Hofparnasse. So wurde Guzmann frühzeitig mit dem Streben erfüllt, außer dem Lorbeer des Krieges auch den der Wissenschaft und Poesie zu erringen, verwendete seine Mußezeit zum Studium heiliger und Andacht erweckender Bücher, sowie der Geschichte und Moralphilosophie, und zeichnete sich in Prosa und Poesie durch Werke aus, welche ihm unter den christlichen Dichtern und Geschichtschrei-

dern Spaniens einen ehrenvollen Platz einräumten. Indeß wendete er sich erst im spätern Alter der heiligen Poesie zu. Wir haben von ihm eine gereimte Beichte i. e. eine Strafpredigt wider Jene, welche läugnen, Gott belohne hienieden Gutes mit Gutem und Böses mit Strafen, eine poetische Erklärung des Vaterunser und Ave Maria, Cancionen auf Maria, darunter sehr schöne, einen schönen Trauergesang auf seinen würdigen Lehrer Alonzo von Cartagena, ein allegorisches Gedicht über die vier Cardinaltugenden, womit er bei seinen Zeitgenossen großes Glück machte, Verse an edle Frauen zu ihrer Unterweisung rc. In Prosa verfaßte er eine Chronik Königs Johann II. und die Porträts berühmter Notabilitäten seiner Zeit. Letzteres Werk, das den Titel führt „Generaciones y semblanzas" war in Bezug auf den Styl eine wahre und wirkliche Bereicherung der spanischen Prosa; was den Inhalt belangt, so werden unter den Notabilitäten aufgeführt: Erzbischof Juan Garcia Manrique, Erzbischof Pedro de Tenoria, Alvar Perez Osorio, Pablo Bischof von Burgos, Erzbischof Lope de Mendoza, Erzbischof Gutierre von Sevilla, Cardinal Pedro de Frias. Die angenehme Darstellungsgabe, die natürliche, kräftige und gedrängte Redeweise und der sich überall beurkundende religiöse und historische Sinn des Verfassers geben diesen Porträts einen hohen Werth. Ein edler Sinn und Geist weht auch in der Chronik Johanns, aber sie steht doch in Form, Ausführung und Styl den Generaciones nach. S. Clarus l. cit. [Schrödl.]

Gymnasien, f. Mittelschulen.

Gyrovagi. Der hl. Benedict beginnt seine Regel in folgender Weise: „Monachorum quatuor esse genera manifestum est. Primum Coenobitarum, hoc est, monasteriale, militans sub regula vel Abbate. Deinde secundum genus est Anachoretarum, id est Eremitarum, horum, qui non conversionis fervore novitio, sed monasterii probatione diuturna didicerunt, contra diabolum, multorum solatio jam docti pugnare, et bene instructi fraterna ex acie ad singularem pugnam eremi, sicuri jam sine consolatione alterius, sola manu vel brachio contra vitia carnis vel cogitationum Deo auxiliante sufficiunt pugnare. Tertium vero monachorum teterrimum genus est Sarabaitarum, qui nulla regula approbati, experientia magistri (al. magistra), sicut aurum fornacis, sed in plumbi natura molliti, adhuc operibus servantes saeculo fidem, mentiri Deo per tonsuram noscuntur. Quartum vero genus est monachorum, quod nominatur Gyrovagum, qui tota vita sua per diversas provincias ternis aut quaternis diebus per diversorum cellas hospitantur, semper vagi et nunquam stabiles, et propriis voluptatibus et gulae illecebris servientes, et per omnia deteriores Sarabaitis." Benedicts Eintheilung der Mönche in diese vier Classen ist der Sache nach so alt als das Mönchsinstitut selber, indem sie sich aus dem guten oder schlechten Gebrauche dieses Institutes von selbst ergibt. Daher haben auch schon vor Benedict die angesehensten Lehrer der Kirche, wie ein hl. Basilius und ein hl. Augustin, die Gyrovagen unter den Mönchen, d. i. jene Mönchslarven, welche, statt in der Einsamkeit und dem Gebete und unter der Obedienz zu verharren, außerhalb des Klosters auf den Straßen und in den Gesellschaften, in Städten, Flecken und Dörfern, auf Reisen und unnöthigen Wallfahrten der Trägheit fröhnend, heuchelnd, marktschreiend, bettelnd und sich ihrem Eigenwillen und Gelüsten überlassend und in fremde Angelegenheiten mischend herumtummelten, mit bitterer Galle übergossen. Der hl. Augustin, der in seiner Schrift de operibus monachorum die Mönche gegen den Vorwurf, daß sie unthätig seien und zu nichts nützen, in Schutz nimmt, gesteht zu, daß es allerdings auch dergleichen Mönche neben den vielen guten gebe, und beschreibt sie dann als Heuchler „circumeuntes provincias, nusquam missos, nusquam fixos, nusquam stantes, nusquam sedentes," welche unter allerlei Vorwänden ihr Herumschwärmen entschuldigen, die Reliquien der Heiligen verkaufen, Almosen in Anspruch nehmen. Der hl. Basilius (constit. monast. c. 9.) vergleicht sie „papillionibus omni vento abreptis, estque eorum volatus sicut ves-

pertilionum nusquam recta pergentium etc." Besonders häufig gingen sie darauf aus, auf ihren ewigen Herumwanderungen durch Provinzen und Länder in den zahlreichen Klöstern, wo sie zukehrten, als Gäste gut tractirt zu werden; merkten sie dann nach einigen Tagen Aufenthalts, daß die Gastfreundschaft zu ermüden beginne, so zogen sie ab und belasteten ein anderes Kloster mit ihrer anspruchsvollen Gegenwart. Da vor dem hl. Benedict nur in wenigen Klöstern eine bestimmte gleichförmige Regel beobachtet wurde, wodurch der Uebergang von einem zu einem andern Kloster sehr leicht war, da ferner das stete Verbleiben in Einem Kloster, und unter Einem Abte nicht geboten und eigentliche Gelübde noch nicht eingeführt waren, so kann man sich's erklären, wie es kam, daß so viele Mönche von diesen Verhältnissen einen verderblichen Mißbrauch machten; zudem, scheint es, haben schon bald nach dem Entstehen des Mönchthums Manche, die nie Mönche waren, den Mönchshabit angezogen und sich die Mönchstonsur scheeren lassen, um in diesem scheinheiligen Aufzug auf ihren Fahrten ihre Rollen spielen zu können. Mit der Verbreitung der Regel des hl. Benedict wurde aber diesem Unwesen ein starker Damm entgegengesetzt, denn diese Regel voll Weisheit forderte von dem Novizen, wenn er nach der vollbrachten Probezeit in den Orden aufgenommen werden wollte: „promittat de stabilitate sua et conversione morum suorum et obedientia." Unter dem Votum der Stabilität verstand man aber 1) die stabilitas loci, d. h. das Verharren im Kloster bis zum Tode und die Obligation, dasselbe nie zu verlassen, außer wenn es die Nothwendigkeit fordert oder der Abt befiehlt oder erlaubt, und 2) die stabilitas status, d. h. das Ausharren bis in den Tod in dem durch die Profeß übernommenen Mönchsstande. Demungeachtet fehlte es im ganzen Mittelalter nicht an Mönchen, Eremiten und in Ordensgewänder gehüllten Faullenzern und Scheinheiligen, welche statt der Stabilität dem bequemen Principe der Unstätigkeit huldigten. Solche Mönche haben sich im Abendlande, wie ihre Milchbrüder im Oriente, bei Ketzereien öfters stark betheiliget, oder gar Ketzereien ausgebrütet und verbreitet. So war z. B. Gottschalk, der Häresiarch des Prädestinatianismus im neunten Jahrhundert, ein solcher monachus gyrovagus (s. den Art. Gottschalk), so auch die Fraticellen (s. d. A.), und viele andere Sectirer. Aber, wie schon bemerkt, Viele, die sich für Mönche ausgaben, gehörten dem Mönchsstande gar nie an, sondern waren Bettler, Marktschreier und Betrüger, die sich zu ihren Zwecken in's Mönchskleid steckten und Tonsuren trugen. Auch unter den Missionären der frühern Zeit stößt man zuweilen auf Monachos gyrovagos, die ohne Erlaubniß ihrer Obern die Klöster verließen, in verschiedenen Ländern herumschwärmten und wie nebenher das Evangelium zu predigen wagten, ohne daß es aber auch nur Einem von ihnen gelungen wäre, sich in der Missionsgeschichte einen Namen zu machen. Monachi gyrovagi, aber im erlaubten und edlen Sinne, waren lange Zeit hindurch die Irischen und Angelsächsischen Mönche, die sich dadurch den Dank von ganz Europa erwarben; dennoch hat es auch unter den Irischen und Angelsächsischen Mönchen Solche gegeben, welche nicht um höherer Zwecke halber ihr Vaterland verließen und auf dem Continent herumschweiften. — Vgl. Aug. Calmet, commentarius in reg. S. Benedicti. Linzii 1750, t. I. p. 1—30. und t. II. p. 229—231. [Schrödl.]

H.

Habakuk (חֲבַקּוּק, LXX: Ἀμβακούμ) ist der achte in der Reihe der zwölf kleinen Propheten. Der **Name** ist aus einer Reduplicativform von חבק (umfassen, umarmen; חֲבַקְבַּק, herzlich, liebend umarmen) entstanden, bedeutet also liebende Umarmung, und soll wahrscheinlich anzeigen, daß der Prophet ein Liebling Jehova's gewesen sei. Die LXX lasen חַבַּקּוּק, ersetzten aber das erste β durch das entsprechende labiale μ und wiederholten am Ende, des Wohllauts wegen, den silbenschließenden Consonanten μ statt κ (vgl. Delitzsch, der Prophet Habakuk. S. II.); so entstund ihr Ἀμβακούμ wirklich aus חבקוק und keineswegs aus einem andern hebräischen Ausdrucke, wie etwa אבא קום (Vater der Auferstehung). Die **Lebensverhältnisse** des Propheten sind unbekannt. Die heiligen Schriften schweigen darüber und die späteren Nachrichten sind unsicher. In der alexandrinischen Uebersetzung hat zwar der Abschnitt über Bel und den Drachen im Buch Daniel die Aufschrift: Ἐκ προφητείας Ἀμβακοὺμ υἱοῦ Ἰησοῦ ἐκ τῆς φυλῆς Λευΐ, die auch im hexaplarisch-syrischen Texte sich findet. Allein hier ist es zunächst zweifelhaft, ob gerade unser Habakuk gemeint sei, wiewohl dieß allerdings höchst wahrscheinlich ist, und dann ob jene Ueberschrift ursprünglich oder eine spätere Zuthat sei. Da sie sich bei Theodotion nicht findet, so wird man sich für's Letztere entscheiden müssen, und dann läßt sich nicht gerade viel Gewicht auf sie legen und namentlich die Behauptung, daß der Prophet levitischen Geschlechtes gewesen sei, um so weniger auf sie gründen (Delitzsch, a. a. O. S. III.), als derselbe nach andern alten Angaben (cf. Epiphan. de vitis Prophet. c. 18.) dem Stamme Simeon angehörte. Nach (Pseudo-) Epiphanius (de vit. Proph. c. 18.), Dorotheus (synopsis de vita et morte Prophetarum etc.) und Isidorus (de ortu et obitu Prophetarum. c. 48.) war er aus Bethzocher oder Bethzachar gebürtig, floh beim Heranzug der Chaldäer gegen Jerusalem unter Nebucadnezar nach Ostracine an der ägyptischen Grenze, kehrte später wieder in seine Heimath zurück, trieb Ackerbau und starb zwei Jahre vor der Rückkehr der Exulanten (vgl. Knobel, der Prophetismus der Hebräer II. 291 f.). Und wirklich zeigte man noch zur Zeit des Eusebius und Hieronymus (cf. Onomasticon s. v. κεειλά) zu Keïla (Kegila) das Grab des Propheten. Sind aber schon diese Nachrichten unzuverlässig, so verdienen die rabbinischen Einfälle, wie z. B., daß Habakuk der von Elisäus wieder auferweckte Sohn der Sunamitin sei (2 Kön. 4, 33 ff.), kaum einer Erwähnung. Was den **Inhalt** der Habakuk'schen Weissagung betrifft, so befaßt sie sich nur mit den Chaldäern und ihrem Verhältniß zum theocratischen Volke. Zuerst berührt der Prophet kurz die unter letzterem herrschend gewordene Gesetzesübertretung und Sittenlosigkeit, als Ursache des bevorstehenden schweren göttlichen Strafgerichtes (1, 2—4.). Dann bezeichnet er die Chaldäer als Vollstrecker desselben, und schildert kurz ihren wilden, ungestümen, blut- und raubgierigen Charakter (1, 5—11.), richtet aber sogleich auch die Bitte an Gott, er möge doch sein auserwähltes Volk, das er von jeher mit besonderer Huld beschützt und gesegnet habe, nicht ganz und auf immer seinen Feinden preisgeben

und völlig untergehen lassen (1, 12—17.). Diese Bitte findet Erhörung, und es wird dem Propheten geoffenbart, daß das theocratische Volk, soweit es wirklich ein solches bleibe, nicht untergehen, daß der Gerechte durch seinen Glauben leben werde (2, 1—4.), ja daß im Gegentheil gerade die Chaldäer, die Strafwerkzeuge Gottes bei der Züchtigung Israels, wegen ihres maßlosen Uebermuthes, ihrer unersättlichen Plünderungssucht, ihrer unerhörten blutdürstigen Grausamkeit gegen Unterdrückte, und ihres widersinnigen schändlicher Götzendienstes die unausbleibliche Vertilgungsstrafe zu gewärtigen haben (2, 5—20.). Endlich beschreibt er noch in schöner poetischer Darstellung das Erscheinen Jehova's zur Vollziehung des Strafgerichtes an seinen Feinden und zur Rettung seines Volkes (3, 1—15.), spricht aber zugleich bange, angstvolle Besorgniß aus vor dem harten Schicksal, welches sein Volk zuvor noch treffen soll, beruhigt sich aber wieder bei der zuversichtlichen Gewißheit, daß die verheißene Rettung nicht ausbleiben werde (3, 16—19.). Aus diesem Inhalte ergibt sich wie von selbst auch der **einheitliche Charakter** der Weissagung. Die einzelnen Hauptheile reihen sich ganz naturgemäß an einander an und bilden ein wohlgeordnetes, abgerundetes Ganzes. Die Bitten und ängstlichen Fragen 1, 12—17. lassen eine Erwiederung, wie sie im zweiten Capitel folgt, erwarten, und ebenso lassen die in diesem Capitel ausgesprochenen Verheißungen noch eine neue Rede des Propheten erwarten, worin er seinen dadurch angeregten Hoffnungen einen entsprechenden Ausdruck leiht. Außerdem kommen sogar ausdrückliche Wechselbeziehungen vor. תּוֹכַחְתִּי 2, 1. weist auf 1, 12—17. zurück, und 3, 2. setzt die vorhergehende Offenbarung voraus. Demnach erscheint es als Willkür, wenn z. B. Rosenmüller (schol. 318 sq. ed. II.) ähnlich wie Horst (die Visionen Habakuks, S. 31 ff.) und Ranitz (introd. in Habac. vatic. p. 17 sq.) das erste Capitel unter Jojakim, das zweite unter Jojachin und das dritte unter Zedekia entstanden sein läßt; oder wenn Friedrich (in Eichhorns allg. Biblioth. der biblischen Literatur. X. 420 ff.) Cap. 3, 1—15. für den ältesten Abschnitt der Weissagung erklärt und in Jojakims Zeit versetzt, Cap. 1, 2—4. aus Zedekia's Zeit, Cap. 2. aus der Zeit des Exils herleitet u. s. w. Nach dem vorhin Bemerkten und Stickels Prolusio ad interpret. tert. cap. Habac. ist eine eingängliche Widerlegung solcher Ansichten kaum mehr nöthig. Auch das **Zeitalter** des Propheten läßt sich mit ziemlicher Sicherheit aus dem Inhalte seiner Weissagung erkennen. Diese kann nicht erst entstanden sein, nachdem die Chaldäer unter Nebucadnezar verheerend in Palästina eingefallen waren (Eichhorn, Einleitung. IV. 403), und noch weniger erst während oder nach der Zerstörung Jerusalems durch dieselben, wie Bertholdt, Justi und Wolf meinen (vgl. Herbst, Einleitung. Bd. II. Abth. II. S. 151); denn der Prophet weissagt die Züchtigung seines Volkes durch die Chaldäer als in der Art zukünftig, daß sie inzwischen noch für unglaublich gehalten werde (1, 5.). Die Weissagung kann darum auch nicht wohl in die erste Zeit Jojakims fallen, weil damals ihr Inhalt unmöglich mehr etwas Unglaubliches sein konnte. Da aber den Angeredeten gesagt wird, das gedrohte Unglück werde noch in ihren Tagen (בִּימֵיכֶם 1, 5.) eintreffen, so kann sie auch nicht wohl vor der Regierung Josia's entstanden sein. Aber eben so wenig auch in den spätern Regierungsjahren Josia's, weil dann die Unglaublichkeit derselben nicht mehr so nachdrücklich hervorgehoben werden könnte. Somit kommen wir in die frühern Regierungsjahre Josia's. Und dafür spricht auch die Abhängigkeit Zephanja's und Jeremia's von Habakuk. Daß Zeph. 1, 7. und Habakuk 2, 20. nicht unabhängig von einander, die Abhängigkeit aber nur auf Seite Zephanja's sein könne, wird wohl keinem aufmerksamen Leser entgehen, ist jedenfalls neulich wieder von Caspari (vgl. Zeitschrift für d. gesammte luth. Theol. und Kirche. Jahrg. 1843. II. 1—73) und Delitzsch (der Prophet Habakuk. Leipz. 1843. S. VII ff.) gezeigt worden. Ebenso unläugbar ist Jerem.

4, 13. u. 5, 6. von Habak. 1, 8. abhängig. Unabhängigkeit beider Stellen von einander wird wohl Niemand behaupten. Das Verhältniß aber der beiden jeremianischen Stellen zu der einen habakukischen zeigt ganz die sonst bekannte Weise, in der Jeremia die Worte früherer Propheten sich anzueignen pflegt. Für dasselbe Zeitalter Habakuks spricht auch die Stelle, die er in der Reihenfolge der zwölf kleinen Propheten einnimmt, welche Reihenfolge augenfällig eine chronologische sein soll. Nun trat aber Jeremia im dreizehnten Jahre Josia's als Prophet auf (Jer. 1, 2.), und Zephanja um dieselbe Zeit oder vielleicht noch etwas früher (vgl. Herbst, Einleitung. II. 2. S. 153 ff.). Zu Gunsten einer weit späteren Abfassung wird, um willkürliche Annahmen und Voraussetzungen unberührt zu lassen, besonders Cap. 1, 2—4. geltend gemacht, welche Stelle man von Gewaltthätigkeiten der Chaldäer gegen die Israeliten versteht. Daß aber dieß verkehrt sei und die Stelle von der in Israel selbst herrschenden Sitten- und Gesetzlosigkeit rede, ist längst gezeigt worden (Herbst a. a. O.). In Bezug auf Sprache und Darstellung erinnert Habakuk viel an Jesaja (aus dem er z. B. 11, 9. geradezu entlehnt 2, 13.) und die Asaphischen Psalmen, aus denen manche Nachklänge vorkommen, wiewohl er im Ganzen durchaus originell ist (selbst auch wo er andere benützt) und seine kleine Schrift in ästhetischer Hinsicht anerkannter Maßen unter das Vortrefflichste von dem gehört, was uns in den alttestamentlichen Schriften von poetischen und prophetischen Leistungen vorliegt. [Welte.]

Habert, Isaak, stammte aus einer französischen Familie, welche sich durch manche berühmte Glieder auszeichnete. Isaak Habert, ein Bruder des Abtes Hermann Habert, war Canonicus in Paris und nachmals Bischof von Vabres. Aufgefordert von Cardinal Richelieu unternahm es Habert in drei Sermonen den Jansenius zu widerlegen, worin er nachzuweisen suchte, daß Jansenius den hl. Augustin nicht verstanden habe. Er war der erste, welcher gegen Jansenius schrieb, indem er acht Sätze aus dem Buche des Jansenius heraushob, um zu beweisen, wie anstößig sein Inhalt sei (s. J. M. Schröckhs christliche Kirchengesch. 7. Thl. S. 376 ff.). Ein Doctor der Sorbonne, Antonius Arnauld, antwortete dem Bischof von Vabres in einer Schrift vom Jahre 1640, welche aber Habert nicht irre machte, der vielmehr erklärter Gegner der Jansenisten blieb. — Das Ceremonial der orientalischen Kirche übersetzte er in's Lateinische; sonst rechnet man zu seinen vorzüglichsten Schriften folgende: de gratia ex patribus graecis; de consensu hierarchiae et monarchiae; de cathedra et primatu S. Petri.

Habesch, s. Abyssinien.

Habit, s. Kleidung, clericalische.

Hadad-Rimmon (הֲדַד רִמּוֹן), Ortschaft in der Ebene Megiddo im nördlichen Palästina; in einer hier geschlagenen Schlacht blieb der König Josias (2 Kön. 23, 29. 2 Chron. 35, 22—25.). Nach Hieronymus (zu Zach. 12, 11.) hieß es später Maximianopolis, dieses war nach dem Itiner. Hieros. S. 586 siebenzehn römische Meilen von Cäsarea und zehn von Jesreel entfernt, in der Nähe des heutigen Lejjûn (Robinson, Palästina III. 2. 792. Raumer, Paläst. 153, bes. Note 110).

Hadrach (חַדְרָךְ) nur Zachar. 9, 1. in Verbindung mit Damascus, daher wahrscheinlich Name eines in dessen Nähe gelegenen Ortes; dahin lautet auch die Aussage eines Orientalen aus der neuern Zeit, des Arabers Joseph Abassi, welchen Michaelis darüber vernommen hat; siehe dessen Supplem. 677 ff. Rosenmüller, scholia in v. t. ad Zach. IX.

Hadrian, Päpste, s. Adrian.

Hadrian, Kaiser (117—138), kommt hier nur in Bezug auf die Juden und Christen in Betracht. Die ersteren waren in Judäa im Aufstand, da Hadrian den Thron bestieg, wurden aber durch Martius Turbo, den Statthalter von Judäa,

wieder zum Gehorsam zurückgeführt. Gegen fünfzehn Jahre blieben nun die Juden ruhig und mögen während dieser Zeit die schon früher begonnene Wiederauferbauung Jerusalems mit Eifer betrieben haben, als jetzt Hadrian eine Colonie dorthin sandte und der aus ihren Trümmern sich wieder erhebenden Stadt den Namen Aelia Capitolina gab; Aelia nach seinem Geschlechtsnamen, Capitolina, weil er dem capitolinischen Jupiter einen Tempel auf der Stätte erbauen ließ, wo der Tempel des lebendigen Gottes gestanden hatte. Nicht lange nachher erhoben die Juden abermals die Fahne der Empörung. Der Feldherr Julius Severus wurde gegen sie aus Britannien abgerufen und besiegte sie 136 nach einem dreijährigen Kriege, der den Juden ungeheure Opfer kostete. Hadrian ließ die Stätte, wo der Tempel gestanden hatte, pflügen und mit Salz bestreuen, Aelia aber wieder erbauen und mit römischen Colonisten bevölkern, den Juden aber wurde bei Todesstrafe verboten, dieser Stadt auch nur so nahe zu kommen, daß sie solche hätten sehen können; nur einen Tag im Jahr, den von der Zerstörung durch Titus, durften sie, ihr Schicksal zu beweinen, Jerusalem nahen. Und zum bittern Hohne ließ Hadrian, auf einem Thore von Aelia, das aus Marmor gehauene Bild eines Schweines aufstellen. Indeß schonte Hadrian auch nicht der den Christen heiligen Orte. Er ließ an der Stätte der Auferstehung Christi ein Bild Jupiters aufrichten und auf Golgatha ein marmornes der Venus; ferner ließ er in Bethlehem einen Hain zur Ehre des Adonis pflanzen und weihte dieser Gottheit die Höhle, in welcher Christus geboren ward. Die christliche Gemeinde aus den Gläubigen der Juden mußte gleich den übrigen Juden Jerusalem, wo sie seit Simeons Tod im J. 107 bis zum J. 137 dreizehn Bischöfe zählte — lauter Gläubige aus den Juden — verlassen. Nur Christen aus den Heiden blieben zurück, deren erster Bischof Marcus hieß. Bis zu dieser Zeit hatten die Gläubigen aus den Juden zu Jerusalem mosaische Gebräuche und selbst die Beschneidung beibehalten. Diese Observanz hörte nun unter den Rechtgläubigen auf und wurde nur noch von den Nazaräern und Ebioniten beobachtet. — Sulpitius Severus sagt, unter Kaiser Hadrian sei die vierte Christenverfolgung geschehen; dagegen rechnen weder Meliton, noch Tertullian, noch Eusebius den Hadrian zu den Verfolgern der Christen; Beides jedoch reimt sich gut zusammen. Hadrian nämlich verordnete keine neue Verfolgung, ließ aber die wider die Christen gegebenen Gesetze in Kraft, daher die Statthalter in den Provinzen wider sie nach Willkür verfahren konnten, wozu sie auch in Hadrians Anhänglichkeit an den heidnischen Aberglauben und in seinem Haß gegen die Juden einen besondern Grund der Aufmunterung finden mochten. Und in der That sind zu Hadrians Zeit viele Christen verfolgt, gemartert und getödtet worden, daher der hl. Hieronymus die Verfolgung zu Hadrians Zeit eine sehr schwere nannte. Quadratus, ein Jünger der Apostel (nicht zu verwechseln mit dem spätern, um 170 blühenden Bischof Quadratus von Athen), und Aristides überreichten im J. 131 dem Kaiser Vertheidigungsschriften für die Christen, die zur Zeit des Geschichtschreibers Eusebius noch vorhanden waren, nun aber leider verloren sind. Man vermuthet, daß diese Schutzschriften das Loos der Christen erleichtert haben. Dazu kam, daß Serennius Granianus, Proconsul von Asien, Vorstellungen zu Gunsten der Christen, die auf das bloße Geschrei des Pöbels hingerichtet wurden, an den Kaiser einsandte. Auf diese Vorstellungen erließ Hadrian an Minucius Fundanus, den Nachfolger des Serennius, folgendes Edict: „Ich habe den Brief des Serennius Granianus, dem du im Amte gefolgt bist, erhalten. Die Sache scheint mir der Untersuchung zu erfordern, auf daß diese Menschen (die Christen) nicht beunruhiget, auch den losen Anklägern kein Raum zur Bosheit gestattet werde. Wofern die Bewohner der Provinz in solcher Anklage etwas Bestimmtes zu sagen haben, so daß sie auch vor dem Richterstuhle es zu erhärten vermögen, so laß sie es thun, nicht aber mit Ansuchen und Geschrei wider sie verfahren. Dir geziemt

es vielmehr, zu untersuchen, ob Jemand gegründete Klage führe. Wofern einer sie anklagt und beweiset, daß sie wider das Gesetz gehandelt haben, so sprich Urtheil nach Maßgabe des Verbrechens. Wenn aber Jemand sie verläumdend anklagt, den strafe nach der Größe des fälschlich angeschuldigten Verbrechens." Lampridius, ein heidnischer Schriftsteller, berichtet die Sage, Hadrian habe Christum sogar unter die Götter aufnehmen wollen und habe deßhalb Tempel ohne Götterbilder erbauen lassen, um, wie man vermuthete, das Bild Christi hineinzusetzen, sei aber durch die Vorstellungen der Priester davon abgehalten worden, welche ihm bemerkten, daß alsdann bald alle Menschen die andern Tempel verlassen und Christen werden würden. Diese Sage hatten aber eben jene Tempel ohne Bilder veranlaßt, aber nicht das Bild Christi, sondern des Kaisers sollte darin aufgestellt werden! Ruinart, Act. MM.; Stolberg, Gesch. d. Rel. J. Chr. Bd. VII. Zeitlauf 2, Zeitraum 4. [Schrödl.]

Hagada, f. Midrasch.

Hagariter, Hegariter (הַגְרִים, הַגְרִיאִים, Vulg. Agareni), ein arabisches Nomadenvolk, östlich vom Jordan, wurde zur Zeit Sauls von dem Stamme Ruben aus seinen Wohnsitzen verdrängt, vgl. 1 Chron. 5, 10. 19—22. Bei diesem Anlaß zogen sie ohne Zweifel weiter südöstlich in den Theil des wüsten Arabiens, der sich an Moab anschließt, weßhalb sie Ps. 83, 7. (Vulg. 82, 8.) als dessen Bundesgenossen genannt sind. Wahrscheinlich bezeichnen die Ἀγραῖοι bei Strabo (16, 767.) und Ptolemäus (5, 19.), die Ἄγρεες des Dionysius Perieg. (V. 956 vgl. Plin. 6, 32.) dasselbe Volk. Der Name hat sich erhalten in der heutigen, am persischen Meerbusen gelegenen Provinz Hadschar mit der Hauptstadt el-Ahhsa, Niebuhr, Arabien 339 ff. Gesenius (Ersch und Gruber s. v.) vermuthet, die Hagariter seien identisch mit den als Handelsvolk berühmt gewordenen Gerrhäern am persischen Meerbusen, da die Stadt el-Ahhsa ganz auf der Stelle des alten Gerrha liege; dieser Annahme wäre die Bedeutung des Namens (הגרים = Flüchtlinge) entsprechend, weil nach Strabo l. c. die Stadt Gerrha von babylonischen Flüchtlingen erbaut sein soll; die Bezeichnung Gerrhäer (v. גִּבְרָא, Fremdlinge) wäre die babylonisch-aramäische, Hagarener (v. هجر, fliehen) die arabische. Die Rabbinen erklären sie als Abkömmlinge der Hagar und die spätern Thargumim durch Ungern.

Haggai (חַגַּי, meine Feste, Hieron.: Festivus), LXX.: Ἀγγαῖος, Vulg. Aggaeus) ist der zehnte in der Reihe der zwölf kleinen Propheten, der erste, der nach dem Exil unter den zurückgekehrten Israeliten als Prophet auftrat. Ob sein Name darauf hindeuten wolle, daß er auf die Wiederherstellung des Heiligthums und die Feier der Feste hinwirkte, wie Coccejus und Andere meinen, bleibt dahin gestellt. Ueber seine Lebensverhältnisse findet sich in der Bibel kein weiterer Aufschluß, als daß in seiner eigenen Rede einfach die Zeit seines öffentlichen Wirkens angegeben wird. Patristische Nachrichten zählen ihn eben jenen Exulanten bei, die im ersten Jahr des Cyrus mit Josua und Serubbabel aus Babylonien zurückkehrten, was auch große Wahrscheinlichkeit hat, da er unter eben jenen Volkshäuptern als Prophet thätig war (Knobel, der Prophetismus der Hebräer. II. 378). Die alten Rabbinen nennen ihn neben Zacharia und Maleachi als Mitglied der großen Synagoge (cf. Waehner, antiquitates Ebraeorum. I. 62), von der jedoch selbst die jemalige Existenz verschiedenem Zweifel unterliegt. Die alte Meinung aber, daß Haggai ein Engel gewesen sei, der nur vorübergehend, um gewisse göttliche Aufträge auszurichten, die menschliche Gestalt angenommen habe (Hieron. ad Hagg. 1, 13.), hat schon Theodoret beseitigt (cf. Carpzov, introd. in v. t. III. 423). Haggai kommt auch in einigen Psalmüberschriften vor, jedoch nicht im Urterte, sondern nur in alten Uebersetzungen; die

alexandrinische Uebersetzung nämlich nennt ihn vor Ps. 137. 145—148, die Peschito vor Ps. 125 u. 126, und die lateinische Vulgata vor Ps. 111. In wieweit dieses auf alter Ueberlieferung oder bloßer Muthmaßung beruhe, wird sich schwerlich ausmachen lassen. — Der Inhalt der noch vorhandenen Schrift Haggai's bezieht sich fast nur auf die Wiederherstellung des jerusalemischen Heiligthums und die an dieselbe sich anknüpfenden Folgen. Die Schrift zerfällt in vier Theile oder kleine prophetische Reden. In der ersten tadelt der Prophet die bisherige Saumseligkeit und Nachlässigkeit in Betreff des Tempelbaues, während Jeder für sich prachtvolle Wohnungen herzustellen bemüht sei (1, 1—11.). Der Bau war zwar schon unter Cyrus begonnen, aber unter dessen Nachfolgern auf Betrieb der Samaritaner wieder unterbrochen worden bis in's zweite Regierungsjahr des Darius Hystaspis, in welchem Haggai diese Mahnrede an das Volk hielt, die, wie er selbst berichtet (1, 12—15.), guten Erfolg hatte. In der zweiten Rede richtet er sich gegen diejenigen, welche den bereits begonnenen Tempel für klein und unbedeutend ausgaben und verheißt, die Herrlichkeit desselben werde noch weit größer werden, als die des ersten (2, 1—9.). Die dritte Rede verkündet für die Zeit nach vollendetem Tempelbau eben so großen Segen, als früher die Strafe für die dießfallsige Gleichgültigkeit gewesen sei (2, 10—19.); und die vierte endlich enthält eine an Serubbabel allein gerichtete Verheißung (2, 20—23.). — Das Zeitalter des Propheten ist durch das vorhin Bemerkte im Allgemeinen schon bestimmt; aber selbst für die einzelnen Reden wird die Zeit des Vortrages noch ganz genau angegeben in den Ueberschriften, die denselben vorangestellt sind; die erste fällt ihnen zufolge in den sechsten, die zweite in den siebenten, die dritte und vierte in den neunten Monat des zweiten Regierungsjahres des Darius Hystaspis. Damit stimmt auch der ganze Inhalt und Zweck des Buches Haggai, sowie auch Esra 4, 24. 5, 1. 2. vollkommen überein. — Der einheitliche Charakter der Schrift Haggai's ergibt sich schon aus der vorigen Inhaltsangabe. Die natürliche, gleichsam stufenweise Aufeinanderfolge der einzelnen Reden und ihre Wechselbeziehung ist augenfällig, übrigens neulich wieder von Hävernick nachgewiesen worden (Einleitung ins A. T. Thl. II. Abth. 2. S. 403 f.). Wahrscheinlich hat Haggai die Hauptsache von dem, was er in mehreren ausführlichen, eindringlichen Reden zum Volke gesprochen, nachher in der von ihm noch erhaltenen Schrift kurz zusammengefaßt, woraus auch eben dieser einheitliche Charakter sich erklärt (Eichhorns Einleitung ins A. T. IV. 424 f.). Die Darstellungsweise ist der Sache ganz angemessen, zuweilen selbst ergreifend und rührend, wenn sie gleich von Neuern mitunter auch als völlig geist- und kraftlos und aller Begeisterung ermangelnd bezeichnet wird (de Wette, Einleitung ins A. T. 6te Ausg. S. 370). [Welte.]

Hagiographa, s. Testament, altes.

Haimo, s. Haymo.

Haine. In den meisten heidnischen Religionen begegnen wir dem Glauben, daß Wälder und Haine in besonderer Weise durch den Aufenthalt der Götter geheiligt seien; das ahnungsvolle, heilige Dunkel, die feierliche Stille versetzen das Gemüth unwillkürlich in eine höhere Stimmung; dem heidnischen Bewußtsein mußte sich die Vorstellung der unmittelbaren göttlichen Gegenwart an solchen Orten um so näher legen, da es nach seiner Grundanschauung von Gott und Welt nie zu einer wahren Einsicht in das Leben der Natur gelangen konnte. Bei den Griechen erhielt sich dieser Glaube noch, als den Göttern schon prachtvolle Tempel gebaut wurden, Plin. 16, 91. Strabo 8, 593.; häufig waren die Tempel innerhalb der hl. Haine, Paus. 2, 13. 27. Diese waren unverletzlich, Ovid. fast. 4, 749. Auch im alten Testament werden Gärten, schattige Bäume u. s. w. als Orte genannt, wo man seine Andacht zu verrichten pflegte (s. d. Art. Gärten bei den Hebräern), besonders als Stätten des Götzendienstes (1 Kön. 14,

23. Hos. 4, 23. Jerem. 2, 20. 2 Chron. 28, 4. u. a., namentlich der Ascheren (s. den Art. Götzendienst).

Hakon der Gute, s. Norwegen.

Hakon Jarl, s. Norwegen.

Halacha, s. Midrasch.

Halberstadt, Bisthum. Ueber die Zeit und Gründung dieses Bisthums schwanken die Angaben. Gewöhnliche Annahme ist, daß Halberstadt unter den acht bis neun durch Carl den Großen im Lande der Sachsen gegründeten Bisthümern gewesen, daß die Zeit seiner Gründung zwischen die Jahre 770 und 785 — die Jahre 770, 777, 780, 781 werden als Gründungsjahre angegeben — falle, daß Hildegrin, der Bruder des hl. Ludgerus, vorher Bischof von Chalons, der erste Bischof Halberstadts gewesen; endlich, daß das Bisthum ursprünglich zu Heiligenstadt, vermuthlich dem spätern Osterwick, seinen Sitz gehabt, bald aber nach Halberstadt verlegt worden sei. Leuckfeld in seinen „Halberst. Alterthümern" setzt die Gründung des Bisthums in das Jahr 814, das erste Ludwigs des Frommen, und setzt Hildegrin als ersten Bischof an. Wir treten im Allgemeinen der Ansicht Rettbergs bei, daß die Zeit der Gründung, sowie der Name des ersten Bischofs unbestimmt, dagegen wahrscheinlich sei, daß zuerst in Heiligenstadt der Sitz des Bisthums gewesen. Der Sprengel des Bisthums dehnte sich bald über die Gauen Nordthüringau, Hartingau, Darlingau, Hasingau und Schwabgau aus, wurde aber durch die Bisthümer Magdeburg und Merseburg später sehr eingeengt. Der Tod Hildegrins wird angesetzt in das Jahr 827; als sein Nachfolger Thiagrin genannt. Dritter Bischof war der berühmte Haymo, 840—853. Hildegrin (II.) weihte die Kirche des hl. Stephan als seinen Dom im Jahr 859 ein, und vermehrte die Stiftsbibliothek. Nach seinem Tode 887 regierte Agiulph. Unter Bischof Sigmund I. (894—923) erhielt das Capitel vom Kaiser das Recht der freien Bischofswahl. Es folgten sich Bernhard (968); Hildeward (996), Arnolph (1023). Arnulph ertheilte Halberstadt im J. 998 die Rechte einer Stadt. Im J. 1012 setzte Papst Benedict VIII. die Grenzen der drei Bisthümer Halberstadt, Merseburg, Magdeburg fest, worüber seit langer Zeit Uneinigkeit gewaltet hatte. Die Grenzen von Halberstadt waren sofort die Bisthümer Hildesheim, Hamburg, Magdeburg, Merseburg, Naumburg und Mainz. Das Nähere bei Leuckfeld a. a. O. S. 349. — Arnolph erhielt das Eigenthum über die Stiftsgüter. Er baute die Liebfrauenkirche 1005, die in einem byzantinischen Styl noch jetzt steht und jüngst wieder zum kirchlichen Gebrauche eingerichtet worden. Auf Arnolph folgte Brantho. Die Bischöfe von Halberstadt fingen an, sich „von Gottes Gnaden" zu nennen. Burkard I. folgte im J. 1036 als eilfter Bischof von Halberstadt. Er baute den Peterhof, und 24 Wohnungen für die Canoniker (1059). Unter Bischof Burkard II. (1088) wurde das Bisthum durch Heinrich IV. und seinen Anhang verwüstet. Derselbe erhielt das Recht, an gewissen Festen das Pallium zu tragen und bei Processionen sich das Kreuz vortragen zu lassen. Ditmar (1088) starb sechzehn Tage nach der Wahl; ihm folgten zu gleicher Zeit zwei Bischöfe, Herrand und Friedrich. Jener starb im Jahr 1103, dieser wurde im J. 1106 durch Heinrich V. auf einer Synode zu Quedlinburg entsetzt. Nach ihm regierte Reinhard (1122), der ruhigere Zeiten erlebte. Otto I. wurde im J. 1127 von Papst Honorius II. entsetzt. Im J. 1131 wieder eingesetzt, wurde derselbe im J. 1135 zum zweiten Male abgesetzt. Bischof Rudolph regierte bis 1151. Ihm folgte Ulrich, der im J. 1160 nach Palästina zog. In der Zwischenzeit war Gero Bischof, welcher im J. 1177 dem Ulrich wieder weichen mußte. Heinrich der Löwe eroberte 1179 Halberstadt und nahm Ulrich gefangen. Bei dem Sturze Heinrichs erhielt Bischof Dietrich völlige Landeshoheit und manche Theile von den Gütern des Löwen. Ueberhaupt nahm der Grundbesitz des Bisthums in den nächsten Jahrhunderten bedeutend zu. Das

Bisthum erhielt unter Anderm die Stadt Horenburg, Gröningen (1233), Kroppenstedt (1253), die Stadt Wegeleben (1288), Aschersleben (1319), Ermsleben und Burg Falkenstein (1332) u. s. w. Von spätern Bischöfen vom 13ten Jahrhundert an nennen wir: Conrad von Krosek, Albrecht I., Graf von Anhalt (1297—1324); Albrecht II., der einen durch Clemens VI. ihm gesetzten Gegenbischof hatte. Er verzichtete im J. 1342 zu Gunsten des Markgrafen Ludwig von Meißen. Diesem folgte Albrecht III. (1366—1390). Er wurde im J. 1367 durch den Bischof Gebhard von Hildesheim in einer Schlacht gefangen und bald wieder losgegeben. Bischof Ernst, Graf von Hohenstein, nahm zuerst einen Weihbischof an. Unter Bischof Johann von Hoym (1420) empörten sich die Halberstädter. Erst im J. 1425 konnte Johann Halberstadt wieder erobern. An den Aufrührern wurde strenge Strafe vollzogen. Die Bischöfe Burkard III. und Ernst II. gegen Ende des 15ten Jahrhunderts erweiterten das Hochstift durch Eroberungen. Die Reformation ergriff zuerst die Stadt, dann das Land, endlich den größern Theil des Capitels. Als im J. 1566 der letzte katholische Bischof gestorben, so wählte das Capitel den ältesten Sohn des Herzogs Julius von Braunschweig, Heinrich Julius, damals zwei Jahre alt, damit während der „Administration" des Hochstifts die vielen Schulden bezahlt werden könnten. Es gab von jetzt statt der Bischöfe „Administratoren" von Halberstadt. Heinrich war seit 1589 Herzog von Braunschweig und schaffte im J. 1591 die „katholischen Ceremonien" in Halberstadt ab. Nach seinem Tode im J. 1613 folgten ihm drei seiner Söhne als Administratoren zu Halberstadt; unter diesen war auch der berüchtigte Christian, der in den ersten Zeiten des dreißigjährigen Krieges (s. d. A.) so großes Unheil über Teutschland brachte. Nach dessen frühem Tode (1626) brachte es der katholische Theil des Capitels dahin, daß der Erzherzog Leopold Wilhelm von Oestreich von Kaiser und Papst zum Bischofe von Halberstadt eingesetzt wurde — der letzte katholische Bischof des Hochstifts. Durch den westphälischen Frieden wurde Halberstadt als Fürstenthum dem Hause Brandenburg zugesprochen (1648). Seitdem blieb es bei Brandenburg, das nach dem Tode Leopolds (1662) völligen Besitz davon ergriff. Es ließ von dem alten Bisthume als Rest nur das Capitel übrig, in welchem vier Stellen mit Katholiken besetzt wurden. Vgl. J. G. Leuckfeld, Antiquitates Halberstadenses, 1714. 4. — Rettberg, Kirchengesch. Teutschlands, II. 469. — C. Sagittarius, hist. Halberstadiensis, Jen. 1675. — L. Niemann, Geschichte des vormaligen Bisthums und jetzigen Fürstenthums, insbesondere aber der Stadt Halberstadt, das. 1829. — Lucanus, Friedrich, die Liebfrauenkirche zu Halberstadt, deren Geschichte u. s. w. beschrieben als Andenken an die Restauration und Einweihung derselben am Pfingstfeste 1848. Halberstadt 1848. [Gams.]

Hales, Alexander von, (auch Ales genannt) einer der größten Scholastiker des Mittelalters, stammte aus England, und hatte seinen Namen von dem Kloster Hales oder Ales in Gloucestershire, worin er erzogen worden war. Als Jüngling ging er wie viele seiner Landsleute nach Paris, um unter den großen Meistern der eben beginnenden Scholastik seine Studien zu machen, trat dann später selbst als Lehrer der scholastischen Philosophie und Theologie an dieser Hochschule auf, und wurde im J. 1222 auch Mitglied des vor Kurzem gestifteten Franciscanerordens. Ein frommer Franciscaner hatte ihn im Namen der hl. Jungfrau darum gebeten, damit er durch seine Gelehrsamkeit dem Orden mehr Ansehen gebe. Er war damals, als er in die Familie des hl. Franciscus eintrat, bereits Doctor der Theologie, und so der erste Franciscaner, der diese Würde bekleidete, denn einerseits hatte die auf die Mendicanten eifersüchtige Sorbonne sie von den academischen Graden ausgeschlossen, und andererseits war es den Franciscanern von ihren eigenen Obern im Interesse der Demuth verboten, solche Würden anzunehmen. Erst im J. 1244 gelang es dem Papste Innocenz IV., für die Franciscaner und

Dominicaner von der Universität zu Paris die Zulassung zu den academischen Graden zu erwirken. — Uebrigens bot Alexanders Leben wenig äußerlich Merkwürdiges dar; es war ganz den Studien geweiht, und der Mit- und Nachwelt nützlich durch die große Zahl von Schülern, welche Alexander um sich sammelte, und worunter der hl. Bonaventura (s. d. A.) der berühmteste geworden ist. Mit Alexander Halesius beginnt eine neue Epoche in der mittelalterlichen Wissenschaft. Kurz vor seinem Auftreten waren die Schriften des Aristoteles und der arabischen Aristoteliker, namentlich des Avicenna, im christlichen Abendlande bekannt geworden, und hatten ungemeines Aufsehen erregt. Das Erste war, daß einige Gelehrte übeln Gebrauch davon machten, und die neue Weisheit gegen die alte Kirchenlehre anwendeten, namentlich David von Dinanto (s. d. A.) und Andere (Vgl. Ritter, Gesch. der christl. Phil. Thl. III. S. 632. Marbach, Gesch. der Phil. Bd. II. S. 297). Diesen gegenüber war nun Alexander von Hales der Erste, welcher den Aristoteles und Avicenna im Interesse der orthodoxen Theologie verwendete, und damit die aristotelische Philosophie, welche schon von einer Pariser Synode (1210) verboten worden war, nicht nur wieder zu Ehren brachte, sondern auch ihre nachmalige Herrschaft bereits einleitete. Auch die Methode, die er dabei einschlug, wurde maßgebend für alle Folgezeit, und bestand darin, daß er stets die Gründe pro et contra in syllogistischer Form vortrug, und zum Schlusse dieser Dialectik seine Entscheidung (solutio) folgen ließ. Wie fest er übrigens auf dem Anselm'schen Boden stand, zeigt seine schöne Erklärung über Glauben und Wissen: „wenn wir, sagt er, die Art, wie in der Theologie das Verhältniß des Glaubens, oder der Ueberzeugung, zum Wissen bestimmt wird, mit der Art, wie dieß in andern Wissenschaften geschieht, vergleichen, so ist die Ordnung eine umgekehrte. In den übrigen Wissenschaften ist die Ueberzeugung eine durch die Vernunftthätigkeit oder das Denken vermittelte, und das wissenschaftliche Erkennen geht der Ueberzeugung voran; umgekehrt verhält es sich mit den religiösen Gegenständen. Erst nachdem wir dieselben durch den Glauben uns angeeignet haben, können wir zum vernunftmäßigen Erkennen gelangen. Diese Dinge können nur von denen, welche reines Herzens sind, verstanden werden, und dieser Reinheit werden wir durch Beobachtung der göttlichen Gebote theilhaftig. Der Glaube, durch den wir zur Ueberzeugung gelangen, ist das Licht der Seele, und je mehr Einer durch dieß Licht erleuchtet worden, desto mehr wird das Auge seines Geistes dadurch geschärft, um durch Vernunftgründe von dem Geglaubten Rechenschaft zu geben" (Vgl. Neander, Kirchengesch. Bd. V. 2. S. 570). — Das Ansehen des Alexander von Hales war so groß, daß man ihm die Ehrennamen Doctor irrefragabilis (unwidersprechlicher Lehrer) und Theologorum Monarcha beilegte. Manche erklärten ihn auch wegen seiner oben angeführten Methode für den ersten eigentlichen Scholastiker. Sein berühmtestes Werk sind seine auf Befehl des Papstes Innocenz IV. gefertigten Commentarien zu den Sentenzen des Lombarden (Quaestiones seu Commentaria in libros IV. Sententiarum), oft auch Summa Theologiae genannt. Er starb, ehe er dieß Werk ganz vollendet hatte, zu Paris im J. 1245; seine Schüler aber setzten es fort, und veröffentlichten es zum ersten Male im J. 1252. Später ist es zu Nürnberg (1482), Basel (1502), Venedig (1575) und Cöln (1622) gedruckt worden. Ob Alexander der Erste war, der einen solchen Commentar zu den Sentenzen des Lombarden lieferte, ist zweifelhaft; nach Oudin (de script. eccl. T. II. p. 1501) soll Peter von Poitiers das erste, aber bis jetzt ungedruckte Werk dieser Art gefertigt haben. Wie dem aber immer sein mag, gewiß hat Alexanders Arbeit auf die spätern Commentatoren der Sentenzen großen Einfluß geübt. Auszüge aus diesem merkwürdigen Werke geben uns Cramer (Fortsetzung der Bossuet'schen Weltgesch. Bd. VII. S. 166 ff.) und Schröckh, (Kirchengesch. Bd. XXIX. S. 10—54); verdunkelt aber und aus den Schulen verdrängt wurde Alexanders Summa in Bälde durch die Summa

des Aquinaten, und die Commentarien des Bonaventura und Duns Scotus. — Außer seiner Summa verfaßte Alexander auch exegetische Werke, Postillae in universa Biblia; ob jedoch die unter seinem Namen gedruckten Commentarien über die Psalmen (Venedig 1496) und über die Offenbarung Johannis (Paris 1647) wirklich ihm angehören, bezweifelt Dupin (nouvelle biblioth. T. X. p. 72), ja er schreibt erstere (die Psalmenerklärung) direct dem Hugo von St. Caro zu. Aecht dagegen ist das Werk Commentarius in Aristotelis libros III. de anima (Oxon. 1481), unächt aber der Commentarius in Metaphysicam Aristotelis (er ist von dem Barcelloner Doctor Alexander von Alexandrien) ferner die Summa de virtutibus (Paris 1509), die Destructio vitiorum (Nürnberg 1496) und ein zu Lyon gedruckter Commentarius in IV. libros sententiarum. Einige Werke von Alexander sind verloren gegangen, andere sollen noch ungedruckt in den Bibliotheken von Mailand und Oxford liegen (vgl. Dupin, l. c. p. 72). [Hefele.]

Halicarnassus (Ἁλικαρνασσός), in der Bibel 1 Macc. 15, 23 erwähnt, die größte und festeste Stadt in Carien an der Nordküste des ceramischen Meerbusens, früher Zephyra genannt, wurde von Doriern aus Trözene gegründet (Herod. VII. 99. Strab. XIV. 653. 656. Ottf. Müller, Dorier I. S. 104. 107. ff.) und gehörte zur dorischen Hexapolis, von welcher ausgestossen (Herod. I. 144) sie unter persische Herrschaft kam. Lygdamis warf sich zum Tyrannen auf und seine Nachkommen brachten in der Folge ganz Carien unter ihre Botmäßigkeit. Von Alexander wurde die Stadt erobert und zerstört, wornach sie sich nie mehr zur vorigen Blüthe erschwang. Die Geschichtschreiber Herodotus und Dionysius wurden hier geboren, und das von Artemisia der Gattin und Schwester des Königs Mausolus daselbst erbaute Mausoleum wurde zu den sieben Wundern der Welt gezählt. Nach dem Exil wohnten auch Juden in Halicarnassus (Joseph. Antt. 14, 10. 23); jetzt heißt es Budrun. Ueber die Ruinen s. Michaud Corresp. d'Orient. II. 489 sq.

Halitgar, seit 817 Bischof von Cambrai und Arras, „vir doctrina Apostolicus et fide Catholicus" (Baldric. l. 1. c. 38 in chron. Camer.), war in der Begleitung des Erzbischofs Ebbo von Rheims, als dieser 822 zur Predigt des Evangeliums zu den Dänen (s. d. A.) ging (s. Pertz, Script. VII. p. 291). Ludwig der Fromme bediente sich seiner 828 zu einer Gesandtschaft an den Kaiser Michael von Constantinopel. Nebenbei sammelte hier Halitgar verschiedene Reliquien für seine Kirche, kehrte erst 831 wieder zurück und starb am 25. Juni desselben Jahres auf der Heimreise. Halitgar verfaßte auf Ansuchen des Erzbischofs Ebbo, der besorgt war „quoniam ita confusa sunt iudicia poenitentium in presbyterorum nostrorum opusculis atque diversa et inter se discrepantia et nullius auctoritate suffulta, ut vix propter dissonantiam possint discerni, unde fit, ut concurrentibus ad remedium poenitentiae, tam pro librorum confusione, quam etiam pro ingenii tarditate nullatenus valeant subvenire" (ep. Ebbonis ad Halich. in Baldr. chron. l. 1. c. 38. und bei Pertz, Script. VII. p. 416) — eine Canonensammlung in 6 Büchern, die sich größtentheils mit dem Bußwesen befaßte. Diese Sammlung steht in Henric. Canisii Lect. ant. ed. Basnag. T. II. p. II. p. 81 etc. und in Andr. Gallandii Bibl. vet. PP. T. XIII. p. 521 etc.; Hugo Menardus hat das sechste Buch (liber poenitentialis) in notis ad S. Greg. M. Sacramentarium edirt. S. über Halitgar, außer d. cit. Chronicon, Sigebert c. 122 de vir. illustr.; Flodoart, l. 2. c. 19. hist. Rem.; Aimon, Cont. l. 4. c. 116; Permaneders, Kirchenrecht § 133. und den Art. Canonensammlung Bd. II. S. 306. [Schrödl.]

Halsketten bei den Hebräern, s. Putzsachen.

Halsweihe, s. Blasiustag.

Haman (הָמָן), oberster Beamter und Günstling des Königs Ahasverus (Esth. 3, 1. ff. s. die Art. Ahasverus, und Esther), beschloß wegen einer ihm von Mordechai zugefügten Beleidigung die Vertilgung sämmtlicher Juden und erhielt dazu auch die königliche Genehmigung, fiel jedoch noch vor der Ausführung

seines Planes und gerade in Folge desselben in königliche Ungnade und wurde hingerichtet. Er wird als ein Abkömmling von Agag (אֲגָגִי Esth. 3, 1) bezeichnet, unter welchem die späteren Juden den amalekitischen König Agag (Num. 24, 7. 1 Sam. 15, 8. 9. 20. 32) verstehen (Jos. Antt. XI. 6, 5), und somit den Haman von dem schon zu Moses Zeit dem Untergang geweihten Volke der Amalekiten (Exod. 17, 14 f. Deut. 25, 17 f.) abstammen lassen. Die alexandrinische Uebersetzung jedoch (Esth. 9, 24) und die deuterocanonischen Abschnitte des Buches Esther (Esth. 16, 10) bezeichnen ihn als einen Macedonier. Daß sein Name und der Name seines Vaters persisch ist, kann nach Dan. 1, 7. nicht viel dagegen beweisen. Vgl. Herbst, Einleitung Bd. IV. S. 274.

Hamansfest, s. Purimfest.

Hamath (חֲמָת, Ἐμάθ, Αἰμάθ, Vulg. Emath), Hauptstadt eines kleinen syrischen Staates (Amos 6, 2. Zach. 9, 2. Jerem. 49, 23. Ezech. 47, 16) in der Nähe des Libanon (Richt. 3, 3.), welcher (nach Num. 13, 22. und 34, 8. vgl. Jos. 13, 5. 1 Kön. 8, 65 „von der Gegend von Hamath bis an den Bach Aegyptens") die nördliche Grenze des hebräischen Gebietes werden sollte. Thoi der König von Hamath trat mit David in freundschaftliche Beziehungen (2 Sam. 8, 9). Salomo besaß einen Theil seines Gebietes (2 Chron. 8, 4), später wurde es der assyrischen Macht unterthänig (Jes. 10, 9. 36, 19), unter der syrischen Oberherrlichkeit erholte es sich wieder und heißt von dieser Zeit an bei den Griechen Ἐπιφάνεια am Orontes (Plin. h. n. V. 19. Jos. antt. I. 6, 2. Ptol. Itin. Ant. Evag. hist. eccl. III. 34. Münzen). Im Mittelalter erscheint es wieder unter dem alten Namen Hamah (حماه) und ist jetzt noch eine bedeutende Stadt von ungefähr 30,000 Einwohnern. Burkh. Reise I. S. 249 ff. — Die Hamathiter (חֲמָתִי) sind nach der Völkertafel (Gen. 10, 18) Abkömmlinge von Canaan (s. d. A.). — Mit diesem Hamath ist nicht zu verwechseln Hammath חַמַּת (was noch Raumer, Pal. 126. gethan) eine der festen Städte in St. Naphthali (Jos. 19, 35.), in der Nähe des spätern Tiberias, am westlichen Ufer des Sees Genesareth (Lightfoot, opp. II, 224 sq. unter Berufung auf Angaben der Thalmudisten, vgl. Buxtorf, Tiberias p. 4. cap. IV. ed. Basil. 1665). In und um Tiberias gab es berühmte warme Bäder (Buxtorf, l. c.), daher der Name חַמַּת thermae ganz zutreffend; auch Josephus (Antt. 18, 2. 3) kennt in der Nähe von Tiberias Bäder ἐν κώμῃ, Ἀμμαοὺς ὄνομα αὐτῇ. vgl. Robinson, III. 2. 509. Keil, Commentar z. B. Josua, 353. und BB. Könige, 135. Anm. [König.]

Hamburg, Bisthum daselbst. Als Mittelpunct für seine Pläne, den germanischen Norden zum Christenthum zu bekehren, gründete Carl d. Gr. von Aachen aus (Idibus Maji 834) das Erzbisthum Hamburg, welches der große nordische Apostel, der hl. Ansgar (s. d. A.), als erster Erzbischof inaugurirte. Ihm gab Bischof Leuderich von Bremen deutlich seinen Aerger darüber zu fühlen, daß durch das neugegründete Erzstift seinen Interessen Eintrag geschehen sei. Der Sprengel des neuen Erzbischofs sollte laut der Fundationsurkunde des Stifters auch die Länder „Groenlandia, Hollinglandia, Islandia und Scandinavia" umfassen, so daß der Erzbischof von Hamburg als Primas des christlichen Nordens betrachtet werden mußte. Noch unter Ansgar dem Heiligen erfolgte die Vereinigung der Kirchen von Hamburg und Bremen (s. d. A.), zu dem Einen Erzbisthum Hamburg-Bremen. Schon er nahm seinen Sitz in Bremen, das ihm für seine apostolischen Arbeiten gelegener schien; aber erst im J. 1223 wurde die Verlegung des erzbischöflichen Sitzes von Hamburg nach Bremen förmlich ausgesprochen. Das Domcapitel blieb übrigens in Hamburg. Im J. 1531 hörte der katholische Gottesdienst in der Domkirche zu Hamburg auf. — Jetzt besteht von dieser alten katholischen Herrlichkeit kaum mehr der Schatten. Hamburg, die reiche, stolze

Handelsstadt, zählt unter etlichen 145,000 Einwohnern kaum mehr 4000 Katholiken, die den „nordischen Missionen" einverleibt sind.

Hamelburg, s. Bonifacius und Chatten.

Hamelius, s. Lessius.

Hand- und **Spanndienst** der Parochianen bei Kirchenbauten, s. Baulast.

Handauflegung. Die Handauflegung war schon bei den Juden ein religiöser Gebrauch. So findet sich im Buche Exodus die Vorschrift, bei der Weihe der Priester die Hände auf den Kopf eines Opferkalbes und zweier Opferwidder zu legen (29, 10. 15. 19). Als Josue Führer des Volkes Israel wurde, übertrug ihm auch Moses dieses Amt unter Handauflegung (4 Mos. 27, 18—23). Im neuen Testamente segnete und heilte Jesus auf diese Weise (Matth. 9, 18; 19, 15). Der christliche Cultus bedient sich ihrer gleichfalls sehr oft. So war sie in der Vorzeit eine der Ceremonien des Katechumenates (Augustin. de peccat. merit. l. 2. c. 26; Chrysolog. serm. 52. vgl. Apstg. 9, 17), und ist noch jetzt eine der vorbereitenden Ceremonien des Taufactes. Bei der Firmung und Priesterweihe ist sie unerläßlicher Bestandtheil der Feier, ja (bei letzterer wenigstens ganz gewiß) Materie des sichtbaren Zeichens des Sacramentes (Apstg. 8, 14—17; 19, 5. 6; 20, 28; 1 Timoth. 4, 14). Den Kranken legt man auch in vielen Kirchen die Hände auf: dasselbe geschieht bisweilen, wenn ein Priester (z. B. ein neugeweihter) in oder außer der Kirche Jemand segnet. — Der Form nach besteht die kirchliche Handauflegung darin, daß der Geistliche (Bischof oder Priester) entweder seine beiden Hände, oder seine rechte Hand allein auf das Haupt desjenigen legt, zu dessen Gunsten der religiöse Act vorgenommen wird, oder auch so, daß er die Hände gegen das Haupt desselben ausstreckt: jenes nennt man Chirothesie (χειροθεσία), dieses Chirotonie (χειροτονία). Uebrigens ist die Handauflegung ein nicht unpassendes Bild des heißen Wunsches der Kirche, es möge sich Gottes heiliger Geist auf denjenigen herniederlassen, für den gebetet wird. Wenn nämlich ein Freund dem andern thätige Hilfe verspricht, ist der Händedruck gleichsam das Siegel der Verläßigkeit des Versprechens. Will ferner ein Großer der Erde Jemand seines Schutzes und Beistandes versichern, so legt er nicht selten einem solchen die Hand auf die Schulter. Es ist, als wollte er ihm in Gebährdensprache sagen: „Verlasse dich darauf, du stehst unter der Obhut meines Armes, meiner geistigen und physischen Kraft." Doch was ist der Schutz des Menschen, wenn der Herr nicht schützt? Gottes kräftiger Arm, der sich über Abraham, Isaak und Jacob erbarmte, und das Volk Israel aus dem Lande der Knechtschaft in das Land der Verheißung führte, ist allein der mächtige Baum, unter dessen Schatten keine Sonne der Versuchung brennt, weder Sturm noch Gewitter schaden. Dieser Arm ist noch jetzt nicht verkürzt. Wie natürlich daher, wenn der Priester als der Verwalter der Gnadenschätze der Kirche über denjenigen seine Hand ausstreckt, den er so eben mit allem Vertrauen der Obhut des Höchsten empfiehlt! — Schließlich ist noch zu bemerken, daß der Priester in der hl. Messe auch eine Handauflegung über die Opfergabe vornimmt. Es ist dieselbe eine Nachahmung der Sitte der Juden, die Hand auf den Kopf der Opferthiere zu legen (3 Mos. 1, 3. 4), und sinnbildet, daß Jesus für uns sich opfere, unsere Sünden auf sich lade. [Fr. X. Schmid.]

Handel bei den alten Hebräern. Der Handel, als gegenseitiger Austausch der Producte, muß nach der Natur der Sache wohl so alt sein als die Anerkennung von Eigenthum und Eigenthumsrechten. Aus dem Austausch entstund jedoch bald ein eigentliches Kaufen und Verkaufen, und schon zu Abrahams Zeit wird die Zahlung mit Silberstücken, gangbar beim Kaufmann, geleistet (s. Geld). Uebrigens war der Handel im Alterthum zunächst Landhandel, und im Orient

wegen der vielen Wüsten und der räuberischen Volksstämme und wilden Thiere, welche dieselben unsicher machten, Karawanenhandel. Es thaten sich nämlich Handelsleute in ziemlich großer Anzahl zusammen, setzten sich für ihre Züge bestimmte Zeiten, Straßen und Stappelplätze fest zum Waarenlager und zum Zwischenhandel, bedienten sich meistens nur der Kameele und beschränkten sich auf kostbare und leichte Waaren. Solche Reisegesellschaften hießen Karawanen (אֹרְחָה oder הֲלִיכָה, pers. کاروان, arab. قَيْرَوَان), und durchzogen schon im patriarchalischen Zeitalter Palästina. An eine solche, aus midianitischen Kaufleuten bestehend, wurde z. B. Joseph verkauft (Genes. 37, 25—28). Der Seehandel wurde weniger getrieben und konnte begreiflich, so lange die Schifffahrt noch auf einer niedern Stufe stund, nur Küstenhandel sein. Die Phönizier scheinen sich zuerst in der Schifffahrt besonders hervorgethan und große Handelsreisen zur See unternommen zu haben (Genes. 10, 4. 1 Kön. 10, 11 ff.), wozu sie auch durch ihre geographische Lage angewiesen waren und auf dem nahen waldreichen Libanon das erforderliche Schiffsmaterial leicht erhalten konnten. Die Hebräer jedoch, obwohl den Phöniziern benachbart, scheinen an ihrem Handel geraume Zeit hindurch wenig oder keinen Antheil genommen zu haben. Ihr Handel war meistens nur einheimischer Handel, und es scheinen zur Belebung desselben namentlich auch die drei Hauptfeste nebenbei mitgewirkt zu haben. Wie nämlich noch jetzt die Wallfahrtszeit zu Mecca so zu sagen der bedeutendste Jahrmarkt in Arabien ist, so werden auch die Hebräer jene Tage, wo fast die ganze Nation beim Heiligthum zusammen kam, nebenbei zu ähnlichen Sachen benützt, und gar Manche etwas von ihrem Ueberflusse an den Versammlungsplatz gebracht und dagegen zu ihrem Unterhalt nöthige Dinge eingekauft oder eingetauscht haben. Besondere Bestimmungen über den Handelsverkehr enthält zwar das mosaische Gesetz nicht, außer daß es trügliche Maße und Gewichte zu gebrauchen verbietet (Levit. 19, 36 f. Deut. 25, 12 ff.); doch begünstigte es den Handel, namentlich den auswärtigen, keineswegs. Während keine einzige Vorschrift dessen Förderung bezweckte, wurde jedem Hebräer sein Acker angewiesen, der ihm so viel eintrug, als er zu seinem Unterhalte bedurfte, und zugleich noch dafür gesorgt, daß derselbe ihm und seinem Hause nie gänzlich verloren gehen konnte, so daß er zum Erwerb durch Handel keine besondere Aufforderung mehr hatte. Zudem wurden Zinsen bei Volksgenossen verboten und mit dem Jubeljahr hörten alle erwirkten Schulden auf, was beides in ausgebreiteten Handelsgeschäften begreiflich sehr nachtheilig werden konnte. Es kann daher nicht sehr befremden, daß die Hebräer, mit Ausnahme eines bloßen Passivhandels mit Natur- und Kunstproducten, um den auswärtigen Handel vor David und Salomo sich nicht viel kümmerten. Zwar hat man auch von erheblichem auswärtigen Handel unter David keine bestimmte Nachricht; allein da er die Häfen Elath und Eziongeber (s. d. A.) am rothen Meere erobert hatte (2 Sam. 8, 14) und mit den Tyriern in freundlichem Vernehmen stund (2 Sam. 5, 11. 1 Kön. 5, 15), so ist es höchst wahrscheinlich, daß er diese günstigen Umstände auch zum Handel werde benützt haben, zumal er nach 1 Chron. 29, 4. bei seinem Tode 3000 Talente Gold aus Ophir hinterließ (Jahn, bibl. Archäol. I. 2. S. 31). Jedenfalls aber war der auswärtige Seehandel unter Salomo, geleitet von tyrischen Seeleuten, bedeutend. Von Eziongeber aus fuhren seine Schiffe nach Ophir und brachten vorzügliches Gold, Sandelholz und Edelsteine zurück (1 Kön. 9, 26—28. 10, 11. 2 Chron. 9, 10), auf dem mittelländischen Meere fuhren sie nach Tarschisch (Tartessus in Spanien) und brachten nach 1 Kön. 10, 22. „außer Gold und Silber, woran im Alterthum Spanien überaus reich war (Metallis plumbi, ferri, aeris, argenti, auri tota ferme Hispania scatet. Plin. hist. nat. III. vgl. noch die vielen Zeugnisse der Alten über den Silberreichthum Spaniens in Bocharti Phal. p. 169 sq.), noch שֶׁנְהַבִּים, קוֹפִים und תֻּכִּיִּים, nach der gangbaren

Erklärung: Elfenbein, Affen und Pfauen" (Keil, Comment. über d. BB. der Könige S. 156). Da aber die Schifffahrt meistens Küstenschifffahrt war und langsam ging, so brauchten die Handelsschiffe, die nach Tarschisch fuhren, drei Jahre, bis sie wieder zurückkamen (1 Kön. 10, 22. 2 Chron. 9, 21). Aber gerade dieser Zeitraum kann zum Beweise dienen, daß diese Schiffe von irgend einem Hafen am Mittelmeer, etwa von Joppe (vgl. Jon. 1, 3), nicht aber von Ezion-geber aus die Fahrt begannen und Africa umsegelten, und dann auf diesem Wege wieder zurückkehrten, wie Michaelis meinte (Spicileg. geogr. Hebraeor. ext. I. 98 ff.), und auch Jahn zu glauben geneigt ist (Archäol. I. 2. S. 31); denn zu einer solchen Fahrt würden damals, um von allen andern Unwahrscheinlichkeiten zu schweigen, drei Jahre bei weitem nicht hingereicht haben. Mit Salomo hörte aber dieser vortheilhafte Seehandel wieder auf. Seine unmittelbaren Nachfolger waren in Folge der Trennung des Reiches durch andere Dinge in Anspruch genommen, und erst König Josaphat, ungefähr 80 Jahre nach Salomo, suchte ihn auf's Neue in Gang zu bringen und ließ bei Eziongeber Schiffe bauen, die nach Ophir fahren sollten. Der Versuch mißglückte aber, die Schiffe wurden vor ihrer Abfahrt durch einen Sturm zertrümmert (1 Kön. 22, 49. 2 Chron. 20, 35—37). Unter seinem Nachfolger Joram ging Eziongeber wieder an die Edomiter verloren, die sich von Juda unabhängig machten (2 Kön. 8, 20—22. 2 Chron. 21, 8—10). Amazia unterwarf sie zwar wieder, und Ussia brachte Elath wieder an Juda zurück, aber schon unter Achas kam es wieder in die Gewalt der Syrer, und scheint vor dem Exil nie mehr jüdische Besitzung geworden zu sein (s. Elath). Außer jenem Seehandel unterhielt aber Salomo auch noch einen bedeutenden Landhandel mit Aegypten und Syrien, dessen Gegenstand hauptsächlich ägyptische Pferde waren (1 Kön. 10, 28 f. 2 Chron. 1, 14—17), und mit Tyrus, wobei namentlich Cypressen- und Cedernholz gegen Waizen und Oel eingetauscht wurde (1 Kön. 5, 24 f.). Landhandel wurde aber auch nach Salomo stets mehr oder weniger lebhaft getrieben. Aus Ezechiel z. B. erhellt, daß aus Juda und Israel namentlich Waizen, Backwerk, Honig, Oel und Balsam nach Tyrus gebracht wurde (27, 17). Doch wird auch dieser Handel meistens nur Passivhandel gewesen sein. — Anders verhielt es sich in der nachexilischen Zeit. Die in verschiedene Länder zerstreuten Juden verlegten sich gern auf Handel, wenn sie an ihrem Wohnorte gute Gelegenheit dazu hatten, setzten sich dann wohl auch mit ihren Volksgenossen in Palästina in Verbindung, und brachten so auch mehr Lebhaftigkeit in den palästinensischen Handel selbst. Dieß geschah namentlich in Aegypten, wo sie zur Zeit der Ptolemäer am ägyptischen Handel vielen Antheil nahmen (F. S. de Schmidt diss. de commerc. et navigat. Ptolemaeorum). Andererseits wurde auch in Palästina selbst von den späteren Fürsten der Handel vielfach begünstigt. Der Maccabäer Simon z. B. verbesserte der Hafen zu Joppe (1 Maccab. 14, 5) und Herodes legte zu Cäsarea einen neuen an (Jos. Antt. XV. 9, 6). Aber auch schon früher, zur Zeit Esra's und Nehemia's, waren die Wochenmärkte zu Jerusalem so bedeutend, daß sie sogar von tyrischen Handelsleuten besucht wurden (Neh. 13, 16), und zur Zeit Christi wurde bekanntlich selbst im Tempelvorhof Handel getrieben mit Opferthieren und hl. Schekeln (Matth. 21, 12. Joh. 2, 14—16). Die Mischna redet sogar schon von Krämern, die in den Städten umherziehen (Maaseroth 2, 3) und mitunter ihre Waaren auch zu theuer ausbieten und zu bevortheilen suchen (Nedarim, 3, 1). Indessen scheint doch auch noch in der nachexilischen Zeit das mosaische Gesetz einer lebhaften Betreibung des Handels, namentlich des ausländischen, hinderlich gewesen zu sein. Wäre dieses und die eigenthümliche Stellung Israels zum Heidenthum nicht im Wege gestanden, die Hebräer würden in Palästina ohne Zweifel sowohl vor als nach dem Exil ein bedeutendes Handelsvolk geworden sein. Denn die Gelegenheit dazu war äußerst günstig. „Die palästinensische Küste war in den ältesten Zeiten allein und ausschließlich in dem Besitze

des Welthandels, des Handels, der Europa mit Asien verbindet." — „Wenn die palästinensische Küste in den Jahrhunderten, in welchen der Handel auch andere Straßen eingeschlagen hatte, die eine große Menge von Menschen nährende, die von den verschiedensten Völkern besuchte und mächtigen Handelsstaaten Existenz darbietende war, so wird sie vor der Seeherrschaft der Griechen und im alleinigen Besitze des Handels — — eine noch viel größere Bedeutung für diesen gehabt haben" (Bertheau, zur Geschichte der Israeliten. S. 121. 125). Cf. Tychsen, de comerciis et navigationibus Hebraeor. ante exil. bab. [Welte.]

Handgeld, s. Laudemium.

Handlung, heilige. Insoferne der fromme Christ alles aus Liebe zu Gott thut und leidet, ist jeder Tritt und Schritt desselben heilig, heilige Handlung, gottesdienstliche Handlung, Gottesdienst. Es gilt hier der Ausspruch des hl. Petrus (I. 2, 5): „Werdet ein geistiges Haus, ein heiliges Priesterthum, um geistige Opfer darzubringen, die Gott durch Jesum Christum wohlgefällig sind." In einem engern Sinne versteht man unter heiliger oder gottesdienstlicher Handlung jeden Cultact, z. B. den Taufritus, die Weihwasseraussprengung, die kirchlichen Processionen u. d. gl. Im engsten Sinne ist dieses Wort synonym mit „Meßcanon", daher die Aufschrift im Canon der Meßbücher „Infra actionem". Vgl. hierzu den Art. Geistliche Sache.

Handschriften der Bibel. a) Die Handschriften des alten Testaments, und zwar 1) die **hebräischen** der protocanonischen Bücher. Wie im Voraus zu erwarten, wurde von den Hebräern schon im Alterthum für genaue und correcte Abschriften der hebräischen Bibelexemplare große Sorge getragen. Es erhellt dieß nicht nur aus einigen dahin bezüglichen Notizen und Vorschriften für die Abschreiber im Thalmud und aus dem in den Thalmud aufgenommenen, wiewohl ihm nicht ursprünglich angehörigen Tractat Sopherim (סופרים), sondern wird auch noch durch die bekannte Hochachtung und hl. Scheu, die sie von jeher vor ihren heiligen Büchern hatten, sattsam verbürgt. Daß sie namentlich auch zur Beseitigung etwaiger Fehler gute Handschriften, besonders Tempelexemplare, verglichen und darnach fehlerhafte Exemplare corrigirten, erhellt aus dem Tractat Taanith (f. 68. 1.) des jerusalemischen Thalmud (cf. Lightfoot, Opp. II. 284 sq.). Spuren solcher Correctionen haben sich noch erhalten in den im Thalmud erwähnten und auch in die Masora übergegangenen „außerordentlichen Puncten," dem Ittur und Tikun Sopherim, dem Keri velo Ketib 2c. (vgl. Tübing. Quartalschrift, Jahrg. 1848. S. 600 ff.). Daß jedoch deßungeachtet die verschiedenen Abschriften schon im Alterthum zum Theil fehlerhaft waren und mehrfach von einander abwichen, zeigt der samaritanische Pentateuch und die alten Uebersetzungen. Die nachherigen Bemühungen der Thalmudisten waren nicht geeignet, eine feste und möglichst fehlerfreie Textesgestaltung zu Stande zu bringen, ihre ungebundene und zum Theil zügellose Behandlung des Textes zum Zwecke ihrer rabbinischen Beweisführungen (vgl. Tübing. Quartalschr. Jahrg. 1842. S. 19 ff.) mußte der Unversehrtheit des Textes vielmehr gefährlich als förderlich werden. Erst durch die Masorethen nach dem Abschlusse des Thalmud wurde der hebräische Bibeltext nach Maßgabe der mündlichen und allmählig schriftlich werdenden Ueberlieferung revidirt, vocalisirt und accentuirt, und dieser masorethische Text wurde von da an der allein übliche und gültige hebräische Bibeltext, wenn gleich sehr angesehene Lehrer sich noch eine Zeit lang nicht unbedingt nach den Bestimmungen der Masorethen richteten, wie z. B. der berühmte Saadia Haggaon (vgl. L. Dukes, literaturhistorische Mittheilungen. S. 82 ff.). Und dieß ist nun auch der Text, den mit ganz unbedeutenden Ausnahmen die noch erhaltenen hebräischen Bibelhandschriften aus älterer Zeit darbieten. Sie haben übrigens sämmtlich kein sehr hohes Alter, was seinen Hauptgrund darin haben mag, daß einer Vorschrift im Tractat Sopherim zufolge (cf. de Rossi, var. lect. prol. p. XVI.)

correct geschriebene und für den Synagogendienst bestimmte Exemplare, nachdem sie abgenutzt waren, sorgfältig verborgen oder vernichtet werden mußten, um nicht profanirt zu werden. So reicht keine der Handschriften, die mit Zeitangaben versehen sind, über das eilfte Jahrhundert zurück, und von denen, die kein Datum haben, werden nur gar wenige für älter gehalten. De Rossi kennt nur eine einzige Handschrift, die seiner Meinung nach aus dem achten Jahrhundert herrührt, und ebenfalls nur eine, die er in's neunte oder zehnte Jahrhundert setzen zu dürfen glaubt; dagegen der Codex Vindobonensis, der Codex Malatestianus und der Codex Mediceus gehören schon in's eilfte Jahrhundert (de Rossi l. c. p. XVII.). So ist es kaum anders möglich, als daß man in den Handschriften überall nur dem masorethischen Texte begegne. Da es übrigens schwierig war, genaue, fehlerfreie Handschriften nach den Regeln der Masora zu verfertigen, wenn nicht schon ein gutes masorethisches Exemplar vorlag, so entstund bald die Sitte, daß man Handschriften, die vor andern unverkennbare Vorzüge hatten und mit besonderer Sorgfalt corrigirt und revidirt waren, als Musterhandschriften gebrauchte. Obwohl wir dieselben nur noch aus den Schriften älterer Rabbinen kennen, die sich öfters auf sie berufen, so hat ihre Kenntniß doch auch für uns noch einige Wichtigkeit theils wegen des Ansehens, in dem sie ehemals gestanden, theils wegen des Einflusses, den sie auf die Gestaltung unseres gemeinüblichen hebräischen Bibeltextes gehabt haben. Als die wichtigsten derselben erscheinen der jerusalemische (ספר ירושלמי) und der babylonische Codex (ספר בבלי). Ersterer hat den Aaron ben Mosche aus dem Stamme Ascher, daher einfach ben Ascher genannt, zum Urheber, und gelangte besonders in Jerusalem und Palästina zu großem Ansehen, und es wurden nach ihm die dortigen Handschriften corrigirt; letzterer wird dem Mosche ben David aus dem Stamme Naphtali, daher einfach ben Naphtali genannt, zugeschrieben und gelangte zu gleicher Ehre in Babylonien. So kam von selbst die Unterscheidung zwischen israelitischen, d. h. palästinensischen (ספרי ישראל) und babylonischen Handschriften (ספרי בבל) auf. Jener jerusalemische Codex wurde aber nicht bloß in Jerusalem und Palästina, sondern später auch in Aegypten, unter andern selbst von Maimonides, zum Corrigiren der Bibelhandschriften und als Original zu neuen Abschriften gebraucht, weßhalb er auch unter dem Namen ägyptischer Codex vorkommt. Dieser kann demnach so ziemlich als die Grundlage des nachher im Abendlande verbreiteten hebräischen Bibeltextes angesehen werden. Außerdem werden noch als Musterhandschriften erwähnt der Codex Hillelianus (ספר הללי oder הלאלי, Kimchi, sepher schoraschim s. v. שום), der von Hillel dem jüngern hergeleitet, jedoch nur in Spanien und wie es scheint nur an einzelnen Stellen als maßgebend verglichen wurde; dann der Codex Sinai (ספר סיני) und der Pentateuch von Jericho (חומש יריחו), die jedoch auf die Gestaltung des verbreiteten masorethischen Textes keinen bedeutenden Einfluß gehabt zu haben scheinen (cf. Hottinger, thesaur. philol. p. 106 sq. — Carpzov, critica sacra p. 370 sq. — de Rossi, var. lect. prolegg. p. XXIII sq.). — Die noch erhaltenen hebräischen Bibelhandschriften sind theils Synagogenrollen, theils Privathandschriften. Die erstern, weil zur Vorlesung in den Synagogen bestimmt, enthalten auch nur diejenigen Theile der Bibel, die in den Synagogen öffentlich vorgelesen werden, also den Pentateuch, die Haphtaren, das Buch Esther. Sie sind mit dem Quadrat-Alphabet geschrieben ohne Vocale und Accente, aber mit den ungewöhnlichen Buchstaben (literae majusculae, minusculae, inversae, suspensae), und sowohl in Betreff des Schreibmaterials als der Verfahrungsweise der Abschreiber solcher Rollen enthält der Tractat Sopherim eine Menge zum Theil kleinlicher und bis in's Einzelnste gehender Anordnungen und Vorschriften. Die Rollen müssen geschrieben werden mit schwarzer Tinte, nur ein Buchstabe mit einer Tinte von anderer Farbe oder mit Gold macht die Abschrift profan und für den Synagogen=

gebrauch untauglich. Aber auch nicht jede Art von schwarzer Tinte ist erlaubt. Wenn Kohlen, oder Vitriol, oder Gummi, oder faules Wasser zu ihr genommen worden, so ist sie untauglich. Man muß sie bereiten mit Ruß von verbranntem Oel oder Pech, diesen mit Honig durchkneten und hart werden lassen, und wenn man schreiben will, die Masse mit Gallwasser aufweichen (cf. Schickard, jus regium Hebraeorum ed. Carpzov. p. 96 sq.). Sodann darf nur geschrieben werden auf Thierhäute, aber nur von reinen Thieren, und deren Fell nicht porös oder so dünn ist, daß die Schrift durchschlägt. Die Haut ist übrigens tauglich, wenn auch das Thier nicht ordentlich geschlachtet worden ist, nur ist die Haut eines zerrissenen der eines abgestandenen Thieres vorzuziehen. Die Zubereitung derselben muß aber schon mit der gehörigen Intention, Material zu einer Synagogenrolle zu liefern, geschehen; daher sind Thierhäute, die von Christen, Heiden, Samaritanern, überhaupt von Nicht-Juden zum Schreiben präparirt worden sind, untauglich, weil nur Juden jene Intention in rechter Art haben können (Schickard, l. c. p. 89 sq.). Da das Abschreiben selbst noch wichtiger ist, als bloß die Zubereitung des Materials, und in noch höherem Grade die rechte Intention erfordert, so läßt sich denken, daß brauchbare Synagogenrollen von Juden selbst geschrieben sein müssen; von Heiden geschriebene müssen vergraben, von Häretikern geschriebene verbrannt werden (Schickard, l. c. p. 126.). Der Abschreiber muß sich zu seinem Geschäft eigens vorbereiten, ein authentisches Exemplar zum Original nehmen und beim Abschreiben desselben jeden Buchstaben, bevor er ihn schreibt, eigens ansehen, um keinen Fehler zu begehen. Der Raum zwischen je zwei Buchstaben eines Wortes muß ein Haar oder einen Faden breit sein, zwischen zwei Worten muß er die Breite eines schmalen Buchstabens, zwischen zwei Paraschen die Breite von neun Buchstaben, und zwischen zwei Büchern die Breite von drei Zeilen betragen. Die beiden Lieder des Pentateuchs (Exod. 15. Deut. 32.) müssen stichenweise geschrieben sein. Den Namen Gottes darf der Abschreiber nicht mit einer neu eingetauchten Feder schreiben, und wenn er beim Schreiben desselben von einem König begrüßt wird, darf er den Gruß nicht erwiedern, bis er den Namen ausgeschrieben hat u. dgl. (vgl. Eichhorn, Einleitung in das A. T. 4te Ausg. II. 461 ff.). Die vollendete Abschrift wird sodann einer strengen Revision unterworfen, und wenn sie nur wenige Fehler hat, werden dieselben verbessert; hat sie aber auf einem Blatte mehr als zwei Fehler, so ist sie untauglich und wird vergraben (Menachot, f. 29. b.). Die bei der Correctur tauglich erfundene Abschrift wird dann an beiden Enden mit Darmsaiten von reinen Thieren an zwei Cylinder befestigt und aufgerollt und dient sofort zum Synagogengebrauch. — Für die Verfertigung von Privathandschriften bestehen keine so strenge Vorschriften. Das Material zu denselben ist der freien Wahl überlassen. Man nimmt dazu Thierhäute und Pergament, aber oft auch Baumwollenpapier und gemeines Papier, und schreibt die Buchstaben mit schwarzer Tinte, die Vocale und Accente gern mit einer andern, verziert auch wohl die Anfangsworte mit verschiedenen Farben und mit Gold. Das Format ist hier wiederum beliebig, Folio, Quart, Octav und zuweilen Duodez. Die gewöhnliche Schrift ist die Quadratschrift, zuweilen aber wird auch die rabbinische Cursivschrift gebraucht. Abgeschrieben wird gewöhnlich die ganze hebräische Bibel, und zuweilen wird dem hebräischen Text noch eine Uebersetzung, meistens die chaldäische, beigefügt, die dann in eine eigene Columne neben den Text hin kommt, oder in derselben Columne dem Texte versweis nachfolgt. Dazu kommt manchmal noch die kleine und große Masora, die Anzeige der Paraschen und Haphtaren, und etwa der eine und andere geschätzte rabbinische Commentar. In diesem Falle stehen in der Regel Text und Uebersetzung einander gegenüber, den Zwischenraum nimmt die kleine Masora ein, oben und unten befindet sich die große Masora, und den noch übrigen Raum rings herum nehmen die Commentarien ein. Die einzelnen Bücher

sind durch Zwischenräume von einander getrennt, die entweder leer sind, oder fromme Sprüche, oder die Zahl der Abschnitte und Verse des vorausgehenden Buches enthalten. Die Aufeinanderfolge der einzelnen Bücher ist bei den Propheten und Hagiographen ungleich. Ein Theil der Handschriften, wie namentlich die teutschen, richtet sich dießfalls nach der thalmudischen Reihenfolge, wiewohl nicht streng und ausnahmslos; ein anderer, wie die spanischen, schließt sich mehr an die Masora an, jedoch ebenfalls nicht durchweg und ausnahmslos. Da einmal zwei abweichende Reihenfolgen gleiche Berechtigung hatten, die thalmudische und die masorethische, so glaubten die Abschreiber weder an die eine noch an die andere streng gebunden zu sein (vgl. Herbst, Einleitung in's A. T. I. 124 ff.). — Das Alter dieser Handschriften ist in der Regel nicht leicht zu bestimmen. Die Quadratschrift zeigt zwar in verschiedenen Handschriften auch einen etwas verschiedenen Charakter. Allein diese Verschiedenheit weist nicht auf verschiedene Zeiten, sondern auf verschiedene Länder hin, in denen die Handschriften entstanden sind. Die schöne regelmäßige Quadratform der Buchstaben ist ein Kennzeichen spanischer Handschriften, wogegen die verschobene gedrückte Rhombusform den teutschen Handschriften eigen ist, und die italienischen zwischen beiden die Mitte halten. Der verschiedene Schriftcharakter der Handschriften ist daher kein Merkmal, aus dem sich ihr Alter erkennen ließe. Auch das Vorhandensein oder Fehlen der Masora und der Vocale und Accente ist für die Bestimmung des Alters nicht maßgebend, weil diese Dinge oft in Handschriften fehlen, die den Unterschriften zufolge ziemlich jung sind, während sie in älteren vorkommen. Ohnehin scheint keine Handschrift aus der Zeit vor Einführung der Vocale und Accente sich erhalten zu haben. Auch andere Eigenthümlichkeiten der Handschriften, die man als Kennzeichen hohen Alters anzusehen versucht werden könnte und auch dafür angesehen hat, wie Einfachheit des Schriftzuges, Blässe der Schrift oder Wiederauffrischung derselben, häufiger Gebrauch ungewöhnlicher Buchstaben, gelbe Farbe des Pergaments, sind keineswegs sichere Merkmale eines hohen Alters (vgl. Eichhorn, Einleitung in das A. T. 4te Ausg. II. 557 ff.). Sicheren Aufschluß über das Alter der Handschriften geben nur die Unterschriften derselben, sofern sie nicht etwa zu betrügerischen Zwecken beigefügt sind. Manchmal jedoch fehlen sie, weil die letzten Blätter Schaden gelitten haben, oder sie sind nicht leicht zu entziffern, wie z. B. die Unterschrift des Reuchlin'schen Codex (cf. Carpz. crit. sacra. p. 375), oder sie sind das Werk des Betruges, wie bei einem Codex im Dominicanerkloster zu Bologna, der durch eine, wiewohl nicht am Ende, sondern in der Mitte des Buches angebrachte Beischrift als das Autographon Esra's bezeichnet wird (Carpz. l. c. p. 366). Was den relativen Werth der Handschriften betrifft, so ist es schwer, ein allgemeines Urtheil darüber abzugeben (vgl. Eichhorn, Einleitung. II. 565 ff.); indessen wird doch schon von David Kimchi und Elias Levita den spanischen Handschriften der Vorzug vor andern zuerkannt, nicht bloß wegen ihrer kalligraphischen Schönheit, sondern auch wegen ihrer größern Correctheit (cf. Richard Simon, hist. crit. du V. T. Amsterd. 1685. p. 121), und neuere Vergleichungen haben dieses Urtheil eher bestätigt als entkräftet (Bruns, praefat. ad dissert. general. Kennic.). Die Handschriften mit der rabbinischen Cursivschrift sind aus späterer Zeit und von geringem Werthe, zuweilen schon etwas flüchtig geschrieben, mit vielen Abbreviaturen, auf Baumwollen- oder gemeines Papier. Die Handschriften der Juden im innern Asien, namentlich in China, haben, soweit man sie bis jetzt kennt, weder in Betreff des Inhaltes noch des Schriftcharakters etwas Eigenthümliches (vgl. Eichhorn, Einleitung. II. 577 ff.). — 2) Die **griechischen** der deuterocanonischen Bücher. Diese Bücher sind ursprünglich mit Ausnahme von zweien (2 Maccab. und Weish.) in hebräischer oder chaldäischer Sprache geschrieben, jedoch von den paläſtinensischen oder hebräisch redenden Juden nicht den heiligen Büchern beigezählt worden; dagegen kamen sie bei

den griechisch redenden Juden, welche die alttestamentlichen Schriften in der alexandrinischen Uebersetzung lasen, ebenfalls in die Sammlung dieser Schriften und galten ihnen als heilige und göttliche. So kam es, daß die hebräischen und chaldäischen Urtexte bald verloren gingen und sofort die griechische Uebersetzung die Stelle derselben vertreten mußte. Da nun die deuterocanonischen Bücher in dieser Uebersetzung integrirende Bestandtheile der alttestamentlichen Schriftsammlung ausmachten, und dieser Sammlung nicht etwa nur als Anhänge oder Nachträge beigegeben, sondern an passenden Orten zwischen die übrigen Bücher eingefügt waren, so theilte ihr Text im Allgemeinen auch die Schicksale des alexandrinisch-griechischen Schrifttextes (s. Alexandrinische Uebersetzung), wurde wie dieser in verschiedene morgen- und abendländische Sprachen übersetzt, und auch wie dieser durch häufiges Abschreiben und ungeschicktes Verbessern vielfach entstellt. Wie weit es mit solchen Entstellungen gekommen sein möge, kann man sich einigermaßen vorstellen, wenn man die Citate eines deuterocanonischen Buches bei den Kirchenvätern mit dem jetzigen Texte vergleicht (vgl. Herbst, Einleitung in's A. T. Bd. II. Abth. 3. S. 213 f.). Sofort bedarf es kaum mehr der Bemerkung, daß die alten Handschriften dieser Bücher eben Theile jener Handschriften sind, welche die griechische Uebersetzung der Septuaginta enthalten. Nur ist zu bemerken, daß nicht sehr viele Handschriften der LXX die sämmtlichen deuterocanonischen Bücher enthalten; es sind von den bereits verglichenen nur eilf, darunter jedoch gerade die besten, wie der Codex Vatic. nr. 1209, der Codex Alexandr., der Codox Venet. i, der Codex Vindebon. i; im erstgenannten fehlen jedoch die Bücher der Maccabäer. Die übrigen Handschriften haben nur je einzelne deuterocanonische Bücher, zuweilen auch nur ein einziges, wie Cod. Vatic. nr. 673, mitunter selbst das einzige nicht vollständig, wie Cod. Regius Paris. nr. 14, zuweilen auch mehrere, wie Cod. Regius Paris. nr. 4, Cod. Vatic. nr. 346. Cf. Vetus testamentum Graecum cum variis lectionibus. Editionem a Roberto Holmes, s. t. p. r. r. s. decano Wintoniensi, inchoatam continuavit Jacobus Parsons, s. t. b. tom. V. Oxonii, 1827. — Scholz, Einleitung in die heiligen Schriften I. 567 ff. [Welte.]

b) Die griechischen Handschriften des neuen Testaments. Autographen der neutestamentlichen Schriftsteller besitzen wir bekanntlich nicht mehr. Diese scheinen wegen der geringen Dauerhaftigkeit des Schreibmaterials frühe zu Grunde gegangen zu sein. Was wir an neutestamentlichen Handschriften besitzen, stammt aus verhältnißmäßig ziemlich später Zeit: über das vierte Jahrhundert dürfte keine derselben hinausgehen. Die Zahl der vorhandenen neutestamentlichen Handschriften ist sehr bedeutend und beläuft sich nach Scholz über 700. Man hat sich deßwegen veranlaßt gesehen, die Handschriften der leichtern Uebersichtlichkeit wegen in bestimmte Classen einzutheilen. Diese Eintheilung lehnt sich theils an äußere, theils an innere Merkmale an. I. Unter ersterm Gesichtspunct ergeben sich mehrfache Eintheilungen, die wir nacheinander folgen lassen, wobei wir zugleich Gelegenheit bekommen, über die äußere Beschaffenheit der Handschriften das Nöthige beizubringen. Wir lassen die in der Kritik seit Wetstein allgemein gebräuchliche Eintheilung vorausgehen, weil sie die einfachste und äußerlichste ist. Man zerfällt nämlich die Masse der vorhandenen Handschriften zunächst in zwei Classen — Uncial- und Cursiv- oder Minuskel-Handschriften. Zur Bezeichnung der Uncialhandschriften hat man das große lateinische Alphabet, und da dieses nicht ausreicht noch das Γ und Δ des griechischen Alphabets gewählt. Die Minuskelhandschriften werden mit arabischen Ziffern bezeichnet. Die Zählung bei beiden Classen von Handschriften fängt, was freilich seine Unbequemlichkeiten hat, viermal von vorne an, indem man 1) die Handschriften der Evangelien, 2) die der Apostelgeschichte und katholischen Briefe, 3) die der paulinischen Briefe und 4) die der Apocalypse besonders zählt, wobei es natürlich vorkommt, daß eine und die-

selbe Handschrift für diese verschiedenen Theile des N. T. verschiedene Buchstaben oder Ziffern zur Bezeichnung erhält. Da die Uncialschriften von Wichtigkeit sind, so scheint es nicht unangemessen, sie hier nach der gewöhnlichen Reihefolge aufzuführen. Wir legen dabei die Angaben von Scholz und Tischendorf zu Grunde und begnügen uns, nur bei den wichtigsten einige nähere Notizen beizufügen. Für das Uebrige müssen wir auf unsere Gewährsmänner verweisen. — 1) Handschriften der Evangelien. A. Codex Alexandrinus aus dem fünften Jahrhundert, im brittischen Museum zu London herausgegeben von Woide, London 1786 in Kupferstich. — B. Cod. Vaticanus nach Hug und Tischendorf aus dem vierten Jahrhundert. Eine Herausgabe hat Angelo Mai in Aussicht gestellt. — C. Cod. Regius 9 gew. Codex Ephraemi Syri genannt, ein Palimpsest, wie sämmtliche Regii in Paris, herausgegeben von Tischendorf 1843, aus dem fünften Jahrhundert. — D. Cod. Cantabrigiensis oder Cod. Bezae herausgegeben von Kipling 1793 aus dem Anfang des siebenten Jahrhunderts. — E. Cod. Basileensis aus dem neunten Jahrhundert. — F. Cod. Boreeli in Utrecht. — G. Cod. Harleianus im brittischen Museum aus dem neunten Jahrhundert. — H. Cod. Wolfii aus dem neunten Jahrhundert. — I. Cod. Cottonianus aus dem siebenten oder achten Jahrhundert. — K. Cod. Regius 63 gew. Cyprius genannt, aus dem neunten Jahrhundert. — L. Cod. Regius 62 aus dem siebenten oder achten Jahrhundert. — M. Cod. Regius 48 aus dem zehnten Jahrhundert. — N. Cod. Vindobonensis Caesareus aus dem siebenten Jahrhundert. — O. Cod. Montefalconii. — P. Cod. Guelphybertanus A. — Q. Cod. Guelphybertanus B. Diese beiden Palimpseste und herausgegeben von Knittel. — R. Cod. Tübingensis, herausgegeben von Reuß. — S. Cod. Vaticanus 354 aus der Mitte des zehnten Jahrhunderts. — T. Borgiae fragmenta Joannea in der Bibliothek der Propaganda zu Rom, herausgegeben von Georgi, Rom 1789, aus dem vierten oder fünften Jahrhundert. — U. Cod. Venetianus, auf der Marcus-Bibliothek, aus dem zehnten Jahrhundert. — V. Cod. Mosquensis aus dem achten Jahrhundert. — W. Cod. Regius, adjunctus Regio B. 14, aus dem achten Jahrhundert. — X. Cod. Landshutensis. — Y. Cod. Barberinus zu Rom, aus dem neunten Jahrhundert. — Z. Cod. Dublinensis, ein Palimpsest, herausgegeben von Barret, aus dem sechsten Jahrhundert. — *Γ*. Cod. Vaticanus aus dem siebenten Jahrhundert. — *Δ*. Cod. Sangallensis, herausgegeben von Rettig. — Unter den Minuskeln verdienen genannt zu werden: 1 Basler Handschrift aus dem zehnten Jahrhundert. — 13, Cod. Regius 50 aus dem 13ten Jahrhundert. — 33, Cod. Colbertinus in Paris aus dem eiften oder zwölften Jahrhundert. — 69, Cod. Leicestrianus aus dem 14ten Jahrhundert. — 106 Cod. Winchelreanus aus dem zehnten Jahrhundert. Dazu noch mehrere von Matthäi verglichene Handschriften zu Moskau. Außer diesen führt Scholz noch 464 Cursivhandschriften und 178 Evangelistarien oder Pericopensammlungen auf. 2) Handschriften der Apostelgeschichte und katholischen Briefe. A. Cod. Alexandrinus. — B. Cod. Vaticanus. — C. Cod. Regius 9. — D. Cod. Cantabrigiensis. — E. Cod. Laudianus, in der Bodleischen Bibliothek zu Oxford, herausgegeben von Hearne 1715, aus dem siebenten oder achten Jahrhundert. — F. Cod. Coislinianus in Paris aus dem siebenten Jahrhundert. — G. Cod. Angelicus zu Rom aus dem neunten Jahrhundert. — H. Cod. Mutinensis aus dem neunten Jahrhundert. Dazu werden von Scholz noch 192 Cursivhandschriften angeführt. 3) Handschriften der paulinischen Briefe. A. Cod. Alexandrinus. — B. Cod. Vaticanus. — C. Cod. Regius 9. — D. Cod. Regius 109, gew. Claromontanus genannt, früher zu Clermont en Beauvaisis jetzt zu Paris, aus dem siebenten oder achten Jahrhundert. — E. Cod. Petropolitanus gew. Sangermanensis genannt, früher in der Abtei St. Germain des Prés zu Paris, jetzt in Petersburg, Abschrift des vorigen, aus dem neunten Jahrhundert. — F. Cod. Augiensis ehemals zu Reichenau, jetzt in der Bibliothek des Trinity Collegiums zu Cambridge, aus dem zehnten Jahrhundert. — G. Cod.

Dresdensis, gew. von seinem frühern Besitzer Boernerianus genannt, herausgegeben von Matthäi 1791, aus dem neunten Jahrhundert. — H. Cod. Coislinianus 202 zu Paris, herausgegeben von Montfaucon, aus dem siebenten Jahrhundert. — I. Cod. Angelicus. Cursivhandschriften führt Scholz 246 auf und Lectionarien 58. 4) Handschriften der Apocalypse. A. Cod. Alexandrinus. — B. Cod. Vaticanus aus dem siebenten Jahrhundert, nicht zu verwechseln mit B. evv. — C. Cod. Regius 9. Dazu noch 58 Cursivhandschriften. — Von allen angeführten Uncialhandschriften ist keine absolut vollständig, sondern jede enthält größere oder kleinere Lücken. Manche aus ihnen sind selbst nur Fragmente von unbedeutendem Umfang, wie I N O P Q R T W Y Γ evv. und F actt. Nur wenige enthalten das ganze N. T., sind codices textus perpetui, wie man sie nennt, wie A und C evv. und nahezu auch B evv. — Nach den Beigaben zum Text unterscheidet man zuerst Handschriften, die bloß den Text bieten (Codd. puri) von solchen, denen Anmerkungen, Scholien u. s. w. beigeschrieben sind (Codd. mixti wie z. B. X. evv.), sodann solche, welche den Text bloß in griechischer Sprache enthalten (Codd. graeci) von denen, welchen zugleich eine Uebersetzung beigegeben ist (Codd. bilingues). In letztere Classe gehören T, ein graecocopticus, sodann D und Δ evv. E. actt. D E F G epist. Paul., welches graecolatini sind. — In Beziehung auf die Schreibweise unterscheidet man vorstichometrische, stichometrische und nachstichometrische Handschriften. Ursprünglich schrieb man nämlich nach der allgemeinen Sitte der Alten die neutestamentlichen Bücher ohne Absätze, weder zwischen den Sätzen oder Satztheilen, noch zwischen den einzelnen Wörtern, mit keiner oder höchst mangelhafter Interpunction (scriptio continua). Da diese Sitte für das Vorlesen ihre großen Unbequemlichkeiten hatte, so theilte der alexandrinische Diacon Euthalius in der Mitte des fünften Jahrhunderts den Text der neutestamentlichen Bücher (wahrscheinlich jedoch mit Ausnahme der Apocalypse) in Zeilen, στίχοι, ein, von denen jede soviel enthielt, als zusammen ausgesprochen werden sollte. Die nach dieser Eintheilung geschriebenen Handschriften fanden ziemliche Verbreitung, doch wurden die Euthalischen Stichen nicht überall beibehalten, sondern da und dort nach Gutdünken verändert, vergrößert oder verkleinert. Da diese Schreibweise unverhältnißmäßig viel Raum erforderte, so verließ man dieselbe insoweit, daß man mit dem Schluß des στίχος nicht eine neue Zeile anfing, sondern diesen durch ein Zeichen andeutete und auf derselben Zeile fortfuhr zu schreiben. Daraus ist nach und nach eine förmliche Interpunction entstanden. Von den vorhandenen größern Uncial-Handschriften zeigen noch keine Stichenabtheilung, sind vorstichometrisch A B C Z evv.; stichometrisch sind D evv. E actt. D F G H epist. Paul.; nachstichometrisch sind E K L V evv. — Dem Alter nach theilt man die Handschriften in ältere und jüngere ein. Die Uncialhandschriften haben im Allgemeinen die Vermuthung für sich, die ältern zu sein, da die Cursivhandschrift erst im zehnten Jahrhundert allgemein wurde. Doch dürften einzelne Cursivhandschriften älter sein als die Uncialcodices M U X. Das Alter der Handschriften kann man theils aus den denselben beigefügten Unterschriften, Menologien, Commentaren u. s. w. bestimmen. Fehlen aber, was häufig der Fall ist, diese Anhaltspuncte, so hat man sich der gewöhnlichen Mittel der Diplomatik zu bedienen, um über die Zeit der Entstehung einer Handschrift in's Reine zu kommen. Man hat also auf die Form der Buchstaben, auf den Mangel oder das Vorhandensein der Stichometrie, der Accentuation und Interpunction, auf die Zahl der Columnen u. s. w. zu achten, und zwar sind alle diese Momente zugleich in Erwägung zu ziehen, indem jedes einzelne für sich trügen kann. — Was das Material der vorhandenen Handschriften anlangt, so ist dasselbe mannigfaltig, da ängstlich genaue Vorschriften wie für die Abschreiber des alten Testaments nie bestanden. Ursprünglich wurde wohl meistens Papyrus dazu gebraucht; von den vorhandenen Handschriften aber zeigt nur noch der einzige J dieses Material. Die übrigen Uncialhandschriften sind auf Pergament geschrie-

ben, das für wichtigere Schriften später allgemein in Gebrauch kam. Zu den Cursivhandschriften wurde neben dem Pergament auch Baumwollen- und Linnenpapier verwendet. Beiderlei Arten von Handschriften sind in der Regel mit Tinte geschrieben, doch zeigen J und N auch Silber- und Goldschrift auf purpurfärbigem Papyrus oder Pergament. Von den Cursivhandschriften sind ebenfalls manche mit vieler Pracht ausgestattet und viele sind mit Miniaturen geziert. — Der äußern Gestalt nach sind alle neutestamentlichen Handschriften Bände (codices), nicht mehr Rollen (volumina), wie dieses meistens bei denen des alten Testaments der Fall ist. — II. Die Unterscheidung der Handschriften nach innern Merkmalen bezieht sich auf die Textesgestaltung, welche dieselben darbieten. Die Bemerkung, daß mehrfach Handschriften in eigenthümlichen Lesearten zusammenstimmen, und damit auf eine Quelle, der sie entflossen, hinweisen, erweckte zuerst in Bengel den Gedanken, die neutestamentlichen Handschriften in gewisse Familien abzutheilen. Dadurch sollte für die Kritik der Vortheil erreicht werden, daß bei Herstellung des Textes nicht mehr alle Zeugen einzeln, sondern nur die Lesearten der Familien zu berücksichtigen wären. Bengel selbst unterscheidet eine africanische und eine asiatische Familie, wobei aber zu bemerken ist, daß sowohl er als auch seine Nachfolger nicht bloß griechische Handschriften einrechneten, sondern auch Uebersetzungen, Kirchenväter und was sich sonst als Texteszeugniß brauchen läßt. Bengels Gedanke wurde von Semler weiter bekannt gemacht, aber auch dadurch verunstaltet, daß er statt des Namens Familien die unglückliche Bezeichnung Recensionen aufbrachte. Die eigentliche Durchführung erhielt er erst durch Griesbach und den unabhängig von diesem arbeitenden Hug. Griesbach unterscheidet drei Recensionen, eine alexandrinische oder orientalische, eine occidentalische und eine constantinopolitanische. Als Eigenthümlichkeit der alexandrinischen Recension gibt er die größere grammatische Richtigkeit und Reinheit der Sprache an, und glaubt dieselbe in den Handschriften B C L evv. und A B C epist. Paul. zu finden. Dagegen soll die occidentalische Recension sich auszeichnen durch eingeschobene Glossen, durch Umschreibungen und durch Beibehaltung aller grammatischen Härten, Hebraismen, Aramaismen u. s. f. Ausgedrückt soll sie sich finden in D, 1, 13. 69. evv. und D E F G epist. Paul. Die constantinopolitanische Recension endlich läßt Griesbach aus einer Mischung der beiden vorgenannten Recensionen entstehen und sucht sie in A E F G H S evv. und in den Moskauer Handschriften der paulinischen Briefe nachzuweisen. — Complicirter als Griesbachs ist Hugs System. Er nimmt an, daß der neutestamentliche Text früh verdorben worden sei. Diesen verdorbenen Text bezeichnet er mit dem Namen κοινὴ ἔκδοσις, editio vulgaris und glaubt, daß derselbe noch in D, 1, 13. 69. evv. und in D E F G epist. Paul. repräsentirt sei. Weiterhin aber unterscheidet Hug zwei Arten dieser κοινὴ ἔκδοσις, eine syrische und eine alexandrinische, von denen er die erstere in der Peschito, die letztere bei Clemens Alexandrinus, Origenes, in den alten lateinischen Uebersetzungen u. s. f. ausgedrückt finden will. Für unsern Zweck ist diese Unterscheidung in so fern wichtig, als Hug annimmt, daß von beiden Textesgestaltungen gegen das Ende des dritten Jahrhunderts Recensionen veranstaltet worden seien, die sich in noch vorhandenen Handschriften ausgeprägt finden sollen. Die syrische κοινὴ soll nämlich der Presbyter Lucian zu Antiochia, dagegen die alexandrinische der ägyptische Bischof Hesychius einer Recension unterzogen haben. Erstere Recension findet Hug in E F G H S evv. G epist. Paul. u. s. w. Die zweite aber in B C L evv. und A B C epist. Paul. Außer diesen beiden Recensionen nimmt Hug, freilich mit sehr schwachen Gründen, noch eine an, welche Origenes gegen das Ende seines Lebens veranstaltet haben soll. Aus dieser, glaubt Hug, seien die Lesarten von A K M evv. geflossen. An Hug schließt sich vielfach Eichhorn an. Er unterscheidet nicht mehr nach Recensionen, sondern nach Texten, von denen er den einen den africanischen oder alexan-

drinischen, den zweiten den asiatisch-byzantinischen nennt, und den dritten eine Mischung aus beiden. Was Eichhorn africanischen oder alexandrinischen Text nennt, stimmt so ziemlich mit Hugs Recension des Hesychius überein; ebenso ist des Letztern Recension des Lucian ungefähr das, was Eichhorn als asiatisch-byzantinischen Text aufführt. Eichhorns Mischtext endlich fällt zu gutem Theil mit Hugs *κοινή* zusammen. Eine Recension durch Origenes verwirft Eichhorn. Der neueste Kritiker in dieser Richtung, Augustin Scholz, nimmt nur zwei Textesgestaltungen an, eine in ihren Zeugen sich gleichbleibende, und eine andere, deren Zeugen nicht nur von der erstern, sondern auch unter sich selbst mannigfach abweichen. Diese nennt er der Kürze wegen alexandrinische Recension, und ist der Ansicht, daß bei Herstellung des Textes auf sie kein Gewicht gelegt werden dürfe. Jene dagegen nennt er constantinopolitanische, und glaubt, daß sie den ächten Text des N. T. darbiete. Die Gründe, die er dafür anführt, sind sehr unstichhaltig, wie dieß Tischendorf in den Prolegomenen seiner Ausgabe des N. T. von 1841 ausführlich nachgewiesen hat. (Zu vergleichen die Ausgaben des N. T. von Griesbach, Matthäi, Scholz, Tischendorf und die Einleitungen in das N. T. von Hug, Eichhorn, Scholz, de Wette u. s. w.) [Aberle.]

Hanna (חַנָּה, *Ἄννα*, Anna, die Liebliche). 1) Die fromme, sanfte, still duldende Frau Elcana's und Mutter Samuels. Die einfache Erzählung 1 Sam. 1. zeichnet den Adel ihres Charakters in seiner ganzen Schönheit, und er hat von jeher auf alle Leser der Bibel tiefen Eindruck gemacht (vgl. Niemeyer III. 523 ff.); ihre höhere Einsicht aber in die Führungen Gottes bekundet sich in dem Lobliede, welches sie nach Darbringung des Kindes im Tempel spricht, indem es nicht nur die absolute Erhabenheit der göttlichen Rathschlüsse (Deus scientiarum dominus est, ipsi praeparantur cogitationes), sondern auch die endliche Herrschaft des Messiasreiches verkündet (Dominus judicabit fines terrae, et dabit imperium Regi suo et sublimabit cornu Christi sui). Ihm ähnlich, ja vielfach nur ein höherer Ausdruck desselben ist das Magnificat der seligsten Jungfrau, als deren Vorbild Hanna gelten kann, sowie Samuel als Wiederhersteller der äußerlichen Theocratie ein Bild Christi selbst ist. 2) Die Frau des ältern Tobias, Tob. 1, 9. u. a.; deßgleichen seine Verwandte, die Frau Raguels, Tob. 7, 2. (doch nur nach der Vulg. — die andern Texte haben *Ἔδνα*, עֶדְנָה, עַדְנָה). 3) Die Tochter Phanuels, aus dem Stamme Aser, welche nach einer kurzen, siebenjährigen Jugendehe ihr ganzes, langes Leben einem ununterbrochenen Gottesdienste in Fasten und Gebet geweiht hatte, in ihren achtziger Jahren aber noch die Gnade erhielt, den Heiland der Welt zu schauen. Sie heißt eine Prophetin (*προφῆτις*), weil sie gleich Simeon Mittheilungen des hl. Geistes erhält, der sie innerlich dem göttlichen Kinde entgegenführt, in ihm den Messias erkennen und als solchen lobpreisen läßt, ja selbst zu Aufschlüssen über ihn an die Frommen in Israel erleuchtet. Alles dieses ausdrücklich in Luc. 2, 36—38. Das römische Martyrologium setzt ihr Fest auf den 1. September (vgl. Bolland.). 4) Die Mutter der seligsten Jungfrau, s. den Artikel Anna, und über ihre traditionelle Verehrung und Wunderhilfe Bolland. 26. Juli. [S. Mayer.]

Hanno, Erzbischof von Cöln, s. Anno II.

Hansiz, Marcus, ein um die teutsche Kirchengeschichte hochverdienter Jesuit, wurde den 23. April 1683 bei Völkermarkt, einer kleinen Stadt in Kärnthen, geboren. Nachdem er mit fünfzehn Jahren seine Gymnasial- und philosophischen Studien zu Klagenfurt vollendet hatte, trat er in das Noviciat der Jesuiten zu Ebberndorf, lehrte nach vollendetem Noviciate die schönen Wissenschaften in den untern Schulen zu Wien, wurde 1708 zum Priester geweiht, trug 1713—1717 zu Grätz die Philosophie vor, und durfte sich nachher mit Erlaubniß seiner Obern seinem Lieblingsstudium der Geschichte ganz hingeben. Nicht leicht

war eine Zeit für den Beruf, den sich Hansiz wählte, so anregend, als jene unter der Regierung Kaiser Carls VI. Französische, italienische und teutsche katholische Gelehrte und Klosterstifte edirten alte Urkunden und Scriptores; die Mauriner und Bollandisten arbeiteten an ihren unsterblichen Werken; eine Gallia Christiana (begonnen von der Ben. Congregation von St. Martha, und beendiget von der von St. Maur), eine Italia sacra (Ughelli's), edirt von Colleti 1717, die Ecclesia Frisingensis von Meichelbeck 1724, Schanatts Dioecesis Fuldensis historia 1724, die Arbeiten der beiden Benedictiner Bernhard und Hieronymus Petz, und eine Menge ähnlicher Erscheinungen wirkten in hohem Grad aufmunternd ein, sich den talentvollen und rüstigen Arbeitern auf dem Felde der Geschichte anzuschließen. So faßte Hansiz den Gedanken auf, an die Herausgabe einer Germania sacra die Hand anzulegen, und begann sein großes Unternehmen mit der Geschichte der Kirche von Lorch und Passau, welche von den Gelehrten, auch den protestantischen, mit großem Beifalle aufgenommen wurde; zwei Jahre darauf (1729) erschien der zweite Band der Germania sacra, welcher das Erzbisthum Salzburg enthielt. Nach Vollendung der letztern Arbeit machte er mit Erlaubniß seiner Obern eine Reise nach Rom, bei welcher Gelegenheit er mit Muratori und Maffei bekannt wurde. Während der Jahre 1731—1754 ließ er verschiedene anonyme Lucubrationen über kirchenrechtliche, dogmatische und sonst theologische Gegenstände erscheinen, arbeitete an dem dritten Band der Germania sacra, womit er das Bisthum Regensburg bedenken wollte, und sammelte Materialien zur Bearbeitung der Bisthümer Wien, Neustadt, Sekau, Gurk und Lavant. Aus diesen Forschungen entstanden die vielen Bände Collectaneen des Authors, welche größtentheils noch die k. k. Hofbibliothek bewahrt. Im J. 1754, in einem Alter von bereits 71 Jahren, gab Hansitz seinen scharfsinnigen Prodromus zum dritten Band der Germania sacra über das Bisthum Regensburg heraus. Seit 1756 hörte er, der Ruhe bedürfend, auf, Bücher erscheinen zu lassen; doch empfingen seine Ordensbrüder zu Klagenfurt und Grätz, welche seine Herzenssache, das Geschäft der Germania sacra, im erwähnten Umfange fortführten, von dem Greise immer noch freundschaftliche Erwiederung und guten Rath. Eine der letzten Verbindungen, die Hansiz einging, war die mit dem ausgezeichneten Fürstabt und dessen Stiftsherrn zu St. Blasien im Schwarzwald, in Folge dessen der Episcopatus Neostadiensis in seiner Urschrift von der Hand unsers Hansiz in den Besitz von St. Blasien kam. Hier, ahnete er, sollte sein Werk, die Germania sacra, Pflege, Gedeihen und neues Wiederaufleben finden. Er starb zu Wien den 5. September 1766 in einem Alter von 84 Jahren. Seine ersten zwei Bände der Germania sacra erschienen unter den Titeln: a) Germania sacra, tomus primus. Metropolis Laureacensis cum episcopatu Pataviensi, chronologice proposita auctore P. Marco Hansiz, S. J. Augustae Vind. sumptibus Georgii Schlütter et M. Happach a. 1727 in fol. cum tab. aen. 2. et nonnullis tab. geograph. passim textui insertis. b) Germaniae sacrae tomus secundus. Archiepiscopatus Salisburgensis chronologice propositus auctore P. M. Hansizio S. J. Aug. Vind. sumpt. M. Happach et Fr. X. Schlütter, 1729, fol. cum fig. Da Hansiz in diesem zweiten Bande die Ankunft des hl. Rupert in Bayern in das Ende des siebenten Jahrhunderts setzte, und so die früher bestandene salzburger Tradition von der um 582 durch den hl. Rupert gegründeten Kirche von Salzburg umstieß und einige Gegenschriften veranlaßte, so verfaßte auch er hinwieder einige Schriften zur Erhärtung seiner wohlbegründeten Meinung. Der oben genannte Prodromus führte den Titel: Germaniae sacrae tomus tertius. De episcopatu Ratisbonensi prodromus, seu informatio summaria de sede antiqua Ratisbonensi, innovans omnia, necnon Salisburgensem et Frisingensem plenius illustrans, Wien 1754 fol., und veranlaßte gleichfalls zwischen Hansiz und den Stiftsherrn von St. Emmeram (s. d. A.) mehrere Gegenschriften. Ueber die mancherlei andern Schriften Hansizs siehe die fleißige und sehr

gute Abhandlung über M. Hansiz in der theol. Zeitschr. von Dr. J. Pletz, Jahrg. 7. Bd. I. S. 13 ꝛc. 161 ꝛc. Wien 1834, im Verl. bei Fr. Wimmer. [Schrödl.]

Hantwill, Johann, der am Ende des zwölften und im Anfange des dreizehnten Jahrhunderts als Dichter blühte, war Mönch des Klosters St. Alban der Diöcese London, von wo aus er nach Paris reiste, um da zu studiren und sich zu vervollkommnen. Nach einem langen Aufenthalt daselbst kehrte er mit großer Errungenschaft in den Studien, besonders den schönen Wissenschaften, zurück. Er besaß ein besonderes Talent, seinen Geist und seinen Styl dem Gegenstand, den er behandelte, accommodiren zu können, so daß er je nach Verschiedenheit des Gegenstandes den Virgil, Ovid und Horaz gut nachzuahmen verstand. Man hat von ihm ein Gedicht, eingetheilt in neun Bücher, das den Titel führt: „Archistrene," ein Werk, welches bei den Gelehrten aller Länder geschätzt wurde, sowohl wegen der darin niedergelegten Erudition und wegen des reinen und fließenden Styles, womit es geschrieben ist, als auch weil darin die regierenden Gebrechen und Laster der Zeit auf eine angenehme, sinnreiche und gelehrte Weise censurirt werden. Man hat von ihm auch einige andere Schriften. Siehe Biblioth. Gén. des Écrivains de l'ordre de S. Benoit, à Bouillon 1777, T. I.

Haphtaren, s. Abtheilung.

Hara (הָרָא), Gegend in Assyrien, wohin israelitische Colonisten geführt wurden (1 Chron. 5, 26.). Bochart (Phal. 3, 14.) bestimmt es als Aria (Ptolem. 6, 17. Strab. 10, 785.) zwischen den Parthern und dem Indus; Rosenmüller (bibl. Alterthumskunde) als Großmedien oder als das heutige persische Irak, welches wegen seiner Gebirge auch الجبال = הרא Gebirgsland genannt wird.

Harald, Grafeld, s. Norwegen.

Haran (חָרָן, LXX. *Χαῤῥάν*), alte Stadt in Mesopotamien, in einer weiten südöstlich von Edessa (dem heutigen Orfa) sich ausbreitenden Ebene, in einer baum- und wasserarmen Gegend (חָרָן vielleicht von חָרַר, glühen, versengen = حَرَّان versengte Gegend); bei den Griechen und Römern *Κάῤῥαι*, Carrae (Herodian. 4, 13. 7. Ptolem. 5, 18.). Abraham zog mit seinen Verwandten aus Ur der Chaldäer (Gen. 11, 31.) nach Haran, diese blieben daselbst (vgl. Gen. 27, 43.), der Patriarch folgte dem Rufe Gottes nach Canaan (Gen. 12, 1 ff.), Isaak erhielt aus Haran die Rebecca (24, 4 ff.); arabische Geographen wollten noch später die Quellen des bei diesem Anlaß (Gen. 24, 11 ff.) erwähnten Brunnens gesehen haben (Abulfeda, Mesopot. S. 16); ebenso zog Jacob nach Haran, um sich eine Frau zu holen (28, 2 ff.), und verweilte hier, bis ihn Jehova zurückrief in das Land seiner Väter (31, 3.). In der Zeit des Hiskias wurde Haran von den Assyrern erobert (2 Kön. 19, 12. Jes. 37, 12.); nach Ezechiel (27, 23.) stand es in Handelsverbindung mit Tyrus. Zur Zeit der Römer war Haran als antiquum oppidum bekannt (Am. Marcell. XXIII. 3.) und wurde der Schauplatz, wo Crassus mit einer Schlacht auch das Leben verlor (Dio Cass. XL. 25.). Zur Zeit der Araber war es Residenz Merwans, des letzten Ommajjaden (Abulfeda, Ann. I. 468—484), zugleich ein Hauptsitz sabäischen Cultus und wissenschaftlichen Lebens. Jetzt sind nur noch Trümmer vorhanden, bei den Arabern in geheiligtem Ansehen wegen Abrahams Aufenthalt an dieser Stätte. Bukingham, S. 111 ff. Pococke dagegen (Beschreibung des Morgenlandes, II. 235) und Niebuhr (Reisen, II. 410) lassen den Ort noch existiren. [König.]

Harding, Stephan, der dritte Abt von Citeaux, ist ausgezeichnet durch seinen strengen Wandel und durch seine Verdienste um Verbreitung der neuen Reformation des Benedictinerordens. Indeß wissen wir von seinen frühern Lebensverhältnissen vor seinem Eintritte in das Kloster Citeaux nur wenig. Aus einer angesehenen englischen Grafenfamilie entsprossen, that er zuerst Kriegs-

dienste, unternahm hierauf eine Wallfahrt nach Rom und bald darauf sehen wir ihn als Mönch in dem französischen Kloster St. Claude de Jour, wo er sich unter dem Abte Hunald zehn Jahre lang durch strenge Sitten auszeichnete und deßwegen als Abt in das Kloster Bèze berufen wurde, um dort die verfallene Klosterzucht wieder herzustellen (Mabillon annal. Benedict. T. V. p. 205). Später treffen wir ihn in Citeaux, dieser jungen Gemeinde von Freunden eines strengen Klosterlebens, wo er, sobald Alberich zum Abte gewählt worden war, Prior wurde und diesem 1109 in der Würde eines Abtes folgte, welche er bis zu seinem im Jahre 1134 erfolgten Tode bekleidete. Ueber seine Verdienste um den Cistercienserorden siehe diesen Artikel. Bemerkenswerth unter seinen verschiedenen Einrichtungen ist noch die Spendung der Communion unter beiderlei Gestalten, während eben damals in der Kirche der Kelch den Laien entzogen zu werden begann. Diese Einrichtung erhielt sich dann in Citeaux bis in das 15te Jahrhundert, während sie in den Congregationen von Clugny und St. Denys nur an einzelnen Festen ausnahmsweise üblich war. Nicht unbedeutend wirkte Stephan durch den sog. heiligen oder schwarzen Gürtel, welchen er als Geschenk der Gottesmutter erklärte und wodurch er so Viele bewog, in die neue Stiftung einzutreten.

Hardt, Hermann von der, Orientalist, Alterthumsforscher und Sammler kirchenhistorischer Urkunden, ist den 15. November 1660 zu Melle in Westphalen geboren und den 28. Februar 1746 zu Helmstädt gestorben. Den ersten Unterricht erhielt er zu Osnabrück, Herford und Coburg. Auf der Universität Jena studirte er Theologie. Mit Vorliebe betrieb er die orientalischen Sprachen, anfänglich unter der Leitung des Johann Frischmuth, nachher unter der des Privatgelehrten Esra Edzard, bei dem er ein ganzes Jahr in Hamburg verlebte. Nach Jena zurückgekehrt, begann er nach erlangter Magisterwürde 1683 seine academische Laufbahn. Drei Jahre später ging er nach Leipzig, wo er sich der im Werden begriffenen pietistischen Schule anschloß. Zur Vervollkommnung in den exegetischen Studien begab er sich nach Dresden zu Phil. Jac. Spener, und von da nach Lüneburg zu Casp. Herm. Sandhagen. Nach solchen Studien ernannte der Herzog Rudolph August von Braunschweig-Wolfenbüttel den Theologen zuerst zu seinem Bibliothecar und Secretär, zwei Jahre später (1690) zum Professor der morgenländischen Sprachen an der Universität Helmstädt, 1699 zum Propst des Klosters Marienberg und 1702 auch zum Universitätsbibliothecar. Die bleibende Gunst seines Fürsten brachte nicht nur dem Günstling, sondern auch der Universität manche Vortheile. Seit dem Jahre 1727 erscheint Hardt in den Acten der Facultät zwar als Professor honorarius, er verwaltete aber doch das Decanat noch drei Male, so daß er neben der seinem Alter gewährten Erleichterung bis zu seinem Tod in den Reihen der Lehrer geblieben ist. — Der Fleiß dieses Theologen hat uns eine große Anzahl von Schriften hinterlassen. Aus seinen philologischen Studien ist eine kurze, einfache hebräische Grammatik hervorgegangen, die mehrere Ausgaben erlebte, ebenso eine chaldäische und syrische Sprachenlehre. Hierher gehören auch Erklärungen über einzelne rabbinische und thalmudische Stücke und Anderes. In mehreren Schriften dieser Art glaubte er durch Uebersetzung des alten Testaments in's Griechische die bizarre Idee zu beweisen, daß die semitische Sprache von der griechischen abstamme. Diese fixe Vorstellung verfolgte er bis zur Lächerlichkeit eines disputirsüchtigen, eigensinnigen Gelehrten. — Ebenso fruchtbar war Hardt als Exeget. Davon zeugt sein Jonas in luce, sein Tomus primus et secundus in Jobum und die Aenigmata prisci orbis. Obschon ein Schüler von Spener, wich er in der freien Erforschung der Schrift von dieser Schule zu deren großem Aerger weit ab. Die alte Welt, glaubte er, habe ihre Vorstellungen in lauter Symbolen und Mythen wiedergegeben. Die redende Eselin des Bileam sei ein Traum, Simsons Füchse — Getreidehaufen der Philister, die Raben des Elias — die gutmüthigen Einwohner der Stadt Orbo.

Das Buch Hiob enthalte keine wahre Geschichte, weil die Zahl der Kinder vor und nach dem Unglück gleich angegeben sei u. s. w. Natürlich wurde der Exeget bekämpft, verketzert, von seiner Regierung mit einer Geldstrafe belegt, die obigen drei Werke wurden confiscirt und etwaige neue biblische Werke einer Censur unterstellt. Hardt verbrannte acht Folianten biblischer Erklärungen, schickte die Asche seiner Regierung, die Asche des Manuscripts aber vom Liber secundus in Jobum stellte er in der Bibliothek auf. — Verdienstvoll waren seine Bemühungen für die Kirchengeschichte. Auf Kosten seines Herzogs sammelte er aus den Archiven Wiens, Berlins, Gotha's u. a. einige hundert Actenstücke vom Reformations-concil zu Constanz. So entstand sein Magnum oecumenicum Constantiense concilium de universali eccles. reformatione, unione et fide. Franc. et Lips. 1697—1700, 6 Bde. in Fol., wozu Bohnstedt zu Berlin 1742 das Register lieferte. Der erste Band enthält Aufsätze über die beabsichtigte Reformation, der zweite die Papstgeschichte und das Schisma, der dritte die Verhandlungen über die Glaubenslehren, der vierte die vollständigen teutschen Acten, der fünfte die äußere Verfassung des Concils, und der sechste Schriften über sein Ansehen. Von ihm sind auch die Autographa Lutheri aliorumque celebrium virorum ab a. 1517—1546 reformationis aetatem et historiam egregie illustrantia, 3 Bde. Vieles von ihm, wie die Acta conc. Basileensis, blieb ungedruckt. — Nach all' diesem ist Hardt ein sehr fleißiger Sammler und Vielschreiber im eigentlichen Sinne des Worts. Wo er selbstthätig ist, hascht er nach sonderbaren und unbegründeten Hypothesen, die seine früh ausgebildete Streitsucht nicht mehr aufgibt. Seine lächerlichen Eigenheiten zeigten sich auch in seinem äußern Leben, indem er z. B. den Todestag von Reuchlin im Hörsaale also feierte: Auf einem Tische lagen die Rudimenta hebraica Reuchlins, mit rothem Sammet bedeckt. Oberhalb des Buchs stand eine silberne Krone, unterhalb ein Korallenbaum und zu beiden Seiten brennende Wachskerzen. Ausgestreute Rosen und Rauchwerk verbreiteten einen Wohlgeruch. Hardt selber verrichtete zu Gott ein Dankgebet für die der Welt durch Reuchlin erwiesenen Wohlthaten. Beim Abtreten vom Lehrstuhl salbte er das alte Testament nach der durch Ximenes veranstalteten Ausgabe und das neue Testament nach der Erasmischen mit Rosmarinöl feierlich ein. (Vgl. Ersch und Grubers Encyclop. II. Sect. 2. Thl. Nachträge S. 388 ff. und Fuhrmanns Handwörterbuch, 2. Bd. S. 237.). [Stemmer.]

Hardouin, Johann, gelehrter Jesuit. Er war der Sohn eines Buchhändlers, geboren zu Quimper im J. 1646. Zwanzig Jahre alt, wurde er in den Orden der Jesuiten aufgenommen, und vollendete seine Studien zu Paris. Nach dem Tode Garniers (s. d. A.), den Hardouin schon früher unterstützt hatte, wurde derselbe Bibliothecar an dem Collége Louis le Grand im J. 1683. Er führte ein ruhiges, zurückgezogenes Leben. Er starb in dem Hause seines Ordens den 3. Sept. 1729, wo er auch viele Jahre scholastische Theologie gelehrt hatte. — Hardouin war einer der gelehrtesten Männer seiner Zeit, an Umfang, Werth und Schärfe des Wissens, von dem Dupin sagt: „Es gibt wenig Jesuiten, deren Gelehrsamkeit verglichen werden könnte mit der des Pater Hardouin, sei es in der profanen, sei es in der heiligen Wissenschaft." Er besaß ein staunenswerthes Gedächtniß, einen tiefen Scharfsinn, und einen eisernen Fleiß. Er sagte: „Glaubt ihr, daß ich mein ganzes Leben lang um vier Uhr des Morgens aufgestanden sei, um nur das zu sagen, was schon andere vor mir gesagt haben?" Er war bewandert in den Sprachen und Alterthümern, Geschichte und Münzkunde, Philosophie und Theologie. Neben seiner Gelehrsamkeit machten seine sonderlichen Behauptungen Aufsehen. Zu den letztern gehören die Behauptung: daß außer den Schriften des Cicero, Plinius Naturgeschichte, Virgils Georgica und Horazens Satyren, wozu er zuweilen den Homer, Herodot und Plautus setzte, alle Werke des classischen Alterthums durch Mönche des 13ten Jahrhunderts unterschoben seien.

Ebenso verwarf er die meisten alten Kunstwerke, Inschriften und Münzen. Die Septuaginta, und die griechische Uebersetzung des neuen Testaments erklärte er als unterschobenes Machwerk; der ursprüngliche Text des neuen Testaments sei lateinisch. — Seine Ordensglieder erklärten sich zuletzt gegen ihn — in den Mémoires von Trévous 1709, und zwangen ihn zum Widerrufe. Lächerlich ist die Ansicht, in diesen Extravaganzen eines Einzelnen eine Verschwörung des Ordens gegen Protestanten und Jansenisten zu erblicken. — Hardouins Sonderbarkeiten schadeten Niemand; gaben vielmehr Anlaß zu vielen Berichtigungen und genauern Untersuchungen, und treten neben seinen großartigen Verdiensten um die Wissenschaft völlig zurück. Er gab heraus; Themistii orationes 33, e quibus 13 nunc primum in lucem editae 1684 Fol. Sodann unter den Ausgaben in usum Delphini erschien C. Plinii Secundi hist. nat. lib. 37 interpr. et not. illust. Par. 1685. Vol. V. 4., zweite verbesserte und vermehrte Auflage 1723. Vol. III. Fol. Dabei hat Hardouin 17 bis 20 Handschriften und 21 Ausgaben verglichen. Um dieselbe Zeit erschienen; Nummi antiqui populorum et urbium illustrati, de ne monetaria veterum Rom. ex Plin. Sec. sententia. Paris. 1684, abgedruckt in s. op. selecta, pag. 1—126; worin viele Fehler der Frühern berichtigt, und 600 neue Münzen erklärt sind. Sofort erschien ein Werk: Drei Untersuchungen über die Taufe 1687, die erste theologische Schrift. Im J. 1689 erschien J. Chrysost. epist. ad Caesarium monach. mit Noten, welcher Schrift eine Abhandlung vom Sacramente des Altars beigegeben ist. Im nächsten Jahre (1690) erschien: „Défense de la lettre de S. Chrysostome à Césarie, gegen Le Clerc. Für die Zeitordnung wichtig, erschienen Chronologiae ex nummis antiquis restit. spec. I. 1696. 4. Chronol. Vet. Testam. ad vulgatam versionem exacta et nummis antiquis illustrata,. Chron. ex num. ant. restitutae spec. II. 1697. Vol. II. 4. Der zweite Theil wurde auf Befehl des Parlamentes unterdrückt, ist aber wieder gedruckt in den op. sel. Amst. 1709 und 1719 Fol. m. Kpf. — Verdienstlich war die Bearbeitung und Herausgabe von Petavii opus de doctrina temporum in tres tomos distributum cum mult. additt. Antv. 1705. — Sein vorzüglichstes Werk, auf welches der große Gelehrte eine Reihe von Jahren verwendete, ist seine große Sammlung der Concilien, welche, neben der spätern von Mansi, bis zur Stunde noch den größten Werth besitzt und in allgemeinem Gebrauche ist: Conciliorum collectio regia maxima, seu acta conciliorum et epistolae décretales ac constitutiones summorum pontificum gr. et lat. Paris. 1714. XI. Tomi in XII. Voll. Fol. — In strenger chronologischer Ordnung geht das Werk von dem Jahr 34 n. Chr. bis 1714, insofern die vollständigste Sammlung, mit strenger Auswahl des Aechten, und mit vortrefflichen Registern versehen. Hardouin beabsichtigte zuerst, die Sammlung mit Dissertationen und ausführlichen Noten erscheinen zu lassen, begnügte sich aber mit kürzern Noten. Das Werk wurde in der königlichen Druckerei gedruckt. Bald nach seiner Erscheinung wurde es auf Betrieb der Sorbonne durch Parlamentsbeschluß verboten, weil es der gallicanischen Kirche zu wenig huldigte. Es wurde wieder freigegeben, da die Jesuiten einen Band Berichtigungen beizugeben versprachen „Additamenta 1725". Dazu vergl. man Addition ordonnée par arrêt du parlament, pour être jointe à la collection des conciles, en lat. et en franç. Paris. 1722 Fol. Andere Werke Hardouins übergehen wir. Gegen die Ausgabe seiner Op. selecta, Amst. 1709—1719. Fol., die viele seiner Sonderbarkeiten enthielt, mußte er selbst Einsprache erheben. — Aus dem Nachlasse Herdouins erschienen: „Opera varia." Amst. 1733. Fol. Ein Commentarius in Nov. Test. Amst. 1742; endlich Prolegomena ad censuram scriptor. veterum. Lond. 1766, die in Frankreich verboten wurden. Vgl. Eloges de quelq. auteurs franç. Dijon, 1742. p. 428. Biographie universelle T. XIX. Dupin, bibl. T. XIX. p. 104. [Gams.]

Häresie. Haeresis (αἵρεσις, von αἱρεῖν) „graece ab electione dicitur, quod scilicet eam sibi unusquisque eligat disciplinam, quam putat esse meliorem", sagt

Hieronymus in Galat. c. 6. Auch das nachhin gleichbedeutende Teutsche „Ketzerei" stammt (nicht, wie Einige wollen, von „Chazaren", einem slavischen Volksstamm in der Krimm, für welche Ableitung ein annehmbarer Grund nicht aufzufinden, sondern) ebenfalls vom Griechischen ab. Die „Katharer" (καθαροι, die Reinen) bezeichnete im Mittelalter eine Secte oder vielmehr eine große Anzahl kleinerer kirchlicher Parteien, welche sporadisch zerstreut in ihren Glaubenssätzen wenig übereinstimmten, und nur in ihrer gemeinschaftlichen Opposition gegen die katholische Kirche zusammentrafen, indem sie theils die Dogmen derselben bekämpften, theils ihre Angriffe vorzugsweise auf die Disciplin richteten, und in dem vorgeblichen Bestreben, die mit der Zeit durch Irrwahn und Unsitte verderbte Kirche wieder zu läutern, sich den Namen der Kathari (in der weicheren Mundart der Italiener „Gazzari") beilegten (s. Albingenser). — Als das Christenthum in die Welt eintrat, unterwarfen sich nicht alle, denen dasselbe gepredigt wurde, bereitwillig und ohne Vorbehalt seinen Lehren. Viele blieben außer der Kirche und nahmen nur bestimmte Ideen des Christenthums, von denen sie sich eben besonders angezogen fühlten, in den Kreis ihrer altgewohnten jüdischen oder heidnischen Vorstellungen auf; andere traten zwar in den Schooß der Kirche ein und nahmen auch ihre Lehren, jedoch nur bis auf gewisse, ihren frühern Ansichten besonders widerstrebende Puncte, an; oder irrten erst später vom kirchlichen Glauben ab. Die Ersteren, welche Hieronymus in obiger Definition zunächst im Auge zu haben scheint, unterscheiden sich von den späteren Häretikern darin, daß sie nicht aus der Kirche durch einen Abfall von ihrer Lehre hervorgegangen waren, sondern sich gleich anfänglich mehr neben die Kirche, als eigene mangelhafte Gestaltungen, hinstellten. — Ein ziemlich erschöpfendes Namenregister der in den ersten sechs Jahrhunderten entstandenen Häresieen nebst kurzer Angabe ihres Ursprungs liefert Gratian c. 39, c. XXIV. qu. III. unter der Aufschrift: Sectae haereticorum quot sint et unde nomina acceperint, aus des hl. Isidor von Sevilla Etymolog. Lib. VIII. c. 5. Es ist dieß jedoch eben nur ein Namenverzeichniß, welches überdieß nicht weiter als bis zur monotheletischen Irrlehre herabreicht. Bei dem großen Einflusse aber, den die Häresieen zu allen Zeiten auf die Entwicklung des orthodoxen Lehrbegriffes gehabt haben und fortwährend haben, in sofern eben durch sie die Kirche sich zunächst veranlaßt und getrieben fühlt, das angegriffene oder mißverstandene Dogma genauer auszuprägen, näher zu erklären und nach allen Seiten hin schärfer gegen den Irrthum hin abzugrenzen; bei diesem unfreiwilligen Dienste, den der Geist des Widerspruches von jeher der christlichen Wahrheit geleistet hat, ist es sehr begreiflich, daß die Geschichte der Häresieen stets eine bedeutende Stelle in der Kirchengeschichte behauptet. Es liegen daher auch nicht nur eine Masse von Bearbeitungen einzelner Ketzereien vor, sondern schon frühzeitig erschienen Werke, welche ganze Reihen von häretischen Secten mehr oder minder ausführlich beschrieben. Dergleichen Sammelwerke lieferten schon die griechischen Väter: Irenäus, Epiphanius, Theodoretus, und die lateinischen: Philastrius, Augustinus, deren hieher bezügliche Schriften sämmtlich in Joh. Herolds Haeresilogia, Basil. 1556. fol. aufgenommen sind. Von da an bis in's 16te Jahrhundert fehlt es uns an ähnlichen Werken. Die späteren Versuche eines Bernhard von Lutzenburg (Ed. V. Colon. 1537), Alphons a Castro (II Ti. Paris. 1565), Bonaventura Malvasia (Rom. 1661) rc. sind bloße Compilationen, die — bald alphabetisch geordnet, bald nach der Reihe der einzelnen Glaubensartikel aufgeführt — aller historischen Kritik ermangeln. Selbst jüngere Bearbeitungen dieses Feldes, z. B. Paul Stockmanns Elucidarium s. Lexicon haeresium (3te Aufl. Lips. 1719), Amadeus di Cäsare Haeresiologia (Rom. 1736), Cajetan Maria Travasa Storia delle vite degli Eresiarchi (Venet. 1752) bieten wenig wissenschaftliches Interesse. Vortheilhaft von diesen unterscheidet sich Ph. Fritz's Ketzerlexicon (2te Aufl. Würzburg 1838. V. 8.). Dagegen ist Gottfr. Arnold's unparteiische

Kirchen- und Ketzerhistorie (Frankf. a. M. 1699. II. und Schaffhausen 1740. III. fol.) nicht viel mehr als eine fortwährende Apologie fast aller Häresieen und Secten. Chr. Wilh. Franz Walch's Entwurf einer vollständigen Geschichte der Ketzereien &c. (Leipz. 1762. XI. 8.) geht nur bis zum Bilderstreite herab, und Chr. Ulr. Hahn's Geschichte der Ketzereien des Mittelalters (Stuttg. 1845—47. II. 8.), geistreich aufgefaßt und würdig gehalten, begreift zunächst bloß die Häresieen des eilften, zwölften und dreizehnten Jahrhunderts. Von B. J. Hilgers kritischer Darstellung der Häresieen &c. (Bonn 1837. 8.) ist leider nur des ersten Bandes erste Abtheilung erschienen. — Da das christliche Dogma mit der Kirche gesetzt ist und in seiner Einheit und Reinheit durch den mit dem heiligen Geiste ausgerüsteten Episcopat, durch das in solcher Weise unfehlbare Magisterium, erhalten wird, so hat diesem göttlichkirchlichen Lehramte gegenüber der Einzelne keine Berechtigung, jenen Lehren etwas zuzusetzen oder etwas wegzunehmen, oder nach eigener Willkür deren Sinn zu deuten, sondern nur die Verpflichtung, Alles, was und soweit es ihn die Kirche lehrt, gläubig zu bekennen. Wer sich dieser Pflicht entzieht, wer immer ein Dogma, das entweder als solches auf einem allgemeinen Concil bestimmt und feierlich declarirt, oder auch nur stillschweigend von der Gesammtkirche als göttliche Offenbarung anerkannt ist, wissentlich und hartnäckig verwirft, oder gegen den einmüthigen Sinn der hl. Väter auslegt, oder einen von der Kirche ausdrücklich verworfenen Satz gleichwohl festhält und vertheidiget, der ist Häretiker oder Ketzer. Hieraus folgt, daß der eigentliche Häretiker ein — wenn auch nur äußerlich — dem Leibe der Kirche angehöriges Glied sein muß. Wer, noch außer ihrer Gemeinschaft stehend, die ganze Summe der geoffenbarten christlichen Wahrheit verwirft, ist nicht ein Irrgläubiger, sondern ein Ungläubiger (infidelis); ebenso wer der Kirche zwar einmal angehört hat, dann aber von ihr nicht nur mit Verläugnung des Dogmas, sondern selbst des Namens Christi abfällt, ist kein Irrgläubiger, sondern ein Abtrünniger (apostata). Der Irrgläubige kann nun seinen Irrthum entweder bloß im Stillen bei sich hegen und pflegen, oder in Wort und That auch äußerlich kundgeben (haeresis interna vel externa). Er kann seines Irrthums als solchen sich bewußt sein, oder nicht; und in letzterem Falle seine Unwissenheit eine unbesiegbare, unverschuldete, oder aber eine mehr oder weniger leicht besiegbare und daher mehr oder minder schuldhafte (error invincibilis vel vincibilis) sein. Die wissentliche Annahme und hartnäckige Vertheidigung einer der anerkannten Kirchenlehre widerstreitenden Glaubens- oder Sittenlehre, oder die beharrliche Verwerfung eines von der Kirche ausdrücklich als Heilswahrheit aufgestellten Dogmas nennt man eine **formale Ketzerei** im Gegensatze zur unabsichtlichen und der Belehrung zugänglichen sog. **materialen Häresie** (haer. formalis vel materialis). Den offenbaren und formalen Häretiker trifft die Strafe des großen Bannes (c. 8. 9. 13. 15. X. De haeret. V. 7.), dessen Aufhebung regelmäßig dem Papste reservirt, den Bischöfen nur unter gewissen Beschränkungen durch die Quinquennalfacultäten jure delegato übertragen, dem einfachen Priester bloß in articulo mortis erlaubt ist; deßgleichen die Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses (Sext. c. 2. eod. V. 2.). Gegen Geistliche schreitet die Kirche überdieß mit der Irregularität (c. 2. 15. X. eod. V. 7.), welche sich mütterlicher Seits auf die Söhne, väterlicher Seits auch auf die Enkel erstreckt; dann mit Entziehung aller Aemter und Pfründen für immer (c. 2. X. eod., Sext. c. 12. eod.), endlich mit Absetzung und Degradation ein (c. 9. X. eod.). Aber auch das bürgerliche Recht hat — bei der innigen Verschlungenheit der Kirche und des Staates im Mittelalter — über den Ketzer schwere Strafen verhängt. Schon das römische Recht (vgl. l. 4. Cod. De haeret. I. 5.) droht gewissen besonders gefährlichen Häretikern Infamie, Verlust der väterlichen Gewalt, der activen und passiven Wahl- und Testirfähigkeit, Confiscation des sämmtlichen Vermögens, und selbst den Tod (Cod. Theodos. Lib. XVI.

tit. 5., Cod. Justin. Lib. I. tit. 5.). Diese Strafen wurden von der Kirche anerkannt (c. 10. 13. § 5. X. eod. V. 7., Sext. c. 2. § 4. eod. V. 2.) und von den römisch-teutschen Kaisern bestätiget. Erst die Criminalgesetzgebungen der neueren Zeit haben größtentheils ihr Strafamt gegen die Ketzer zurückgezogen. Schon in der peinlichen Halsgerichtsordnung Carls V. (der sog. Carolina) von 1532 erscheint die Häresie nicht mehr als bürgerliches Verbrechen, und seitdem der Augsburger Religionsfriede den Lutheranern (R. Absch. v. 1555. §§ 15. 16) und der Westphälische Friede auch den Reformirten (Instr. P. Osnabr. v. 1648. Art. VII. § 1) vollkommene Gewissensfreiheit und den Ständen beider Confessionen gleiche bürgerliche und politische Rechte wie den Katholiken gewährleistete, hatte der Uebertritt von der einen zur andern der genannten Confessionen keine weitere Folge, als den Verlust der kirchlichen Aemter und Einkünfte, die ein bepfründeter Geistlicher zur Zeit seines Uebertrittes besaß (s. d. Art. Reservatum eccl.), und im schlimmsten Falle die Landesausweisung unbeschadet der Ehre, Freiheit und Habe, wenn eine Partei in dem Rechte der freien öffentlichen Ausübung ihres Cultus nicht durch das Normaljahr 1624 geschützt war, und sich gleichwohl mit der domestica devotio oder dem Privat-Religionsexercitium, welches ihr der Landesherr zugestand, nicht begnügen wollte (s. d. Art. Jus reformandi). Andere akatholische Religionsparteien außer denen der Augsburger und Helvetischen Confession (Secten) waren reichsgesetzlich ausgeschlossen (Rel.-Frieden § 17, Osnabrück.-Fr. Art. VII. § 2. a. E.), und zwar so, daß sie entweder bloß des Bürgerrechtes für unfähig erklärt, oder ihnen auch der Aufenthalt im Lande versagt, oder endlich die Ausübung ihrer Religion in die Reihe der Verbrechen gestellt werden konnte. Diese Unterscheidung der Häretiker aber in solche, welche in staatsbürgerlicher Hinsicht den Katholiken gleichgestellt (haeretici recepti), oder unter gewissen Beschränkungen geduldet (h. tolerati), oder aber ganz ausgeschlossen (h. reprobati) waren, ist der Kirche fremd, und bezieht sich lediglich auf die Anerkennung oder Nichtanerkennung derselben von Seite des Staates. Die Kirche betrachtet nach wie vor Jeden, der wissentlich und hartnäckig falsche Lehren behauptet, als Ketzer. Da jedoch die weltlichen Strafen gegenwärtig nicht mehr in Uebung sind, so ist die Kirche auf ihr eigenes geistliches Strafamt beschränkt und kann gegen Laien mit der Excommunication, gegen Cleriker aber mit Suspension, Absetzung und Bann vorschreiten. Daher kann denn auch die Frage: ob der Name „Häretiker" oder „Ketzer" in seiner Anwendung auf Protestanten, sog. Teutschkatholiken (s. Dissidenten) und andere akatholische Religionsbekenner in die Categorie verbotener Schmähung falle, nicht geradezu bejaht oder verneint werden. Im bürgerlichen Verkehr ist der ehemalige reichsstaatsrechtliche Begriff des Verbrechens der Ketzerei den Bekennern der Augsburgischen und Helvetischen Confession gegenüber jedenfalls weggefallen, da beide protestantische Bekenntnisse neben der früherhin alleinigen und ausschließlich herrschenden katholischen Kirche rechtliches Dasein und reichsgesetzliche Existenz gewonnen haben. Sie sind hienach von allen Strafen und Nachtheilen, welche bis zum Religions- und beziehungsweise bis zum Westphälischen Frieden das Reichsstaatsrecht über Häretiker verhängt hatte, befreit, und in Ansehung ihrer bürgerlichen Ehre, des bürgerlichen Rechtsverkehrs, der Gewerbsrechte und Privilegien, der activen und passiven bürgerlichen Wahl- und Erbfähigkeit, der Hospitäler, Armen- und Versorgungsanstalten, der Civil- und Militärämter und Würden &c. den Katholiken vollkommen gleichgestellt. Dasselbe gilt von den Teutschkatholiken und andern neuern Religionsgesellschaften da, wo sie das Anerkenntniß des Staates gefunden haben. Indeß kann und will die Staatsgewalt jenen wie diesen religiösen Genossenschaften begreiflich nur solche Rechte gewähren, welche sie selbst früher den Ketzern entzogen hatte. Für die Kirche kann und soll dieß durchaus nicht maßgebend sein. Hat die Staatsgewalt ihre frühere Ansicht, daß der Protestantismus in seiner akatholischen Richtung die

Staatsinteressen gefährde, nunmehr geändert; hält sie den Teutschkatholiken wie den Römischkatholischen für gleichmäßig tüchtige Staatsbürger, so liegt darin keine Nöthigung, daß auch die Kirche ihre bisherige Ansicht verlasse und die katholische Kirche aufhöre, sich als die wahre und unverirrliche Kirche zu prädiciren, und jeden Andersgläubigen für einen Irrgläubigen zu erachten und zu erklären. Dasselbe thut ja auch die griechische Kirche von ihrem Standpuncte aus und ihrem Dogma gemäß. Konnte der Protestantismus in gleicher Weise darthun, daß die Idee der Ausschließlichkeit zu seinem Wesen und gleichsam zur Integrität seiner Persönlichkeit gehöre, so dürfte und müßte auch er jeden Andersgläubigen als Häretiker betrachten. Wenn aber der Protestant dieß nicht thun kann, so liegt der Grund hievon einzig darin, daß sein Begriff von Ketzerei ein viel engerer ist. Er faßt nach seiner Lehre die Häresie nur als Abirrung vom christlichen Symbol in genere; ihm ist folglich die Andersgläubigkeit des Katholiken, da sie nicht den allgemein christlichen Boden verläßt, keine wesentliche, d. i. die Fundamente des Seelenheiles selbst afficirende Irrlehre. Der Katholik dagegen faßt unter dem Begriffe der Häresie jede Aufnahme eines neuen, dem katholischen Symbolum fremden Dogmas, und jede Läugnung oder Verwerfung eines Lehrsatzes seiner Kirche, jede abweichende Glaubensnorm ist ihm eine Irrlehre in Ansehung der wesentlichen Fundamente des Seelenheils. Vergl. hierzu den Artikel Abschwörung der Ketzerei. [Permaneder.]

Harfe, s. Musik der Hebräer.

Harmenopulus, s. Canonensammlungen, Bd. II. S. 303.

Harmonia praestabilita, Harmonie préétablie, vorausbestimmte Harmonie. Im weitern Sinne versteht man darunter die von Gott im Anfang und ein für alle Mal geschaffene Zusammenstimmung aller Bestandtheile des Universums und aller Bewegungen und Handlungen der Geschöpfe. Im engern Sinn und vorzugsweise bezeichnet man damit ein auf die angegebene Weise gesetztes derartiges Verhältniß zwischen Leib und Seele, daß beide, ohne irgendwie auf einander einzuwirken, so zusammenstimmen, wie wenn sie auf einander einwirkten, wie wenn die Bewegungen des Leibes (der Materie) Gedanken in der Seele (dem Geiste) und umgekehrt diese jene erzeugt hätten. — Der Vater dieser philosophischen Hypothese ist Leibnitz. Derselbe erklärt sich darüber in folgender Weise: „Da ich überzeugt war vom Princip der Harmonie im Allgemeinen, und folglich von der Präformation und vorausbestimmten Harmonie aller Dinge unter sich, von der vorausbestimmten gegenseitigen Zusammenstimmung der Natur und der Gnade, der Rathschlüsse Gottes und unserer (vorausgesehenen) Handlungen, aller Theile der Materie, selbst der Zukunft und der Vergangenheit, Alles entsprechend der höchsten Weisheit Gottes, dessen Werke so harmonisch sind, daß wir nicht vermögen, es zu fassen: so war ich genöthigt, auf das System zu kommen, welches besagt, Gott habe von Anfang an (d'abord) die Seele so geschaffen, daß sie auf's Gemessenste (vielleicht: der Reihe nach, par ordre) Dasjenige hervorbringen und sich vorstellen müsse, was in dem Körper vorgeht, und gleicher Weise den Körper so, daß er von selbst (durch sich selbst, de soi-même) Dasjenige thun müsse, was die Seele anordnet, dermaßen, daß die Gesetze, welche die Gedanken der Seele in der Ordnung der Zweckursachen und nach der Aufeinanderfolge der Vorstellungen (dans l'ordre des causes finales et suivant l'évolution des perceptions) verbinden, Bilder hervorbringen müssen, welche mit den Eindrücken der Körper auf unsere Organe zusammentreffen und zusammenstimmen; und daß ebenso die Gesetze der Bewegungen in dem Körper, welche nach wirkenden Ursachen (qui s'entresuivent dans l'ordre des causes efficientes — d. h. mechanisch wirkend) auf einander folgen, dergestalt mit den Gedanken der Seele zusammentreffen und zusammenstimmen, daß der Körper gehalten ist, zu der Zeit zu handeln, wo die Seele es will." (Théod. P. I. § 62). Demnach „be-

steht die Verbindung der Seele mit dem Leibe und selbst die Wirkung der einen dieser beiden Substanzen auf die andere in nichts Anderem, als in vollkommener gegenseitiger Uebereinstimmung, gesetzt und geordnet bei der ersten Schöpfung, eine Uebereinstimmung, kraft welcher jede Substanz, während sie ihren eigenen Gesetzen folgt, genau mit dem zusammentrifft, was die andern erfordern und so die Wirkungen der einen der Wirkung oder Veränderung der andern folgen oder sie begleiten" (Lettre de L. à Mr. Arnauld 1690 bei Erdmann S. 107). Jede Substanz, sagt Leibnitz, befolgt dermaßen lediglich ihre eigenen Gesetze (wirkt so ganz aus und für sich), wie wenn Nichts existirte, als Gott und sie (comme s'il n'existait rien que Dieu et elle); und dennoch besteht eine vollkommene Zusammenstimmung aller Substanzen nicht anders, als man solche bemerken würde, wenn diese Substanzen gegenseitig auf einander einwirkten (eine in der andern wirkte) durch Uebertragung der Eigenthümlichkeiten oder Beschaffenheiten der einen auf die andere (.. accord entre toutes ces substances, qui fait le même effet, qu'on remarquerait si elles communiqaient ensemble par une transmission des espèces ou des qualités). Kurz, der Körper bewegt sich lediglich nach seinen eigenen Gesetzen, als eine reine Maschine, und ebenso der Geist, welcher frei denkt und nach selbstgesetzten Zwecken handelt, ohne daß der eine die Gesetze des andern störte (sans que l'un trouble les lois de l'autre); aber vermöge der von Gott festgesetzten Harmonie treffen die Bewegungen des Körpers immer genau mit den entsprechenden Gedanken (Empfindungen, Vorstellungen, Begierden, kurz: Bewegungen) des Geistes und umgekehrt so zusammen, wie wenn die Bewegungen des einen durch die des andern hervorgebracht wären (Système nouveau de la nature bei Erdmann S. 127). Der Grund dieser merkwürdigen Thatsache liegt darin, daß 1) jede Substanz (genauer: einfache Substanz, Seele, Monade) so beschaffen ist, daß in ihrem ersten Anfang ihre ganze Zukunft schon enthalten und ihr ganzes folgendes Sein und Leben in allen Theilen nichts Anderes ist, als eine Consequenz, naturgemäße Entwicklung ihres ersten Seins, ihres anfänglichen Zustandes (l'état suivant est une conséquence de l'état précédent; le présent est le gros de l'avenir etc.); und daß 2) jede einfache Substanz, jede Monade von Anfang an und ein für alle Mal (une fois et d'abord) eine vollständige Repräsentation des Universums (représentation de l'univers), ein beständiger lebendiger Spiegel des Weltalls (un miroir vivant perpetuel de l'univers), die eine nur deutlicher als die andere (plus ou moins distinct. p. 128), ist (Lettres entre Leibnitz et Clarke. Erdmann S. 774; vgl. Monadologie § 56 u. 57 ꝛc.); denn daraus folgt, es müssen sämmtliche Entwicklungsmomente einer jeden Monade sämmtlichen Entwicklungsmomenten des Universums (und also auch jeder andern Monade) genau entsprechen (Système nouveau etc. § 15. Erdmann S. 128). — Wir werden deutlicher sehen, was Leibnitz mit der hiemit bezeichneten Hypothese wolle, wenn wir erstens die Veranlassung zur Aufstellung derselben, und zweitens ihren Zusammenhang mit dem ganzen Leibnitzischen Systeme kennen. — Obgleich Leibnitz den Körper (die Natur vom Thiere abwärts) nicht, wie die Cartesianer, für bloße Masse hielt, vielmehr als Product und Organ eines absolut einheitlichen Bildungs- und Lebensprincipes, der Monade erkannte, die er als eine Art Seele, ähnlich der Aristotelischen Entelechie des organischen Körpers, begriff: so erfaßte er doch denselben als etwas von dem Geiste wesentlich Unterschiedenes. Trotz aller Organisation, alles Lebens und selbst der Unvergänglichkeit ist ihm der Körper dennoch eine bloße Maschine, die sich nach mechanischen Gesetzen bewege, während der Geist, zu denken und zu wollen, die ewigen und nothwendigen Wahrheiten zu erkennen und sich selbst frei zu bestimmen und damit schöpferisch zu wirken fähig, eine kleine Gottheit in seinem Kreise, und so nicht bloß, wie die übrigen Monaden, ein Spiegel des Universums, sondern Ebenbild Gottes ist (Théodicée P. I. § 91. Monadol. § 82 ff. Syst. nouv. de la nat. § 5. Lettre à Mr.

Arnauld de 1690 bei Erdmann S. 107 f.). Demnach entstand ihm ebenso wie den Cartesianern die Frage nach dem Verhältniß zwischen Leib und Seele, Körper und Geist, nach der Art ihrer Vereinigung und ihres Zusammenwirkens. Die Menge macht sich in Betreff dieser Frage keine Schwierigkeiten, ja wirft eine Frage gar nicht auf. Man nimmt einfach das, was die Wahrnehmung zeigt, als wirkliche Thatsache: daß nämlich der Körper auf den Geist und dieser auf jenen einwirke, derart, daß körperliche Bewegungen, wie immer sie hervorgebracht sein mögen, entsprechende Gedanken in der Seele (dem Geiste), und ebenso bestimmte Gedanken, Willensbestimmungen des Geistes entsprechende Bewegungen in dem Körper nicht nur veranlassen, sondern hervorbringen, erzeugen, schaffen. Das erklärten nun aber die Cartesianer für eine Unmöglichkeit. Es ist, sagen sie, unmöglich, daß zwei so gänzlich verschiedene Substanzen, wie Geist und Körper, auf einander einwirken. Der Geist ist denkende, der Körper ausgedehnte Substanz; unmöglich aber wird durch Gedanken eine Bewegung der Materie hervorgebracht; was solche Bewegung bewirkt, ist nur materieller Stoß; und eben so wenig wird durch materielle Bewegung (Bewegung der ausgedehnten Substanz) ein Gedanke erzeugt; Gedanken sind schlechthin nur Producte des denkenden Geistes, der denkenden Substanz. Diese metaphysische Erkenntniß, fahren sie sodann fort, wird vollkommen bestätigt durch die auf Erfahrung gegründete richtige Naturerkenntniß. Diese nämlich zeigt, daß sich in den Körpern immer dieselbe Quantität von Bewegung erhalte (qu'il se conserve la même quantité de mouvement dans les corps); und daraus folgt, daß der Geist keine Bewegung in irgend einem Körper erzeuge, denn diese Bewegung wäre eine neue, zu der bereits vorhandenen hinzukommende Bewegung, folglich hätte sich die vorhandene Bewegung vermehrt, was, wie gesagt, nie und nirgends stattfindet. Folglich kann man die durch die Erfahrung bestätigte Thatsache, daß körperlichen Bewegungen gleichzeitige Gedanken im Geiste und umgekehrt entsprechen, nur durch die Annahme erklären, daß in jedem einzelnen Falle, so oft, wie immer, bestimmte Bewegungen im Körper entstehen, Gott entsprechende Bewegungen, d. i. Gedanken in der Seele, und ebenso umgekehrt, so oft der Geist irgend Etwas denkt, irgend welche Gedanken erzeugt, Gott entsprechende Bewegungen in dem Körper erzeuge. Gott schafft in der Seele bestimmte Gedanken, wie ihm gerade Gelegenheit dazu gegeben ist durch Bewegungen in dem Körper, und bestimmte körperliche Bewegungen, wie ihm gerade Gelegenheit oder Veranlassung dazu gegeben ist durch Gedanken, die der Geist geschaffen hat. So die Cartesianer. Man hat ihre Meinung bezeichnend das System des Occasionalismus oder der Causae occasionales, des causes occasionelles, auch des Occursus genannt, im Gegensatz gegen das System der Einwirkung, Influxus, womit man die vulgäre Meinung bezeichnet. An diesen Cartesianischen Occasionalismus ist es nun, daß Leibnitz anknüpft. Es ist, sagt er, vollkommen richtig, daß es einen reellen (wirklichen und wirksamen) Einfluß einer geschaffenen Substanz auf eine andere nicht gebe, wenn man Einfluß im metaphysischen Sinne nimmt, wornach er die Hervorbringung einer Bewegung, Veränderung rc. in einem Andern bedeutet. Aber der Schluß, den die Cartesianer auf diese Wahrheit bauen, oder, was hier dasselbe ist, die Art, wie sie dieselbe erklären, ist falsch. Erstens statuiren sie, wie man sieht, ununterbrochene Wunder (unmittelbares Einwirken Gottes auf die Welt, Eingreifen in den Gang der Dinge). Damit aber ist ein offenbar falscher Begriff der göttlichen Providenz und Weltregierung gesetzt. Diese nämlich schließt überall die sog. secundären Ursachen, d. h. die Selbstthätigkeit der Creatur, nicht aus; in der Cartesianischen Hypothese aber ist solcher Ausschluß angenommen. Muß man also gleichwohl zugeben oder mit den Cartesianern behaupten, es sei durch Gott (par la vertu de Dieu), daß die Bewegungen und Wirkungen der unterschiedenen Substanzen zusammentreffen und zusammenstimmen: so ist die göttliche Kraft,

wodurch dieß geschieht, als ideale zu fassen, d. h. es ist anzunehmen, Gott habe von Anfang an die Seele und jede andere wirkliche Einheit (Monade) so geschaffen, daß sie Alles aus sich selbst (de son propre fonds), in vollständiger Selbstthätigkeit (in Beziehung auf sich allein betrachtet, par une parfaite spontaneité à l'égard d'elle même), und doch zugleich so erzeuge, daß es vollkommen mit den übrigen Dingen (choses de dehors) übereinstimme. (Nouv. syst. etc. § 13 f. Erdmann S. 127). Dazu kommt zweitens, daß die Cartesianische Hypothese mit den richtig erkannten Naturgesetzen nicht zusammenstimmt. Es ist für's Erste unrichtig, was Cartesius sagt, daß die Quantität der Bewegung sich unverändert erhalte. Nicht die Quantität der Bewegung, sondern die Quantität der Kraft erhält sich unverändert, so daß nicht mehr und nicht weniger Kraft (der Bewegung) im Universum werden kann, als von Anfang an darin ist. (Womit nicht gesagt sein will, daß nicht ein einzelner Körper neue Kraft empfangen könne. Er kann dieß allerdings, aber für's Erste nicht durch die Seele, denn so erhielte die Körperwelt im Ganzen eine neue Kraft, was nicht möglich ist, sondern nur von einem andern Körper aus, und zwar für's Andere näher unter der Bedingung, daß dieser andere Körper eben so viel Kraft verliere.). Aber davon auch abgesehen, so besteht zweitens noch ein anderes Naturgesetz, welches Cartesius nicht etwa nur mißverstanden, sondern gar nicht gekannt und eben deßhalb verletzt hat. Dieses Gesetz besteht darin, daß auch die Richtung (der Bewegung), la diriction, in allen Körpern sich erhalte, von welchen man annimmt, daß sie auf einander, wie immer, einwirken. Dieses Gesetz verletzen die Cartesianer, indem sie durch die occasionelle Einwirkung Gottes die Richtung der einzelnen Körper verändert werden lassen. Hätte, sagt Leibnitz, Cartesius dieses Gesetz gekannt, er würde auch die Richtung der Körper, ebenso wie deren Kraft, als unabhängig von der Seele statuirt haben und zum System der Harmonie préétablie gekommen sein, welches, wie wir bereits gesehen haben, eine solche Schöpfung lehrt, daß jede Substanz in dem ersten Momente ihrer Existenz die ganze Zukunft mit unabänderlicher Aufeinanderfolge der einzelnen Momente in sich enthalte. (Théodic. § 61. vgl. Lettres entre L. et Clarke. 5me ecrite de Mr. L. § 89—95. Erdmann S. 520 u. 774.). So ist also Leibnitz zur prästabilirten Harmonie gekommen, indem er zuerst mit Cartesius die vulgäre, dann aber nicht minder auch die Meinung des Cartesius selbst über das Verhältniß zwischen Körper und Geist corrigirte und verwarf. Er erläutert die Sache wiederholt durch folgendes Gleichniß. Gesetzt, es stimmen zwei Uhren vollständig zusammen, so kann das auf dreifache Weise bewirkt sein: 1) dadurch, daß ein gegenseitiger Einfluß, der einen Uhr auf die andere, besteht (bewirkt etwa durch künstliche Verbindung der beiden Pendel); 2) dadurch, daß ein eigens aufgestellter Wächter die Zusammenstimmung in jedem Zeitmomente erhält, resp. herstellt; 3) dadurch, daß beide Uhren mit so vollendeter Kunst und Genauigkeit verfertigt sind, daß sie von selbst für alle Zukunft vollkommen zusammen stimmen. Die erste Annahme ist, angewandt auf unsern Gegenstand, diejenige der vulgären Meinung; die zweite die des Occasionalismus der Cartesianer (voye de l'assistance); auf der dritten ruht das System der prästabilirten Harmonie (voye du consentement préétabli. Eclaircissement II & III. du système etc. Erdmann S. 133. 134). — Indessen würde man irren, wenn man mit vorstehend Angegebenem die Begründung vollständig erkannt zu haben glaubte, welche die Lehre von der prästabilirten Harmonie bei Leibnitz gefunden. Solche Begründung liegt vielmehr in der Uebereinstimmung besagter Lehre oder Hypothese mit dem ganzen philosophischen Systeme, wie Leibnitz es wiederholt in den Grundlinien, am ausführlichsten in der Theodicee, am zusammenhängendsten in der Monadologie und in den Principes de la nature et de la grace, dargestellt hat. Hiernach sind die Elemente der Welt Monaden, d. h. absolute Einheiten, schlechthin einfache, theillose Substanzen,

des unités absolues, des substances simples c. à. d. sans parties. (Worunter Leibnitz, nicht von Ferne materielle Atome versteht; diese behauptet er nicht als untheilbar, nicht als Monaden, ja überhaupt nicht begreifen zu können. Vgl. Erdmann S. 124. 126. 758.). Bei solcher Beschaffenheit der Monaden leuchtet von selbst ein, keine Monade könne auf die andere so einwirken, daß sie eine Veränderung in deren Innerem bewirkte. Jede innere Bewegung, jede natürliche Veränderung jeglicher Monade geht von dieser selbst, von einem innern Principe aus. Leibnitz begreift als dasselbe 1) die Perception (Elementar-Bewußtsein), eine Einheit, welche als Einheit unendlich Vieles, die unendlich vielen Momente einer Entwicklung, in sich verbirgt, und 2) die Appetition (Streben, Trieb, nach Außen gehende Selbstbestimmung), welche den Fortgang von einer Perception zur andern bewirkt. Da hiernach die Monaden nicht abstracte, sondern concrete, d. h. solche Einheiten sind, welche unendlich Vieles in sich enthalten, so ist nicht eine einzige irgend einer andern vollkommen gleich. Die hiemit behauptete Unterschiedenheit sämmtlicher Monaden kann nicht anders, als mit sich bringen, daß näher die einen Monaden höher seien, als die andern, ein Unterschied, der sich im Großen und Ganzen in Natur und Geist als zwei gänzlich unterschiedenen Substanzen darstellt. Daher kommt es, daß den einen Monaden Einfluß auf die andern zukommt und damit überhaupt Activität und Passivität entsteht — Begriffe indessen, welche durchaus relativ sind, denn jede Monade ist nothwendig und immer Beides zugleich, activ und passiv, jenes wenn und inwiefern sie zu einer niedrigeren, dieses inwiefern sie zu einer höheren in Beziehung steht. Besagter Einfluß aber einer Monade auf eine andere kann offenbar nur ein idealer sein, d. h. nur durch Gott und in Gott wirken (par l'intervention de Dieu); was so zu verstehen ist, daß in den Ideen (schöpferischen Weltgedanken) Gottes eine Monade mit Grund fordert, daß Gott bei der Regelung der übrigen Monaden (im Schöpfungsacte) sie, diese eine, berücksichtige (que Dieu en réglant les autres dès le commencement des choses, ait regard à elle); denn da eine geschaffene Monade physische Einwirkung auf das Innere einer andern nicht haben kann, so ist es nur auf die angegebene Weise, daß eine von der andern abhängig zu sein vermag. Da nun Gott, wollte er die beste Welt schaffen, eine Zusammenstimmung sämmtlicher Monaden bewirken mußte, so war er genöthigt, d. h. hatte Grund, jede Monade so zu schaffen und einzurichten, daß sie, und zwar nicht bloß im ersten Moment, sondern für die ganze Zukunft, mit allen übrigen Monaden zusammenstimme; und so kommt's denn, daß alle geschaffenen Dinge mit jedem einzelnen, und jedes einzelne mit allen übrigen dermaßen verbunden und zusammenstimmend ist, daß jede einfache Substanz Beziehungen (Bestimmungen) hat, welche alle übrigen ausdrücken (que chaque substance simple a des rapports, qui expriment toutes les autres), und daß folglich jede einzelne ein lebendiger beständiger Spiegel des Universums ist, daß ein und dasselbe Universum in den unendlich vielen Creaturen, nur in modificirter Weise, nach mehrfachen Gesichtspuncten, repräsentirt ist. Hiemit haben wir die prästabilirte Harmonie genau in der Gestalt, in welcher sie uns oben erschienen ist: als ein von Anfang an und ein für alle Mal festgesetztes Zusammenstimmen zwischen Leib und Seele, Körper und Geist, oder eine das Ganze wie alles Einzelne umfassende vollkommene Harmonie unter den beiden natürlichen Reichen, dem der mechanisch wirkenden Ursachen (causes efficientes = Natur) und dem der Zweck-Ursachen (causes finales = Geist); und es ist nur noch beizusetzen, Leibnitz bemerke ausdrücklich, daß er die gleiche Harmonie annehme zwischen dem physischen Reiche der Natur einerseits und dem sittlichen Reiche der Gnade andererseits, d. h. zwischen Gott als dem Verfertiger der Weltmaschine und Gott als dem Beherrscher des göttlichen Reiches der Geister; eine Harmonie, welche mit sich bringt, daß durch die Belohnungen und Bestrafungen, überhaupt durch das, was im Reich der Gnade vor sich geht, das

Natürliche in seinem gesetzmäßigen Gange nicht gestört wird, da es so eingerichtet ist, daß es mit den Vorkommnissen in jenem andern Reiche von selbst genau zusammenstimmt. (Monad. § 87. Erdm. p. 712. Principes de la nature, etc., p. 717.) Außerdem, daß hiernach die Hypothese von der prästabilirten Harmonie vollkommen in den Zusammenhang des ganzen Systems paßt (weßhalb Leibnitz geneigt ist, ihr etwas mehr, als den Charakter einer bloßen Hypothese zu vindiciren, vgl. Erdmann S. 128), schreibt Leibnitz ihr einige ganz besondere Vorzüge zu. Fürs Erste, sagt er, liefert sie einen ganz neuen, bis dahin unbekannten Beweis für das Dasein Gottes, denn es ist offenbar, das genaue Zusammenstimmen so unendlich vieler Substanzen, da doch keiner eine Einwirkung auf eine andere zukommt, könne nur von einer gemeinsamen Ursache hergeleitet werden, von welcher alle abhängen, und offenbar, diese gemeinsame Ursache müsse unendliche Macht und Weisheit besitzen, um all' diese Harmonieen zum Voraus zu bestimmen und zu begründen (Sur le principe de vie. Erdm. p. 430. vgl. 128). Sodann stellt sie die Freiheit des Geistes in das hellste Licht, indem sie die vollkommenste Unabhängigkeit jedes persönlichen Geistes von jeder Creatur und alleinige Abhängigkeit von Gott erweist (l. c. und p. 482); nicht minder die Unsterblichkeit der Seele. „Jeder Geist, seiend wie eine Welt für sich (comme un monde à part), sich selbst genügend, unabhängig von jeder andern Creatur, das Unendliche in sich bergend, ausdrückend das Weltall, ist ebenso dauerhaft, ebenso bestehend, ebenso vollkommen, wie das Universum selbst" (p. 128). Nimmt man dazu, daß, wie wir bereits gesehen, das so wichtige Naturgesetz, daß niemals ein Körper eine Veränderung in seiner Bewegung erleidet, als durch den Stoß eines andern bewegten Körpers (que jamais un corps ne reçoit un changement dans son mouvement, que par un autre corps en mouvement, qui le pousse), nur bei Annahme einer prästabilirten Harmonie nicht verletzt wird (p. 430): so kann man freilich fast nicht umhin, diese Annahme zu machen, wenn man auch nur einigermaßen im Stande ist, sie an sich zu rechtfertigen. (Oder, müssen wir doch beisetzen, wenn man diejenige Glaubensstärke besitzt, welche erforderlich ist, um einem Menschen aufs Wort zu glauben, der uns so genau über das Jenseits belehrt, wie im System der prästabilirten Harmonie geschieht.) — Indessen hat, wie sich leicht begreift, die Hypothese auch Gegner gefunden. Sehr ausgezeichnete Männer jener Zeit haben widersprochen. Insbesondere ist es durch Boyle, Clarke (s. Clarke, Samuel) und Lami, daß Leibnitz angegriffen und zur Vertheidigung seiner Hypothese veranlaßt wurde. Die erhobenen Einwürfe sind ungefähr folgende: 1) Leibnitz hat die prätendirte Verbesserung des Occasionalismus nicht bewirkt, denn entweder ist das von ihm statuirte Zusammenstimmen zwischen Körper und Geist ebenso ein beständiges Wunder, wie das im Occasionalismus angenommene, oder dieses ebenso wenig, wie jenes. — Hierauf war leicht zu antworten. Abgesehen von dem, was in Betreff des mehrgenannten Naturgesetzes hinsichtlich der körperlichen Bewegung zu sagen war und für Leibnitz sprach, konnte dieser, wie denn auch geschah, geltend machen, es sei denn doch ein sehr großer Unterschied, zu sagen, Gott bewirke durch unmittelbares Eingreifen in jedem Augenblicke und in jedem Puncte des Universums das in Frage stehende Zusammenstimmen, oder zu sagen, er habe dasselbe ein für alle Mal, gleich im Anfange, durch weise Einrichtung der Creatur, bewirkt. 2) Die Seele scheint in ihren Productionen nicht frei zu sein, wenn dieselben immer mit bestimmten Bewegungen des Körpers zusammentreffen müssen. — Auch hierauf war leicht zu antworten. Trotz dieses Zusammentreffens, sagt Leibnitz, ist die Seele frei. Scheint es gleich manchmal, daß Empfindungen durch körperliche Bewegungen hervorgerufen werden, namentlich Empfindungen des Schmerzes und der Lust, so ist es eben bloßer Schein und kommt daher, daß die wahre Ursache derselben, nämlich die vorausgegangenen, rein vom Geiste

producirten Perceptionen, nicht bemerkt werden. 3) Entschieden wird die Freiheit geläugnet, wenn so, wie in dem System der prästabilirten Harmonie geschieht, Alles von göttlicher Vorherbestimmung abhängig gemacht wird, die Bewegungen des Geistes nicht minder, als die des Körpers. — Hiegegen berief sich Leibnitz beharrlich darauf, daß er ja annehme, der Geist denke frei, bestimme sich selbst, handle nach Zwecken. Damit war ihm dann freilich die Aufgabe gesetzt, die Möglichkeit des Bestehens solcher Freiheit bei absoluter Vorherbestimmung Gottes darzuthun, eine Aufgabe, die er allerdings befriedigend zu lösen nicht im Stande war, so wenig, als irgend Jemand vor und nach ihm. Die Welt ist absolut von Gott abhängig, Alles, was geschieht, ist von Ewigkeit her bestimmt, und geschieht, weil es so bestimmt ist; und deßungeachtet ist die geistige Creatur dermaßen frei, daß alle ihre Werke lediglich als die ihrigen erscheinen und auch ganz auf ihre Rechnung fallen (s. d. Art. Gebet). Das hat Leibnitz der Wahrheit gemäß behauptet. Mit der Unfähigkeit aber, diese Wahrheit demonstrativ zu beweisen, steht er, wie bemerkt, nicht allein, sondern hat alle Menschen zu Genossen. 4) Wenn man die Welt als ein Uhrwerk setzt, welches von selbst weiter gehe, so verfällt man leicht dem Materialismus und Atheismus. — Allerdings, entgegnet hierauf Leibnitz, könnte man mir diesen Vorwurf machen, wenn ich irgendwo gesagt hätte, die einmal geschaffene Welt sei rein für sich, unabhängig von Gott. Aber weit hievon entfernt habe ich nur behauptet, Gott brauche sein Werk nicht zu corrigiren; und so ist es gerade durch das System der H. P., daß die göttliche Providenz nicht nur nicht geläugnet, sondern ins hellste Licht gestellt wird. 5) Es ist Gottes unwürdig, den Körper so zu schaffen und einzurichten, daß er manche Sünde, die der Geist verübt, ausführen muß. — Hierauf erwiedert L. fürs Erste, es sei nicht zu vergessen, daß wir uns nicht mehr im ursprünglichen unverdorbenen Zustande befinden, und fürs Zweite, ganz richtig, derselbe Vorwurf, wenn man ihn erheben wolle, treffe ja die andern Hypothesen, die vulgäre sowohl, als die Cartesianische, ganz ebenso, namentlich letztere noch viel stärker. — Einige weitere Einwürfe, wie daß es Gott unmöglich sei, eine derartige Maschine zu construiren, als welche nach L. der Körper erscheine; daß die supponirte Harmonie oft sehr unweise gestaltet zu sein scheine, so z. B. darin, daß die Schmetterlinge sich verbrennen, während sie sich wärmen wollen, und ähnliche sind offenbar von keiner Bedeutung und keiner Widerlegung werth. (Für Leibnitz scheint indeß die Abwehr derartiger Vexationen besondern Reiz gehabt zu haben. Vgl. Réponse aux objections du père Lami. Erdm. p. 458. Lettres entre Leibnitz et Clarke, p. 746—788, und ohnehin die Théodicée, p. 468 ff.) — Mit der ganzen Leibnitz'schen Philosophie ist auch die Hypothese von der prästabilirten Harmonie von Wolff aufgenommen und breit getreten worden. Bei dem außergewöhnlichen Interesse, womit damals in Teutschland die philosophischen Studien betrieben wurden, konnte es nicht fehlen, daß die merkwürdige Hypothese eifrig und lebhaft erörtert werde. Sie wurde zur Lebensfrage der teutschen Philosophie; alle Universitäten Teutschlands waren bewegt; die namhaftesten Gelehrten, Theologen wie Philosophen, selbst Juristen und Mediciner, haben sich betheiligt, für und wider schreibend. Referent allein besitzt gegen 40 Schriften, theilweise von bedeutendem Umfange, über diesen einzigen Gegenstand, aus den Jahren 1720—1740. Der Streit war lebhaft, hitzig, oft bitter. Besonders die Gegner der Hypothese (Lang in Halle, Buddäus in Jena, Leyser in Helmstedt, Müller in Gießen, Gottsched, Sabinus, Jahr, Walther, Bertram u. v. a.) zeichnen sich aus durch Heftigkeit. So schließt ein Anonymus seine Abhandlung mit folgenden Sätzen: „Der Mensch ist (nach Leibnitz-Wolff) eine machine. Ergo hat er keine Vernunft. Denn keine machine kann vernünftig agiren. E. ist der Mensch ein brutum. Ja noch ärger als ein brutum. Denn auch die bruta haben viele

vernünfftige philosophi aus gar vernünfftigen raisons nicht einmahl vor bloße automata und machinen ausgeben wollen. E. darff der Mensch künfftig nicht mehr definirt werden: homo est animal rationale: Sondern man muß Platonis definition wieder gelten lassen: homo est animal bipes, carens pennis. Weiter nichts. Der Mensch ist eine machine. E. hat er keine libertatem agendi et non agendi. E. kann man ihm keine Gesetze vorschreiben. E. ist weder Tugend noch Laster. E. findet keine imputatio moralis statt. E. ist weder Straffe noch Belohnung. E. ist kein jus naturae. E. ist die Juristen-Facultät vergeblich. E. ist auch keine religion. E. ist das bestialische Leben in der Welt das Beste. Dis ist das elende Ende der Harmonia praestabilita." Unter den Schriften für die H. P., resp. für Leibnitz und Wolff (Hollmann in Wittenberg, Behrmann in Leipzig, Cramern in Marburg, Möller in Berlin, Bülfinger, Harding u. v. a.) zeichnet sich eine Abhandlung von Consistorial-Rath J. G. Reinbeck in Berlin, „Erörterung der philos. Meinung von der sog. H. P., Berlin 1737" durch Ernst, Besonnenheit und Klarheit aus. Durch all' diese Schriften aber, die zahllosen von Wolff selbst dazu gerechnet, ist etwas Neues nicht zu Tage gefördert worden, weder zur Stützung, noch zur Schwächung der Hypothese; Alles, was vorgebracht worden, ist nur vielfach variirte Wiederholung der Erörterungen Leibnitzens und seiner Gegner. Nur das Eine oder Andere verdiente vielleicht nähere Beachtung. So macht z. B. ein Anonymus (in einer zu Frankfurt und Leipzig 1737 erschienenen Schrift) die sehr gute Bemerkung, Cortesius, Leibnitz und deren Schüler verstehen den Influxus physicus, den sie nicht begreifen zu können behaupten, falsch, und das sei der einzige Grund, warum sie ihn nicht begreifen. So wenn Wolff sagt „Influxus physicus intelligibili modo explicari a nobis nequit, ejus enim notionem nullam habemus", und zu gleicher Zeit denselben folgender Maßen definirt: „Influxus physicus involvit virium ex una substantia in alteram transfusionem, et transfusarum (virium) transformationem": so entgegnet unser Anonymus: „Einen solchen influxum mag und kann ich auch nicht deutlich machen. Aber ich weiß auch nicht, wer den influxum also erklärt hätte. Ich habe solchen niemals also verstanden. Ich statuire weder transfusionem noch transformationem virium. Ich halte davor, daß die Seelen der Menschen eine geistliche Krafft haben, den Leib zu bewegen, und daß dieselbe der allmächtige Gott mittheilen könne. Der unendliche Geist hat die Kraft, alle Cörper zu bewegen, sine transfusione et transformatione virium. Und dieser hat meiner Seelen eine solche eingeschränkte Krafft mitgetheilet, daß sie ihren Leib bewegen kan, sine transfusione et transformatione virium." u. s. w., und offenbar gilt hiegegen die Einrede nicht, daß Gott keiner Creatur schöpferische Kraft mittheilen könne, denn dieß ist zwar richtig, aber die vom Anonymus genannte Kraft ist auch keine schöpferische. — Indessen brauchen wir uns bei diesem Historischen nicht länger aufzuhalten; es bietet wenig Interesse. Nur eine Bemerkung noch zum Schlusse. Die gegen Wolff gerichtete Anklage auf Atheismus hat sich, wie bekannt, (und wie aus einem oben gegebenen Citat zu ersehen ist) vorzugsweise auf seine Harm. praestab. gegründet. Offenbar mit Unrecht, wie aus allem Bisherigen einleuchten muß. In Wahrheit, die Hypothese von der H. P. ist die unschuldigste, die je gemacht worden. Das Einzige, was einer Anklage gegen dieselbe (vom theologischen Standpunct aus) einen Anhaltspunct zu geben scheint, ist die in ihr gelehrte absolute Vorausbestimmung der Creatur von Seite Gottes, womit die Freiheit der Creatur kann scheinen aufgehoben zu sein. Allein solche Vorausbestimmung muß ja Jeder annehmen, welcher Gott als Gott, als absoluten Geist, als Schöpfer im wahren Sinn des Wortes, und folglich die Welt, die Creatur als absolut abhängig von Gott begriffen hat. Um was es sich dann hiebei handelt, ist nur dieß, daß man zugleich und deßungeachtet die Creatur als wahrhaft Seiendes, den Geist als sich selbst erkennend, bestimmend und besitzend, und somit als frei

begreife. Wenn aber irgend eine Philosophie, so darf die Leibnitzische darauf Anspruch machen, diesen Begriff zu besitzen. Wer, wie Leibnitz, den Geist als eine Welt für sich, als ein Universum, monde à part, begriffen hat, der hat den breitesten und festesten Grund gelegt, worauf der Begriff der Freiheit fußen kann. Ein gegründetes Urtheil über den philosophischen Werth der Leibnitzischen Hypothese von der H. P. kann nur in Verbindung mit einer Kritik der Monadologie oder, was dasselbe ist, der gesammten Philosophie des Leibnitz abgegeben werden (s. d. A. Leibnitz; vgl. auch die Art. Cartesius, und Concursus divinus). [Mattes.]

Harmonie der Evangelien. Die vier Evangelien, und besonders die ersten drei derselben, stehen bekanntlich in einem auffallenden Verwandtschaftsverhältnisse zu einander, so daß sie nicht nur häufig über einerlei Begebenheit Bericht erstatten, sondern in solchen Berichten auch oft wörtlich mit einander übereinstimmen, während zugleich auch wieder jeder Evangelist an einzelnen Stellen von allen übrigen abweicht und Dinge berichtet, von denen die andern schweigen. Dieses Verhältniß hat schon im Alterthum mehrere Versuche veranlaßt, die Uebereinstimmung oder Harmonie der evangelischen Berichte entweder durch Ineinanderarbeitung der vier Evangelien in Eines, oder durch Kenntlichmachung der einzelnen Abschnitte, die sich bei allen vieren oder bloß dreien oder zweien oder Einem finden, zu veranschaulichen. Den ersten derartigen Versuch machte Tatian in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, indem er die vier Evangelien in Eines, unter dem Titel *διὰ τεσσάρων* verarbeitete (— *συνάφειάν τινα καὶ συναγωγὴν ȣ̓κ οἶδ' ὅπως τῶν εὐαγγελίων συνθεὶς, τὸ διὰ τεσσάρων τȣ̃το προσωνόμασεν.* Euseb. H. E. IV. 29.). Er muß jedoch dabei ziemlich willkürlich verfahren sein, wie schon daraus erhellt, daß er z. B. die Jugendgeschichte bei Matthäus und Lucas wegließ, weil sie seinen doketischen Ansichten nicht zusagte (cf. H. Valesii annott. in lib. IV. cap. 29. histor. eccles. Euseb.). Ungefähr um dieselbe Zeit hätte nach Hieronymus (Epist. ad Algasiam § 6) auch Theophilus von Antiochien eine ähnliche Arbeit unternommen; allein die Vermuthung des H. Valesius (l. c.), daß Hieronymus an der berührten Stelle nur den Theophilus mit Tatian verwechsle, hat um so größere Wahrscheinlichkeit, als Hieronymus wirklich im Catalog. scriptor. eccles. c. 25. unter den Schriften des Theophilus keine Evangelien-Harmonie nennt. Gewiß aber ist, daß etwas später, in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts, Ammonius ein *διὰ τεσσάρων* verfaßte (s. Ammonius), wobei die Abschnitte, die jeder Evangelist eigenthümlich, und die er mit den übrigen Evangelisten oder mit einem oder zweien derselben gemeinsam hat, kenntlich wurden. Auf Grund dieser Arbeit entwarf sodann Eusebius Pamphilus (s. d. A.), der sie in seiner Epistola ad Carpianum (cf. Millius, prol. 664) etwas näher beschreibt, seine Canones sive indices 10 harmoniae evangeliorum, die zu großem Ansehen gelangten. Jene vielen kleinen Abschnitte, deren Matthäus 355, Marcus 236, Lucas 342 und Johannes 232 hatte, wurden numerirt, und dann zehn Tabellen (canones, indices) entworfen, von denen die erste in vier Columnen jene Stellen enthielt, die alle vier Evangelisten mit einander gemein haben; die Tabellen 2—4 in je drei Columnen jene Stellen, welche drei Evangelisten mit einander gemein haben; die Tabellen 5—9 in je zwei Columnen die Stellen, die je zwei Evangelisten gemeinsam haben, und die Tabelle 10 wieder in vier Columnen die Stellen, die jeder Evangelist allein hat. Wegen der Leichtigkeit und Schnelligkeit, womit diese Tabellen die Parallelstellen in den Evangelien auffinden ließen, wurden sie nach Eusebius gewöhnlich den griechischen Handschriften des N. T. vorangestellt (später auch noch einigen gedruckten Ausgaben), und dann am Rande jene kleinen Abschnitte oder Capitel bemerklich gemacht. Hieronymus stellte dieselben auch seiner verbesserten Ausgabe des lateinischen Evangelientextes voran, und schrieb darüber in seiner Zueignung

an Papst Damasus: Canones quoque, quos Eusebius Caesariensis episcopus, Alexandrinum sequutus Ammonium, in decem numeros ordinavit, sicunt in Graeco habentur, expressimus. Quod si quis de curiosis voluerit nosse, quae in evangeliis vel eadem vel vicina vel sola sint, eorum distinctione cognoscet. — — In canone primo concordant quatuor, Matthaeus, Marcus, Lucas, Joannes. In secundo tres, Matthaeus, Marcus, Lucas. In tertio tres, Matthaeus, Lucas, Joannes. In quarto tres, Matthaeus, Marcus, Joannes. In quinto duo, Matthaeus, Lucas. In sexto duo, Matthaeus, Marcus. In septimo duo, Matthaeus, Joannes. In octavo duo, Lucas, Marcus. In nono duo, Lucas, Joannes. In decimo, propria unusquisque, quae non habentur in aliis, ediderunt (In quat. evang. ad Damasum praefat.). Die Tabellen finden sich darum auch abgedruckt in den Werken des hl. Hieronymus (Edit. Martianay. tom. I. p. 1429 sqq.). Nach dem Vorbilde dieser harmonistischen Versuche entstunden später und bis in die neueste Zeit die sogenannten synoptischen Ausgaben bald der ersten drei, bald aller vier Evangelien (s. Synopse). Das Nähere über ihre Zusammenstimmungen und Verschiedenheiten im Einzelnen und die darüber aufgestellten neueren Erklärungsversuche s. unter Evangelien Bd. III. S. 791 ff. [Welte.]

Harmonisten oder **Harmoniten.** Georg Rapp, ein altwürtembergischer Landmann, glaubte von Gott dazu berufen zu sein, daß er die christliche Religion in ihrer ursprünglichen Reinheit und Unverdorbenheit wieder herstelle. Es fehlte nicht an solchen, die sich ihm und seiner Sache anschlossen, ja es mehrte sich ihre Zahl nicht wenig, als das Consistorium die neue Secte zu unterdrücken suchte, da diese in Betreff des Gehorsams gegen die weltliche Obrigkeit einer Ansicht huldigte, welche nicht convenirte. Da sie sich mithin leicht überzeugen konnten, daß im Würtembergischen kein günstiges Terrain für ihre Bestrebungen sei, so beschlossen sie, in das Land der Freiheit, nach America, auszuwandern. Rapp ging, in Begleitung einiger Genossen, 1803 voraus, um den Ort ihrer Niederlassung auszuwählen; im Jahr 1804 folgten die übrigen nach, und in Pensylvanien (in Nordamerica), unweit Pittsburg, legten sie eine Colonie an, Harmonie genannt, und daher auch ihr Name Harmonisten. Um 20,000 Dollars kauften sie ein Stück Land an von 9000 Morgen; neben dem Ackerbau zogen sie aber auch Manufacturen in den Kreis ihrer Beschäftigung. Im Jahre 1811 zählte die Secte 800 Mitglieder; Gütergemeinschaft nach Apostg. 4, 52. war ihre Haupteigenthümlichkeit; jede Familie hatte zwar ein Haus mit einem Stück Landes, zwei Kühen und einigen Schweinen, alle übrigen Bedürfnisse aber bezogen sie von der Gesellschaft, wofür dann auch der Ertrag ihrer Arbeit in die gemeinschaftliche Casse floß. Einige Jahre später verließ Rapp mit einem Theile seiner Anhänger diese Colonie und gründete eine neue am Wabaflusse im Gebiete von Illinois, ebenfalls Harmonie genannt. So schnell auch diese Colonie aufblühte und in mancher Hinsicht sehr wohlthätig für die ganze Umgegend wirkte, so war die Gütergemeinschaft doch nicht recht geeignet für eine größere Verbreitung der Secte. Eine monatliche Prüfungszeit und die Abtretung des ganzen Vermögens an die Gesellschaft ging der Aufnahme in diese voraus. Vgl. Morris Birkbecks Bemerkungen auf einer Reise in America von der Küste von Virginien bis zum Gebiete von Illinois. Fuhrmann, W. D., Handwörterbuch der christlichen Relig. und Kirchengesch. [Fritz.]

Harmonius, s. Bardesanes.

Hasael (חֲזָאֵל, חֲזָהאֵל, LXX. Ἀζαήλ), Nachfolger Benhadads II. (s. d. A.) auf dem damascenisch-syrischen Königsthron. Schon der Prophet Elias hatte den Auftrag erhalten, ihn zum König über Aram zu salben (1 Kön. 19, 15.), und Elisäus, bei dem er sich nach dem Ausgang der Krankheit Benhadads II. erkundigte, ihm seine nahe Thronbesteigung vorhergesagt (2 Kön. 8, 7—13.). Hasael verkündigte dem kranken König den Ausspruch des Propheten, daß er genesen

könne, legte ihm aber am folgenden Tage ein in Wasser getauchtes Geflecht auf das Angesicht, daß er erstickte, und wurde sofort König an seiner Statt (2 Kön. 8, 14 f.). Ueber Israel herrschte damals Joram, der Sohn Ahabs, und über Juda der König Ahasja, mit ihm verwandt und gleich ihm götzendienerisch. Mit beiden wurde Hasael bald nach seinem Regierungsantritte in einen Krieg verwickelt, weil er die transjordanischen Besitzungen, die seine Vorgänger erobert, Benhadad II. aber wieder herauszugeben versprochen hatte (1 Kön. 20, 34.), dem syrischen Reich erhalten wollte. Bei Ramoth in Gilead wurde die entscheidende Schlacht geliefert, in welcher die beiden verbündeten Könige unterlagen, Joram sogar verwundet wurde (2 Kön. 8, 25—29.) und Hasael die frühern Eroberungen auf's Neue dem syrischen Throne sicherte. Weil der jüdische König in jener Schlacht dem israelitischen gegen Hasael beigestanden war, unternahm dieser auch einen Zug gegen Juda und bedrohte sogar Jerusalem, so daß Ahasja's Nachfolger, Joasch, nur durch einen ungeheuren Tribut seiner wieder ledig werden konnte (2 Kön. 12, 17 f.). Seine Hauptangriffe richtete aber Hasael gegen das Reich Israel unter der Regierung Jehu's, und eroberte und verheerte das ganze transjordanische Gebiet „vom Bache Arnon bis Gilead und Basan" (2 Kön. 10, 32 f.). So erfüllte sich die traurige Weissagung, die Elisäus weinend über Hasael ausgesprochen, daß er den Söhnen Israels Böses thun, ihre Festungen in Brand stecken, ihre Jünglinge mit dem Schwerte tödten, ihre Kinder zerschmettern und ihre Schwangern aufschneiden werde (2 Kön. 8, 12.). Denn es wird ausdrücklich bemerkt, er habe die Einwohner gemacht, wie Staub beim Dreschen (2 Kön. 13, 7.), und Amos bedroht Damascus mit dem Untergang, weil es Gilead mit eisernen Dreschschlitten gedroschen (1, 3—5.). Auch noch unter Jehu's Sohn und Nachfolger, Joahas, bedrängte Hasael die Israeliten, so lange er lebte (2 Kön. 13, 3. 22.), und erst Joasch brachte in drei glücklichen Kriegen gegen Benhadad III. (Hasaels Nachfolger) die verlorenen transjordanischen Gebiete wieder an Israel zurück (2 Kön. 13, 25.). [Welte.]

Haserensis anonymus i. e., der anonyme Verfasser eines noch vorhandenen Bruchstückes de episcopis Eichstetensibus aus einem größern, leider verloren gegangenen Werke, welcher als seine Heimath die „Haserensem abbatiam" in der Diöcese Eichstätt (s. d. A.) angibt und entweder in jenem Stifte oder im Domstifte zu Eichstätt ein Canonicat hatte, war ein Verwandter des Bischofs Woffo von Merseburg, lebte unter dem gefeierten Bischofe Gundechar II. von Eichstätt, dem Verfasser des Liber pontificalis Eichstetensis (s. bei Pertz, Script. T. VII, 239—253), stund bei diesem in großem Vertrauen und Ansehen, assistirte ihm bei seinem Tode († 1075) und schrieb nachher an einen vertrauten Freund in Würzburg sein nur mehr einem Theile nach vorhandenes Werk. Da die Herausgeber der Monumenta Germaniae historica nicht nur den Liber pontificalis des Bischofs Gundechar II., sondern auch das Fragment des anonymus Haserensis der Aufnahme in ihr großes Werk würdig erachtet haben, so muß ihnen auch hier eine Stelle eingeräumt werden. Das Fragment des Haserensis steht gleich nach dem Liber pontificalis S. 253—266. Bethmann, der Herausgeber des L. pont., bespricht neben Gundechar auch den Anonymus, l. c. S. 241.

Hasmonäer, s. Maccabäer.

Hatto (Hetto, Heyto), Bischof von Basel unter Carl dem Gr., aus der Familie der Grafen von Sulgau abstammend, geboren 763, wurde in einem Alter von fünf Jahren in das berühmte Kloster Reichenau zur Erziehung und Bildung gebracht und stand vor seiner Erhebung auf den bischöflichen Stuhl der Schule dieses Klosters vor. Für Hatto's Lehrtüchtigkeit zeugen dessen Schüler Tatto, Erlebald, Wetin, Reginbert und andere Leuchten Reichenaus. Um 801 ward Hatto von Kaiser Carl mit dem Bisthum Basel betraut, blieb aber dabei

auch noch Abt von Reichenau. Im J. 811 übertrug ihm der Kaiser eine Gesandtschaft an den byzantinischen Hof. Später baute er die Cathedrale zu Basel und die Kirche zu Reichenau neu auf. Zwischen 822—823 entsagte er allen seinen Würden und lebte bis zu seinem Tode als einfacher Mönch im Kloster Reichenau. Er starb 836. Leider ist von den vielen Schriften, welche Hatto verfaßt hat, nur Weniges auf uns gekommen, nämlich nur seine Schrift: „de visione Wetini.“ Wetin, ein Schüler Hatto's und Lehrer zu Reichenau, fing am 30. Oct. 824 zu kränkeln an und hatte Erscheinungen von bösen und guten Geistern. Den Inhalt dieser Erscheinungen schrieb Hatto aus Wetins Mund nieder; das Hauptsächlichste davon besteht im Folgenden. Ein Engel führt den Wetin in das Fegfeuer, wo er die Peinen vieler geistlichen und weltlichen Personen schaut, die er, als sie noch lebten, zum Theil gekannt hatte; er sieht da die Strafen unzüchtiger Geistlichen, nachlässiger Mönche und Aebte, ungerechter und raubsüchtiger Grafen; namentlich muß Carl der Gr. seine Geilheit auf eigenthümliche Weise abbüßen. Und während der Engel — der sich ausdrücklich für den Schutzengel Wetins erklärt, dem er von Kindheit an zum Schutze beigegeben worden sei, mit dem Beisatze, daß er einst der Schützer Samsons von seiner Geburt an bis zu seinem Falle gewesen sei — den Wetin im Fegfeuer herumführt, deckt er ihm viele Schäden auf, an denen viele geistliche und weltliche Personen darniederlägen: die Grafen seien ungerechte Unterdrücker, bei Verheiratheten und Ledigen herrsche unnatürliche Wollust, der größere Theil der Priester hänge dem weltlichen Gewinne nach, benütze die Pietät zu zeitlichem Vortheil, stolzire in Kleiderpracht und Gastmählern, unterziehe sich den „curis palatinis“ (vgl. vitam Walae abb. bei Mabill. Act. ss. ad a. 835, cap. 5), vernachlässige die Seelsorge und verfalle in Unsittlichkeit; in die Klöster gehe man mehr getrieben von „mundanis necessitatibus“ als von „spiritu Dei“, besonders habe man sich in den Klöstern vor Geiz zu hüten, man solle arm essen und arm sich kleiden, vorzüglich sei es weit gefehlt, den Nonnen weltlich gesinnte Wittwen zu Aebtissinnen zu geben; die Klosterleute Germaniens und Galliens müßten demnach wieder zur rechten Disciplin zurückkehren, wie diese noch „in transmarinis regionibus“ beobachtet werde. Nachdem dann der Engel den Wetin die Peinen des Fegfeuers hatte sehen lassen, zeigte er ihm auch die Glorie der Heiligen (s. die visio Wetini in Mabill. Act. ss. saec. IV. parte I. p. 263 etc.). Diese von Hatto aufgezeichnete Vision war unter den verschiedenen damals cursirenden Offenbarungen im ganzen fränkischen Reiche die berühmteste. — Ist diese Vision für die Sittengeschichte des neunten Jahrhunderts von einiger Erheblichkeit, so sind die 25 capita, welche Hatto für seine Geistlichen aufstellte, von größter Wichtigkeit, und lauten im Wesentlichen, wie folgt. 1) Der Glaube der Priester soll geprüft werden, und tragen sie die Glaubenslehre dem Volke vor, so sollen sie zum leichteren Verständniß Beispiele anführen. 2) Es ist der Befehl zu ertheilen, daß Alle das Gebet des Herrn und das apostolische Glaubensbekenntniß sowohl in lateinischer wie auch in barbarischer Sprache erlernen. 3) Man muß dem Volke verkünden, daß es die Responsorien auf die Begrüßungen der Priester (z. B. beim Dominus vobiscum) erlerne, indem nicht bloß die Cleriker und gottgeweihten Jungfrauen „sed omnis plebs devota consona voce respondere debet.“ 4) Das athanasische Symbolum soll von allen Priestern erlernt und an den Sonntagen zur Prim recitirt werden. 5) Alle Priester sollen wissen, was das Sacrament der Taufe und der Firmung und das Geheimniß des Leibes und Blutes des Herrn sei, auf welche Weise in diesen Geheimnissen die sichtbare Creatur gesehen und das unsichtbare Heil der Seelen gewirkt werde. 6) Der Priester muß lernen: das Sacramentarium, lectionarium, antiphonarium, baptisterium, computum, canonem poenitentionalem, psalterium, homilias per anni circulum dominicis diebus et singulis festivitatibus aptas. 7) Die Priester sollen die vorgeschriebene Tauf-

zeit, Ostern und Pfingsten, wissen, im Nothfall kann jedoch die Taufe jederzeit geschehen. 8) Sie müssen die „tempora feriandi per annum" kennen; diese sind: alle Sonntage (an den Samstagen muß gearbeitet werden, um nicht zu judaisiren), der Weihnachtstag, der Stephanstag, der Johannistag, der Tag der unschuldigen Kinder, die Weihnachtsoctave, die Theophanie, Maria Reinigung, Ostern, die drei Rogationstage, die Himmelfahrt des Herrn, Sabbatum sanctum, Pfingsten, Johann Baptist, die Aposteltage, besonders der hl. Petrus und Paulus, Maria's Assumtion, die Kirchweihe der Basilica des Erzengels Michael, Kirchweihe und Patrocinium jeder einzelnen Kirche für die nächste Umgebung. Das vom König oder dem Bischofe angesagte Jejunium muß von Allen beobachtet werden. Andere Festtage, wie des hl. Remedius, Mauritius, Martinus von Tours, sind zwar keine gebotenen Festtage, können aber doch als solche gefeiert werden, wenn das Volk sie aus Eifer und in keuscher Weise begeht. 9) Die Priester dürfen keine mulieres extraneas bei sich haben, sondern nur solche, über die kein Verdacht entstehen kann. 10) Sie dürfen nicht einmal auf Reisen in die Wirthshäuser gehen, sondern ihre Bedürfnisse zwar darin holen lassen, müssen jedoch in einem andern Hause das Nothwendige genießen. 11) „Placita saecularia", Spiele und Spectakel müssen von ihnen vermieden werden, auch dürfen sie keine Jagdhunde und Jagdvögel halten. 12) Simonistische Ordinationen sind strengstens verboten. 13) Nur mit bischöflicher Erlaubniß darf ein fremder Geistlicher aufgenommen und zur Meßfeier oder Leitung einer Kirche oder Gemeinde zugelassen werden. 14) In Tugurien, Privathäusern oder ungeweihten Kirchen darf die Messe nicht gelesen werden. 15) Die Zehnten müssen vollständig entrichtet und gemäß den Vorschriften der römischen Päpste und der Observanz der römischen Kirche der vierte Theil davon dem Bischofe abgegeben werden. 16) Nie dürfen Frauenspersonen, selbst nicht gottgeweihte, bis zum Altar in der Kirche voran gehen, sondern nur bis zu den „cancellos." 17) Den Priestern ist es untersagt, Usuren, „sescupla oder speciem pro specie" anzunehmen. 18) Ohne Wissen des Bischofs darf kein Ordinirter oder Weihe-Candidat in eine andere Diöcese gehen, noch nach Rom zum Besuche der Gräber der hl. Apostel, noch auch „ad palatium causa interpellandi"; die nach Rom Pilgernden müssen vor ihrer Abreise zu Hause ihre Sünden beichten „quia a proprio episcopo aut sacerdote ligandi aut solvendi sunt, non ab extraneo"! 19) Nichts Anderes darf in der Kirche gelesen und gesungen werden, als was göttliches Ansehen hat oder durch die Autorität der orthodoxen Väter sanctionirt ist; auch dürfen keine falschen Namen von Engeln verehrt werden (vgl. Conc. Suession. 744), sondern nur die bei den Propheten und im Evangelium vorkommenden Michael, Gabriel, Raphael. 20) Die Geistlichen sollen die Gaben der Gläubigen als Lösegeld der Sünden betrachten, sich derselben nicht rühmen und für die Geber bitten. 21) Niemand darf eine Ehe eingehen „de propinquitate usque in quinto genu. Quod si ignoranter factum fuerit, non facile credatur, sed judicio Dei examinetur: et non separentur in quarto genu. Similiter et vir duas uxores inter se simili ratione conjunctas, aut uxor duos viros inter se eodem modo conjunctos aut compater aut commater, filiolus aut filiola spiritualis de fonte aut de confirmatione, aut Deo dicata aut alterius uxor vivente marito aut alterius maritus vivente uxore — his talibus nulla ratione in matrimonium licitum est conjungi. In primo vero genu vel secundo si inventi fuerint scelus perpetrasse fornicationis, matrimonii jura alterius sciant se funditus perdidisse. In tertio vero genu si inventi fuerint tali crimine pollutos esse, digna poenitentia eos subsequatur, et tamen matrimonii jura eis non vicissim sed ad alios non negentur etc. 22) Die Geistlichen müssen den Laien die Werke der Barmherzigkeit mit ihren Früchten sowie die Werke der Sünde mit ihren Früchten anzugeben wissen. 23) Die Geistlichen müssen als „sponsi" ihrer Kirchen auf die Zierde und den Schmuck derselben sehen und ohne Unterlaß denselben dienen.

24) Sie dürfen daher auch weder die Horen bei Tag noch die nächtlichen unterlassen „quia sicut Romana ecclesia psallit, ita omnibus ejusdem propositi viam tendentibus faciendum est.“ 25) Sie sind auch verpflichtet, die Taufpathen über ihre Pflichten gegen die Täuflinge zu belehren. — S. Neugart, episc. Const. T. I.; Eginonis l. de vir. illustr. Augiae div. in Pezii thesaur. Anecdot. T. I. p. 636—37; L. d'Achery spicil. nov. edit. Paris. 1723, T. I. p. 584—86. [Schrödl.]

Hatto oder **Atto I. u. II.**, Erzbischöfe von Mainz. — Hatto I. lebte zu Ende des neunten Jahrhunderts. Anfangs Abt zu Ellwangen, dann zu Reichenau, kam er nach dem Tode des Erzbischofes Sunzo im Jahr 891 durch Arnulph auf den Stuhl des hl. Bonifacius. Als Rathgeber von Arnulph, Ludwig IV. und Conrad I. errang er einen bedeutenden Einfluß auf die Angelegenheiten des Reichs. Seine Wichtigkeit in dieser Beziehung wird nicht bloß durch die lange Zeit, während welcher er die Gunst seiner Fürsten besaß, sondern auch durch Urkunden bezeugt. Seine Zeitgenossen nannten ihn das Herz des Königs. Und Arnulph sagt in einer Urkunde vom Jahr 892: er habe Hatto als einen in göttlichen und menschlichen Geschäften vortrefflich bewanderten und sehr scharfsinnigen Mann auf den Stuhl von Mainz erhoben. Der Erzbischof hatte Ludwig IV. getauft. Nach des Vaters Tod übernahm er mit dem bisherigen Erzieher Adalpero die Vormundschaft des unmündigen Sohnes. Hauptsächlich durch die Bemühungen des Vormunds kam es dahin, daß der junge Ludwig zum teutschen Kaiser erwählt wurde. Es ist natürlich, daß bei einem solchen Verhältniß und nach solchen Verdiensten der Erzbischof bei allen wichtigen Geschäften thätig war. Darum wird er in einer Urkunde Ludwigs des Kindes vom Jahre 907 der geistliche Vater des Königs genannt. In einer andern vom Jahre 910 erscheint er als Kanzler des Reiches. In gleicher Stellung zum königlichen Hause behauptete sich Hatto unter Conrad I. — In seiner Betheiligung an den Staatsgeschäften werden uns von Hatto einige Thaten erzählt, die einige Geschichtschreiber nicht genug zu tadeln wissen. Im Haß und der Verfolgung gegen den geistlichen Würdeträger lassen sie ihn nicht einmal des natürlichen Todes sterben. Das Wetter, erzählt die aufgenommene Sage, habe ihn erschlagen und der Teufel seinen Leichnam in den Aetna geworfen. Sein erstes Verbrechen ist ein Treubruch gegen den Grafen Adalbert, den er dadurch dem Tode im Lager Ludwigs überlieferte. Der Hergang ist kurz dieser: Zwei der mächtigsten Geschlechter Frankens, das der Conradiner und das der Babenberger, lagen im Streit mit einander, den sie zuletzt durch Waffengewalt bis in die ersten Regierungsjahre Ludwigs unter abwechselndem Glücke fortführten. Ludwig war auf Seite der Conradiner, wahrscheinlich weil diese die Gunst Hatto's besaßen. Einige den Babenbergern gehörige Güter wurden diesen abgesprochen und einem geistlichen Bruder der Conradiner verliehen. Als dieses den Streit nicht beendigte, wurde der Babenberger Adalbert im Juli 906 auf einen Reichstag nach Tribur berufen. Er erschien nicht und Gewalt brachte ihn nicht zum Falle. Jetzt soll ihn die Heuchelei der Bischöfe bewogen haben, seine Burg zu verlassen und sich Ludwig zu ergeben. Nach Herrmann, mit dem Beinamen des Lahmen, und dem noch frühern Zeugen Liutprand von Cremona, aus der zweiten Hälfte des zehnten Jahrhunderts, hat Hatto den Markgrafen durch falsche Schwüre hintergangen. Er versicherte ihn einer unversehrten Rückkehr in seine Burg. Als sich der Beklagte und zum Tode Verurtheilte im Lager auf den Schwur des Erzbischofes berief, soll Hatto geantwortet haben: er habe ihm nur einmal, d. i. zum Frühstück, wegen dessen sie, schon auf dem Weg, auf Verlangen des Listigen nochmals zurückgekehrt waren, sicheres Geleite in die Burg gelobt. Am Ganzen scheint so viel gewiß zu sein, daß Hatto den Babenberger gestürzt hat. Um aber diese That richtig zu beurtheilen, müssen wir über den Zweck des Streites zwischen den Conradinern und Babenbergern, sowie über das Benehmen des Adalbert im Klaren sein. Beide Familien strebten

nach der höchsten Macht in Franken. Diese zu erreichen, griffen die ehrgeizigen Babenberger zu den Waffen, und ein Glied desselben verweigerte dem Reichsoberhaupt den Gehorsam. Wie schon früher und noch öfters in der unmittelbar folgenden Zeit, handelte es sich um die Anmaßungen und Uebergriffe der herzoglichen Macht. Das Wachsen und den Ausbruch dieser Macht sammt der damit gegebenen Gefahr sah der kluge Hatto voraus. Es fragte sich in Folge dessen, ob das teutsche Volk in der Zukunft als Eine Nation fortbestehe, ob ein germanisches Reich sich erhalte, oder ob dasselbe verurtheilt sei, jetzt schon durch die aufkeimende Macht der Herzöge sich aufzulösen und in eine gewisse Anzahl Fürstenthümer und Ländchen zerrissen zu werden. Unter den Kämpfern für die erste Idee stand Hatto, der Rath seiner Fürsten, oben an. Neben ihm kämpften hiefür noch viele Kirchenhäupter. Er und sein Anhang erkannten wohl, daß die Zerstückelung des Reichs in eine Masse kleiner Staaten sie zu geistlichen Hofschranzen eines gewaltthätigen Herzogs mache, die Einheit des Ganzen aber sie als dessen Räthe belasse. Um in Verfechtung seiner Idee stark zu sein, suchte Hatto ein freundliches Verhältniß mit den Häuptern des teutschen Clerus, was sich in den Angelegenheiten des Stuhles von Cöln und Salzburg deutlich zeigt. Die Zersplitterung niederzuhalten, suchte er, vom Clerus unterstützt, auf dem Reichstag zu Forchheim die Erwählung des siebenjährigen Ludwig durchzusetzen. Denn ein Neuling hätte weder bei den einzelnen Stämmen noch bei den Großen Gehorsam zu erwarten gehabt. Uneinigkeit und Auflösung hätte das Reich bedroht. Die Macht des Neugewählten zu befestigen, schrieb Hatto an Papst Johann IX. und bat, was vorher nie statt hatte, für denselben um päpstliche Bestätigung. Der Streit Adalberts sowie die aus Ehrgeiz gesuchte Erhebung seiner Familie ließ für die Einheit fürchten. Diesem Beginnen und seinem Ungehorsam fiel er. Wer nun für eine Zertheilung des Reiches eingenommen ist oder sich in den Kampf jener Zeit nicht lebendig hineinversetzt, oder endlich für seinen Grimm gegen den geistlichen Stand stets Gelegenheit sucht, der wird Hatto nicht streng genug zu verurtheilen wissen. Von dem einen oder andern Gesichtspunct sind einige Geschichtschreiber über Hatto zu beurtheilen. Wir sind ferne, zu lehren, der Zweck heilige das Mittel, die List Hatto's zu rechtfertigen. Aber wir wissen für den Staatsmann eine Entschuldigung. Wir wissen, warum er den Sturz des Babenbergers verfolgte. Von dem ausgesagten Treubruch abgesehen, läßt sich nicht läugnen, daß sich der Rathgeber des Königs in Verfolgung obiger Idee um das Vaterland Verdienste erworben hat. — Indeß sucht die Geschichte den Charakter Hatto's auch noch durch eine zweite, ähnliche That zu beflecken. Heinrich, Herzog von Sachsen, lag im Streit mit Conrad I., weil dieser jenem das volle Lehen seines Vaters nicht übertrug. Auf den Rath unseres Angeklagten sei der König damit umgegangen, den Herzog aus dem Wege zu räumen. Der König sollte ihm ein goldenes Halsband schenken, durch das er nach den Einen vergiftet, nach den Andern erdrosselt werden sollte. Der Herzog sei durch den Goldschmid vom Anschlag in Kenntniß gesetzt worden und habe nun alle Güter, die die Mainzer Kirche in Sachsen hatte, an sich gezogen. Diese That ist schon durch die Art ihrer Erzählung unglaublich. Man sieht gar nicht ein, wie der König zu einem Geschenke an seinen Feind kommt. Das Wahrscheinliche ist, der Herzog wußte, daß Hatto die rechte Hand des Königs ist. Als Mitschuldiger an der Vorenthaltung der Lehen rächte sich Heinrich an ihm. Jenes war ihm Grund genug, sich an dem Metropoliten in gedachter Weise Genugthuung zu verschaffen. Im Hinblick auf die oben geschilderte Thätigkeit Hatto's müssen wir allerdings gestehen, es fehlte der weitausgehenden Klugheit desselben in Verfolgung eines großen Planes die Redlichkeit eines gediegenen Charakters. Er war zu viel Diplomat. Seine Reichsthätigkeit spricht ihn nicht frei von Ehrgeiz und Herrschsucht. Er vergaß die nöthige Rücksicht für seinen Stand. Wenn wir aber über die Einmischung

in die Hof- und Weltgeschäfte auch anders denken, so dürfen wir andererseits nicht außer Acht lassen, die Zeitverhältnisse dieses Mannes sind nicht die unsrigen. Jedenfalls ist er nach dem Angeführten ein Mann, dessen durchdringender Verstand und Energie für einen großen Wirkungskreis geschaffen war. — Wir würden uns täuschen, wollten wir glauben, die Thätigkeit des Erzbischofes habe sich innerhalb des Hofes erschöpft. Er wirkte auch in kirchlichen Dingen. Dieß beweist eine unter dem Primas zu Tribur im Mai 895 gehaltene Synode, bei der zweiundzwanzig Bischöfe erschienen waren. Arnulph wollte sich aus guten Gründen die Gunst des Clerus verschaffen. Eine Synode sollte ihm Gelegenheit geben, demselben seine fürstliche Gewogenheit an den Tag zu legen. Auf derselben gab sich Hatto neben Hermann von Cöln und Ratbod von Trier alle Mühe, die durch innere Kriege verfallene Kirchenzucht wieder herzustellen. Zu dem Zwecke wurde eine Anzahl alter Canones erneuert und eingeschärft. Eine andere Thätigkeit derselben war, die häufige Berufung des niedern Clerus an den Papst, den Schutz des erstern durch den letztern zu beschränken und so das bischöfliche Ansehen unbeschadet des Gehorsams gegen das Oberhaupt zu heben. Besonders aber muß erwähnt werden, was die Synode beschlossen hat, um die geistliche Gewalt über die weltliche zu erheben. Hiezu bestimmt der dritte Canon: „Wenn Jemand, der mit dem Kirchenbanne belegt worden ist, sich weigert, Buße zu thun oder dem Urtheil der Bischöfe Folge zu leisten, so sind die Grafen des Königs gehalten, gegen den Uebelthäter Gewalt zu gebrauchen. Widersetzt sich derselbe auch den Grafen und wird darüber getödtet, so unterliegt derjenige, welcher ihn erschlagen, weder irgend einer Kirchenstrafe, noch ist er verpflichtet, ein Wehrgeld zu bezahlen. Vielmehr sollen die Anverwandten des Getödteten eidlich geloben, daß sie Frieden halten wollen." Noch weiter geht der neunte und fünfundzwanzigste Canon. Der erste verordnet: „Wenn der Bischof auf seinen jährlichen Visitationen ein Sendgericht beruft und der Graf des Bezirks auf denselben Tag eine Versammlung seiner Untergebenen bei Strafe anberaumt, so hat der Bischof den Vorzug. Kein Graf, kein Richter, kein niederer Cleriker oder Laie unterstehe sich, dem Ausschreiben des Bischofs entgegen zu handeln." Das sehr beschränkte Vorrecht, das dem Grafen im Schluß des Canons gegeben ist, ist ihm mit stetem Vorbehalt des höhern Ansehens der Bischöfe eingeräumt. Und der zweite Canon verbietet Grafen und weltlichen Gerichten, an Sonn- und Festtagen, ebenso in der Fastenzeit ein amtliches Gericht zu halten. Endlich ein Büßender darf nicht vor Gericht geladen werden. — Auf dieser Synode brachte der Primas noch einen andern Punct zur Entscheidung. Der Stuhl Bremen (s. d. A.), der seit seiner Errichtung zum Metropolitan-Verband von Cöln geschlagen ward, wurde durch Papst Nicolaus zum erzbischöflichen Stuhl erhoben. Hermann von Cöln wandte sich wegen der damit gegebenen Trennung an Stephan V. und später an den Papst Formosus. Dieser übertrug die Sache Hatto. Der Mainzer und Cölner Stuhl waren seit lange her eifersüchtig auf einander. Hatto gab die Spannung auf und entschied auf einer Synode zu Frankfurt 892 zu Gunsten von Hermann. Aber Adalgar von Bremen verweigerte der hierauf erlassenen Bulle des Papstes den Gehorsam und behauptete seine frühern Rechte bis zum Jahr 895. Unsere Synode verwies den Ungehorsamen auf den letzten Sitz der Bischöfe und Hermann gelangte besonders durch Hatto zu seinem Recht. — Fünf Jahre später bittet der Primas von Teutschland in einer ähnlichen Sache den Papst Johann IX. in einem schmeichelhaften und listigen Schreiben, den Salzburger Stuhl gegen die Mähren zu schützen, welche das Joch der teutschen Kirche abzuschütteln suchen. — Wir bemerken noch, nach Ekkehards zu bezweifelnder Erzählung hat der Erzbischof seine Stellung dazu benutzt, sich auf sehr tadelnswerthe Weise zu bereichern; denn nach ihm war er im Besitz von zwölf Abteien. Gewiß ist nur, daß Hatto als Metropolit die Abtei Reichenau beibehielt. Er starb im Januar 913, also in

den ersten Regierungsjahren Conrads. (Vgl. Baronii Annales T. X. ann. 891 ganz am End und 895; Krg. von A. F. Gfrörer, 3. Bd. 1. Abthl. S. 357, und 3. Bd. 3. Abthl. S. 1145, 1147, 1148, 1165 ff. 1169, 1173 u. 1178; J. Ch. Iselin, histor. u. geogr. Lexicon, II. Bd. S. 685. Ersch und Gruber, allgem. Encyclopädie, 2. Section, 3 Bd. S. 117.). — Hatto II. lebte ungefähr hundert Jahre später. Er war ein Schüler des Klosters Fulda und um's Jahr 942—43 der Nachfolger des Rabanus in der Abtei des hl. Bonifacius. Als Otto I. im August des Jahres 961 zum zweiten Mal nach Italien zog, schickte er den Abt von Pavia aus nach Rom, um dem König Quartier zu bereiten. Gfrörer sucht zu beweisen, der Gesandte habe darneben noch einen geheimen Auftrag gehabt. Der König habe, bevor er Rom betrat, dem Papst einen Eid leisten müssen. Diesen habe er durch den Abt an den römischen Stuhl überschickt. In der von Otto ausgestellten Schenkungsurkunde ist Hatto neben andern Kirchenhäuptern mit unterzeichnet. Nach dem Tode Wilhelms wurde er zum Erzbischofe von Mainz erwählt. Die Bedingung seiner Erwählung war, daß er auf die erzbischöflichen Rechte über die Stühle Havelberg (s. d. A.) und Brandenburg (s. d. A.) verzichtete, um dadurch die Errichtung einer Metropole zu Magdeburg möglich zu machen, die Otto längst wünschte. Ueber das weitere Leben und Wirken des Erzbischofes haben wir wenige oder keine sichere Nachrichten. Nach einer Sage, die keinen Glauben verdient, haben ihn wegen seiner Unbarmherzigkeit und Grausamkeit gegen die Armen die Mäuse gefressen. Diese Sage ist näher folgende: Zur Zeit einer Hungersnoth habe er Arme, die sich einer mit Korn gefüllten Scheune bemächtigten, sammt Korn und Scheune verbrennen lassen. Das Klaggeschrei der Unglücklichen habe er mit den unglaublichen Worten erwiedert: Warum sie nicht arbeiteten? Nach Andern habe er die Umstehenden gefragt, ob sie die Kornmäuse piepen hören. Noch Andere erzählen, der Bischof habe sprüchwörtlich jeden Schwur mit den Worten bekräftigt: die Mäuse sollen mich fressen, wenn ich ihn nicht halte. Bald darauf habe der Treulose, vor der Verfolgung der Mäuse nirgends sicher, mitten im Rhein einen Thurm erbaut. Aber auch hierher seien diese Thiere ihrem Opfer gefolgt und hätten nicht bloß ihn, sondern sogar den Namen des Erzbischofes aus den Wänden gefressen. Ersch und Gruber glaubt, Hatto verdanke diese Erzählung dem Hasse der Armen und Mönche, gegen deren Müßiggang er sehr geeifert habe. Jedenfalls machen schon die verschiedenen Ausgaben und Ausschmückungen das Ganze fabelhaft. Hatto starb, wie andere Schriftsteller anführen, des natürlichen Todes im Jahr 969 oder 970. Ob der sogenannte Mäusethurm bei Bingen, den die Schweden 1635 zerstörten, von Hatto erbaut worden ist, ist nicht gewiß. Einige verschieben seine Erbauung in's dreizehnte Jahrhundert unter dem Erzbischof Siegfried II. Mag aber der Erbauer sein, welcher er will, die Bestimmung des Thurmes war, als Wach- und Zollthurm die Vorbeifahrenden zu einem Zolle, einer Mauth zu zwingen. Das beigesetzte „Mäuse" ist = Mauth oder Muserie (Geschütz), oder „mausen", sagt Serrarius, ist soviel als vom Thurm herab lauern, wie die Katz auf die Mäuse lauert. (Vgl. Baronii Annales T. X. ann. 961 n. 62; Krg. von A. F. Gfrörer, 3. Bd. 2. Abthl. S. 817 u. 822, und 3. Bd. 3. Abthl. S. 1242, 1262 u. 1279. Iselin, histor. geogr. Lexicon, 2. Bd. S. 685. Ersch und Gruber, allgem. Encyclopädie, 2. Section, 3. Bd. S. 118.). [Stemmer.]

Hatto, Bischof von Vercelli, s. Atto.

Haugianer, auch **Haugeristen**, protestantische Secte in Norwegen und Dänemark. Hauge, Hans Nielsen, wurde geboren 1771 auf dem Gute Hauge, in der Pfarrei Thunö in Norwegen. Seit 1796 suchte er durch Schriften und Predigten zu wirken. Er ließ erscheinen: Betrachtungen über die Thorheiten der Welt, 1796. Abhandlung über Gottes Weisheit, 1796. Die Lehre der Einfältigen, 1797. Betrachtungen über die Episteln und Evangelien, 1799. Aus-

gewähltes Gesangbuch, 1799, und viele andere Schriften in ähnlichem mystisch-ascetischem Sinne. Seine Reden sowohl als Schriften fanden ungemeinen Beifall. Seit 1797 machte er größere Apostelreisen. Mehrfache Gefangensetzungen förderten seinen Eifer und seine Sache. Er zog fast durch ganz Norwegen und hinterließ überall zahlreiche Anhänger. Im J. 1800 war er vorübergehend in Kopenhagen. Dann lebte er in Norwegen entweder zu Bergen, oder auf Missionsreisen. Im Norden besaß er die meisten Anhänger, nicht wenige auch in Dänemark. Im J. 1804 wurde er zu Christiansund auf Befehl der dänischen Kanzlei gefangen gesetzt. Nach einer Untersuchung von zehn Jahren, nach Einziehung seines Vermögens, wurde er wegen unerlaubten Conventikelwesens, und wegen Beleidigung der Geistlichkeit, deren Ordination er angestritten, zu zweijähriger Festungsstrafe verdammt; aber mit einer bloßen Geldstrafe entlassen im J. 1814. Den Rest seiner Tage lebte er auf seinem Bauerngute Breddwill, nahe bei Christiania, heiter und ungekränkt, nachdem er sich erst nach seiner Freilassung verheirathet hatte. Er starb den 24. April 1824. — Wiedergeburt und Glauben — das waren seine Hauptsätze, die er einschärfte. Dazu verhieß er seinen Anhängern fortdauernde Gnadenwirkungen und den Beistand des hl. Geistes. Jedem, sagte er, den der Geist ruft, ist gestattet, zu lehren und zu erbauen. Seine Moral trägt das Wesen des Pietismus an sich. Irdische Vergnügen verwarf er. Die Bibel, die er fleißig las, und empfahl, erklärte er meist allegorisch. Seine Anhänger glaubten, wie er, an das nahe Weltende. — Unter seinen zahlreichen Schülern fanden sich selbst Geistliche. Vom Volk wurden sie auch Leser — zu unterscheiden von den schwedischen Lesern — und Heilige genannt. Sie waren von der protestantischen Kirche nicht getrennt, besuchten fleißig die Kirche und empfingen das Abendmahl. Daneben hatten sie ihre eigenen Versammlungen. Eine ausgedehnte, freiwillige Unterstützung fand unter ihnen Statt, keine Gütergemeinschaft. Mäßigkeit, Ordnung und Fleiß herrschte bei ihnen. Wegen Hauge's langer Haft und seiner spätern Ruhe nahm die Secte ab. Im südlichen Norwegen soll es noch Haugianer geben, die indeß als besondere Partei kaum mehr lange bestehen dürften. Aus Allem geht hervor, daß die Haugianer nur die erweckteren Gläubigen in Norwegen waren, und im Ganzen die bösen Seiten der Sectirerei an ihnen weniger hervortraten. Vergl. J. Möller, Gesch. des norwegischen Schwärmers H. N. Hauge, in Stäudlins und Tsch. Archiv für Kirchengesch. Bd. II. S. 354. Ebendaselbst J. N. Hauge von F. W. Schubert, Bd. V. S. 237. Schröckh, Kirchengesch. seit der Ref. S. 640. [Gams.]

Hauran (חַוְרָן Ez. 47, 16. 18. LXX. Ἀυρανῖτις und Ὠρανῖτις) ist ein Landstrich im Nordosten von Palästina, südlich von Damascus, und hat seinen Namen wahrscheinlich von den vielen Hölen (חוּר), welche sich in demselben finden und schon im Alterthum von Räubern zu Schlupfwinkeln benützt wurden (Jos. Antt. XV. 10. 1. Michaelis, supplementa etc. p. 693). Da es im Südosten von Batanäa und im Nordosten von Trachonitis begrenzt war und mit diesen beiden Districten in der letzten Zeit des jüdischen Staates unter römischer Oberhoheit häufig auch einerlei Gebieter hatte, so kommt es bei Josephus gewöhnlich auch in Verbindung mit jenen beiden vor (Antt. XV. 10, 1. XVII. 11, 4. XVIII. 4, 6. XX. 7, 1). Zur erwähnten Zeit war ein gewisser Zenodorus Herr von diesem Gebiete, mußte aber dasselbe, weil er die Räuber begünstigte und sich sogar an ihrem Raube betheiligte, an Herodes abtreten (Jos. Antt. l. c. Bell. Jud. I. 20, 4), worauf es dann bald an die Herodier überging (Jos. Antt. XVII. 11, 4). Der Name Hauran (حَوْرَان) ist ihm bis auf den heutigen Tag geblieben, nur daß es gegenwärtig eine größere Ausdehnung hat und auch noch Theile vom alten Trachonitis, Batanäa und Ituräa in sich begreift (vgl. Rosenmüller, biblische Alterthumskunde II. 2. S. 8 f.).

Hausandacht, Privatgottesdienst, s. Gottesdienst.

Hauscapellen, s. Bethaus.

Hauscommunion. Die Hauscommunion, d. i. die Spendung der Eucharistie in den Wohnhäusern im Gegensatze zu den im Gotteshause, ist heut zu Tage nur an Kranke und solche Personen gewöhnlich, die außer Stande sind, ein Gotteshaus zu besuchen, auch nur an diese erlaubt (S. C. Tr. C. 12. Febr. 1679). In der Vorzeit war sie häufiger, abgesehen von den Fällen, in denen das hl. Meßopfer selbst in Häusern entrichtet wurde, und daher auch der eucharistische Genuß als Theil desselben in denselben vorgenommen wurde (Ab omnibus pulsi ac morti traditi etiam tum festum egimus, et quilibet singularum afflictionum locus panegyricus nobis fuit ager, solitudo, navigium, diversorium, carcer; Dionys. Alex. apud Euseb. hist. eccl. l. 7. c. 22. Cfr. act. 2, 46). So mißbilligt Tertullian eine gemischte Ehe schon deßwegen, weil der ungläubige Gatte nicht wisse, was seine Ehehälfte an jedem Morgen vor jeder andern Speise genieße (ad uxor. l. 2. c. 5), setzt also die Sitte voraus, daß die Christen seiner Gegend die Eucharistie täglich zu Hause genossen. Eine ähnliche Sitte bezeugt Basilius in Betreff der Mönche seiner Zeit, die sich in Einöden aufhielten, in denen kein Priester wohnte, ja für ganz Alexandria und ganz Aegypten als Regel (ep. 289 al. 93 ad Caesar.). Die hl. Indes und Domna hatten ein eigenes hölzernes Kistchen, in dem sie das Allerheiligste zu diesem Behufe aufbewahrten (Sur. 26. Dec.), auch der hl. Cyprian kennt es (l. de laps.). Es war sogar noch im Mittelalter Vorschrift, jedem Bischofe, Priester und jeder Jungfrau nach empfangener Weihe oder Consecration mehrere consecrite Partikeln, die nach Fulbertus von Chartres (ep. 2 ad Finard.) in Pergament eingewickelt wurden, zur Privatcommunion oder Hauscommunion auf mehrere Tage zu geben (Ord. Rom. VIII.; Ord. Rom. Vulg.). — Der **Spender** der Hauscommunion ist dermalen in der lateinischen Kirche der Priester (c. 20. Q. II. de consecr.); im Oriente aber im Nothfalle auch der Laie, selbst das Weib (Renaud. T. I. Collect. liturg. orient. p. 291). Auch hierin wurde es in der Vorzeit leichter genommen. Die Hauscommunicanten, von denen Tertullian, Basilius u. s. w. reden, trugen sich selbst die Communion nach Hause und spendeten sich dieselbe. Zum Greisen Serapion wurde ein Knabe mit der Eucharistie gesendet (Euseb. hist. eccl. l. 6. c. 44). Die Synode von London ermächtigte noch im J. 1138 im äußersten Nothfalle jeden Laien dazu (c. 2). Jedoch läßt sich dessen ungeachtet nicht läugnen, daß man es schon in den frühesten Zeiten liebte, die Geistlichen hiezu vorzugsweise zu verwenden. So sagt schon Justin der Martyrer, daß man die Eucharistie den Abwesenden durch die Diaconen sende (ap. 1. n. 67). Aehnliche Zeugnisse liefern die Väter von Carthago im J. 398 (c. 76), Leo der Große (ep. 91 ad Theodor. Forojul.) u. s. w. Die Ueberzeugung, daß der Geistliche sich hiezu am meisten eigne, veranlaßte so lange Beschlüsse, die es einschärften, als noch eine gegentheilige Praxis vorhanden war (Regino l. 1. c. 120; Hincmar. Rhem. quaest. visit. 10; Rhater. Veron. serm. synod.; Ivon. decret. p. 2. c. 39). — Die **Ceremonien**, welche die ersten Christen bei dieser Communion beobachteten, sind uns unbekannt. Wahrscheinlich war alles hiebei der Privatandacht des Communicanten überlassen. Die älteste Spur eines förmlichen Ritus hiebei enthält ein Pontificale des Bischofes Prudentius von Troyes, der vor 900 Jahren lebte. In demselben ist folgende Rubrik vorgemerkt: „Sacerdos in primis dicit collectam ad diem pertinentem et epistolam, postea legat evangelium, deinde dicat *Dominus vobiscum, Sursum corda, Gratias agamus Domino.* Sequitur praefatio usque *Sanctus.* Inde dicat *Oremus, praeceptis salutaribus* cum oratione dominica usque *Per omnia saecula saeculorum.* Postea communicat eum. Sequitur oratio post communionem." Man hielt somit eine Art der sogenannten trockenen Messe. Heutzutage geschieht die Spendung der Hauptsache nach in derselben Weise, in der sie in dem Gotteshause vorgenommen wird; nur

schickt man Gebete bei dem Eingange in das Haus voraus (den Friedenswunsch und die unter Gebet vorgenommene Weihwasserausſprengung), und reiht auch eine Oration an (Oremus! Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus, te fideliter deprecamur, ut accipienti fratri nostro (sorori nostrae) sacrosanctum Corpus Dni N. J. Chr. Filii tui tam corpori quam animae prosit ad remedium sempiternum: qui tecum vivit etc.). Auch ist bei der Krankencommunion (Communio per modum viatici) die Formel bei der Darreichung des Allerheiligsten folgende: „Accipe frater — soror — viaticum Corporis Domini nostri Jesu Christi, qui te custodiat ab hoste maligno, et perducat in vitam aeternam. Amen.“ So wie auch bei dieser (jedoch nur in einzelnen Diöcesen) noch besondere Gebete für den Kranken verrichtet werden. — Ueber die Feierlichkeit, mit der das Allerheiligste zur Hauscommunion über die Gasse getragen wird, siehe den Artikel **Processionen, theophorische.** [Fr. X. Schmid.]

Häuser bei den alten Hebräern. Die gewöhnlichen Häuser in Palästina und Syrien sind meistens klein und schlecht, mitunter nicht viel besser als Hütten, in der Regel aus gebrannten oder auch bloß an der Sonne getrockneten Lehmziegeln erbaut (vgl. Palästina ꝛc. von Robinson und Smith. I. 354. II. 631. 637. III. 496. 580. 645. 675); selbst in bedeutenderen Städten, die sonst, wie etwa Jerusalem, Beirut, eine Ausnahme zu machen pflegen, finden sich solche und tragen z. B. zu Damascus viel dazu bei, die Straßen staubig und bei etwaigem Regen morastig zu machen (vgl. Beobachtungen über den Orient ꝛc. von **Faber.** I. 166). Und daß wir uns auch die gewöhnlichen Häuser der alten Hebräer von dieser Art zu denken haben, zeigt Jes. 9, 9., wo unter den an der Sonne getrockneten Lehmziegeln, die von ihrer weißen Farbe לְבֵנִים hießen, Häuser aus solchen Ziegeln gemeint und als das Gewöhnliche bezeichnet sind. Dagegen die Häuser der Reichen und Vornehmen, namentlich in größern Städten, waren von anderer Art. Sie bestunden regelmäßig aus vier Flügeln, die einen viereckigen Hofraum einschlossen, bald nur einen Stock (יָצוּעַ oder יָצִיעַ) hoch waren, bald auch zwei und noch mehr Stockwerke hatten (Apg. 20, 9.). Jener **Hofraum** (חָצֵר 2 Sam. 17, 18. Nehem. 8, 16. *αὐλή* Matth. 26, 69.) war ein unbedeckter freier Platz, der aber auch mit einer Decke zum Schutz gegen die Sonnenhitze überzogen werden konnte (vgl. **Shaw,** Reisen oder Anmerkungen, verschiedene Theile der Barbarei und der Levante betreffend. S. 83. **Warnekros,** hebr. Alterthümer. 3. Aufl. S. 52), und diente zum gewöhnlichen Gesellschaftsplatze der Familie, zur Annahme von Besuchen, Ertheilung von Audienzen (Esth. 5, 1. 2. 6, 4.) und Bewirthung der Gäste (Esth. 1, 5 f.). In der Regel war er ringsum mit Säulenhallen und Gallerien versehen, deren Säulen zuweilen auch kostbare Marmorsäulen waren und ein ebenfalls kostbares Dach von Cedernholz trugen; und Hallen und Gallerien hatten, weil man sich häufig dort aufhielt, immer mehrere Polster und Ruhebetten. Der Boden des Hofes war schön gepflästert, oft mit Marmorplatten, und hatte in der Mitte ein oder mehrere Wasserbehälter, oder einen Brunnen (2 Sam. 17, 18. Jos. Antt. XII. 4, 11.), am liebsten aber, wo es die Localität gestattete, einen Springbrunnen, der dann von schattigen Bäumen umgeben war (Beobachtungen über den Orient ꝛc. I. 175). Wo es nicht an Wasser gebrach, war solcher Hofraum auch mit Bädern versehen (2 Sam. 11, 2.). Was das **Innere** des Hauses betrifft, so kam man von der Straße her durch das Thor (שַׁעַר) zuerst in die Vorhalle (ebenfalls חָצֵר Jerem. 32, 2. *προαύλιον* Marc. 14, 68. und *αὐλή* Joh. 18, 15. genannt), welche die Stelle eines Vorzimmers vertrat und zu beiden Seiten mit niedrigen Sitzen versehen war. Häufig war hier auch ein Thürhüter (2 Sam. 4, 6. nach LXX. Joh. 18, 16. Apg. 12, 13.), der mitunter wohl auch ein kleines Zimmer hatte. Von dieser Vorhalle führte eine Treppe (מְסִלָּה oder לוּל 1 Kön. 6, 8. 2 Chron. 9, 11.)

auf das Dach, oder wenn das Haus mehr als Ein Stockwerk hatte, zuerst in die oberen Stockwerke und dann auf das Dach, eine Thüre aber (פֶּתַח, דֶּלֶת) in den schon beschriebenen mittleren Hofraum, von welchem man erst in die Gemächer des untern Stockes gelangen konnte. Die Zimmer im obern und untern Theile des Hauses waren verschiedenartig geziert mit Getäfel von Cedernholz (Jerem. 22, 14.), Elfenbein (1 Kön. 22, 39. Amos 3, 15.), Glas (vgl. Niebuhr, Beschreibung von Arabien. S. 60), edlen Metallen (1 Cor. 3, 12. cf. Horat. Od. II. 18, 1 sqq.) und verschiedenem Bildwerk (Jos. Antt. VIII. 5, 2.), je nachdem der Reichthum des Besitzers größer oder kleiner war. Der Boden war mit Estricht oder gebrannten Steinen, oder bunten Marmorplatten, oder auch Mosaik belegt (Beobachtungen über den Orient ꝛc. I. 175 f.). Die Thüren pflegten verhältnißmäßig niedrig zu sein (Sprüchw. 17, 19. vergl. Faber, Archäologie der Hebräer. S. 426.), bewegten sich aber nicht an Hacken oder Angeln, sondern mittelst zweier Zapfen (צִיר Sprüchw. 26, 14.), die sich am einen Ende der Thüre oben und unten befanden und in die für sie bestimmten Zapfenlöcher (פֹּתוֹת 1 Kön. 7, 50.) im Sturz und in der Schwelle eingelassen wurden (vgl. Shaw, Reisen oder Anmerkungen ꝛc. S. 185). Auch Doppelthüren oder Flügelthüren (דְּלָתַיִם 1 Sam. 23, 7. 2 Chron. 8, 5. 14, 6.) waren nicht selten, und wurden wie die einfachen innen mit einem Riegel (מִנְעָל Deut. 33, 25. מַנְעוּל Hohes Lied 5, 5. Neh. 3, 3. 6. 13. 14. 15., bei großen Thoren בְּרִיחַ) verschlossen, den man aber von außen mittelst eines Schlüssels (מַפְתֵּחַ Richt. 3, 25. 1 Chron. 9, 27.) wegschieben konnte. An die Thürpfosten und Thore wurden in Folge der Vorschrift Deut. 6, 9. wichtige Gesetzesstellen geschrieben; in späterer Zeit immer Deut. 6, 4—9. und 11, 13—20. (Faber, Archäologie S. 428). Die Fenster (חַלּוֹן) waren ohne Glas, obwohl solches unter dem Namen זְכוּכִית (Job 28, 17.) den alten Hebräern bekannt war (vgl. Warnekros, hebr. Alterthümer. S. 56). Sie bestunden nur in größern, mit Gittern (אֶשְׁנָב, אֲרֻבָּה) versehenen Oeffnungen, um Licht und frische Luft in die Zimmer zu lassen, und waren in der Regel auch nicht nach außen gegen die Straße hin, sondern nur gegen den innern Hofraum hin angebracht (Niebuhr, Reisebeschreibung. II. 293), weßhalb auch die Häuser nach außen keinen schönen Anblick darboten; doch gab es auch Ausnahmen von dieser Regel (Richt. 5, 28. 2 Sam. 6, 16. 2 Kön. 9, 30.). Jene Gitter waren aber so eingefügt, daß sie leicht geöffnet oder weggenommen werden konnten (2 Kön. 13, 7. Dan. 6, 10.). Im Winter werden sie heut zu Tage mit durchsichtigem, in Oel getauchtem Papier überzogen (Kaempfer, amoenit. 174. 222), im Alterthum wohl auch mit etwas Aehnlichem; und wahrscheinlich ist auch der heutige Gebrauch, daß die Fenster sehr groß sind und bis auf den Fußboden herabreichen, nicht neu, da schon nach Apg. 20, 9. Eutychus, nachdem er eingeschlafen war, vom dritten Stockwerk durch das Fenster hinausfiel. Bei wachsendem Wohlstande sind von Reichern auch eigene Zimmer zu Winterwohnungen und eigene zu Sommerwohnungen eingerichtet worden (בֵּית הַחֹרֶף, בֵּית הַקַּיִץ Amos 3, 15. Jerem. 36, 22. vgl. Beobachtungen über den Orient. S. 200). Letztere waren dann natürlich gegen Norden, erstere gegen Süden gelegen und konnten erwärmt werden durch einen Feuertopf, den man אָח nannte (Jerem. 36, 22.). Er war in der Mitte des Zimmers in einer kleinen Vertiefung, und wenn das in ihm angezündete Feuer ausgebrannt hatte, stellte man ein viereckiges, mit einem Teppich bedecktes Gerüst darüber, damit es die Wärme zusammenhalte (vgl. Niebuhr, Beschreibung von Arabien. S. 51. Abbild. S. 56. und dessen Reisebeschreibung II. 394. Michaelis, orient. Biblioth. VII. 176). Eigentliche Kamine scheinen die alten Hebräer nicht gehabt zu haben, es dienten vielmehr die unverschlossenen Fenster zur Abführung des etwaigen Rauches

(Hos. 13, 3.). Prachtgebäude hatten auch eigene Speisezimmer, was nach Josephus (Antt. VIII. 5, 2.) schon zu Salomo's Zeit der Fall war. Die innern und hintern Zimmer oder der obere Stock waren dem weiblichen Personal zum Aufenthalt angewiesen, wie es noch jetzt im Orient Sitte ist. Zuweilen war aber für die Frauen auch ein eigenes abgesondertes Haus vorhanden (1 Kön. 7, 8. 2 Chron. 8, 11.) und hieß בֵּית הַנָּשִׁים (Esth. 2, 3. vgl. Jahn, bibl. Archäologie. I. 206 f.). Das Dach (גָּג) des Hauses war platt und nur in der Mitte oder auf einer Seite etwas erhöht, damit das Wasser ablaufen konnte, oder es zog sich auch über die Mitte des Daches hin ein Canal, in dem das Wasser sich sammelte und dann durch einen andern Canal in den innern Hofraum geleitet wurde (Faber, Archäologie. S. 421). Das Material, aus dem das Dach bestund, war gewöhnlich Estricht, häufig auch gebrannte Lehmziegel, zuweilen marmorne Incrustationen, bei den alten Sabäern nach Strabo's Angabe selbst Elfenbein, Gold, Silber und Smaragd (Faber, a. a. O. S. 420). Der Rand des flachen Daches, auf dem man sich häufig aufhielt, hatte ringsum, wie selbst das Gesetz vorschreibt (Deut. 22, 8.), ein Geländer oder eine Brustwehr (מַעֲקֶה), um das Herabfallen zu verhüten. Dieselbe bestund bald in einem künstlichen eisernen oder ehernen Gitterwerk, bald in einem hölzernen Gitter, bald in einer bloßen Wand aus Backsteinen oder Brettern. Nach thalmudischer Vorschrift sollte sie vier Ellen hoch sein, ist aber deßungeachtet in der Regel ziemlich niedrig, so daß man oft leicht von einem Dach über dieselbe hinweg auf ein anstoßendes benachbartes schreiten kann (Faber, a. a. O. S. 418). Die Dächer dienten zu verschiedenen Zwecken. Bald hielt man sich zur Erholung dort auf oder um zu schlafen, bald um zu sehen, was auf den Straßen und in der Nachbarschaft vor sich ging, manchmal auch um religiösen Uebungen obzuliegen. Auch gewisse Gegenstände der Hauswirthschaft wurden gern auf dem Dache der Luft oder der Sonne ausgesetzt, z. B. Baumwolle (Jos. 2, 6.), Oliven (Thohor. 9, 6.), Krüge (Mikvaoth 2, 7.) und Anderes (Winer, Realw. I. 283). Auf dem Dache befand sich gewöhnlich noch ein Obergemach (עֲלִיָּה 2 Kön. 23, 12. ὑπερῷον), das theils zur ungestörten Besorgung wichtiger Geschäfte, theils zum Gebete, theils auch als Krankenzimmer diente, zuweilen auch zwei Ausgänge hatte, von denen der eine in das Haus, der andere durch eine Treppe unmittelbar auf die Straße führte (Winer, Realw. I. 548). Das Baumaterial ist zum Theil schon berührt worden. Am häufigsten waren gebrannte und an der Sonne getrocknete Lehmziegel, bei größern Gebäuden und Palästen aber auch eigentliche Mauersteine, namentlich große Quaderstücke (גָּזִית Jes. 9, 9. oder אַבְנֵי גָזִית 1 Kön. 5, 31. 1 Chron. 22, 2. Ezech. 40, 42.), selbst aus Marmor (אַבְנֵי שַׁיִשׁ 1 Chron. 29, 2. Jos. Antt. VIII. 3, 2. XV. 11. 3.), und solche Gebäude hießen dann auch בָּתֵּי גָזִית. Als Bindemittel der Steine dienten bei großen Gebäuden Blei und Eisen (Jos. Antt. XV. 11, 3.), sonst gewöhnlich Mörtel (מֶלֶט Jerem. 43, 9.), der meistens wohl aus Kalk oder Gips (שִׂיד Deut. 27, 4. Jes. 33, 12.) und Sand bestund, zuweilen wohl auch Asphalt, das im Orient im Ueberfluß sich vorfindet und nach alten Zeugnissen namentlich auch zum Bauen gebraucht wurde (vgl. Faber, Archäologie. S. 392). Oefters wurde die Mauer auch noch mit einer Tünche (תָּפֵל Ezech. 13, 10 ff. Sir. 22, 17.) überzogen, und bei Prachtgebäuden wählte man gern einen farbigen Anwurf (Jerem. 22, 14.). Das gewöhnlichste Bauholz war nach Jes. 9, 9. das des Maulbeerfeigenbaumes (שִׁקְמָה), seltener das von Tannen und Oelbäumen, noch seltener Cedern- und Sandelholz (אַלְמֻגִּים), welches letztere Salomo aus Ophir bekam (1 Kön. 10, 10 f.), und das besonders zu den Geländern der Gallerien gebraucht wurde. Die gewöhn-

lichsten Hausgeräthe waren zunächst Teppiche zur Bedeckung des Fußbodens, meistens aus gröberem Flechtwerk und nur bei Vornehmen auch aus feinen Stoffen bestehend; sodann Ruhebetten (מִטָּה, עֶרֶשׂ, صُفَّة, Sopha), die an den Wänden angebracht mit Polstern und Decken versehen waren und zugleich auch zu Schlafstätten dienten. Anfangs waren sie, soweit sie je vorkamen und man nicht auf bloßen Teppichen oder Thierhäuten schlief, einfach und ohne Prunk; später aber bei steigendem Luxus wurden die Bettgestelle häufig mit Elfenbein ausgelegt (Amos 6, 4.), mit kostbaren Decken aus Damascus (Amos 3, 12.) und Aegypten (Sprüchw. 7, 16.) bedeckt und mit wohlriechenden Wassern besprengt (Sprüchw. 7, 17.). Dazu kam in der Regel noch ein Tisch, ziemlich niedrig, besonders wenn man auf bloßen Polstern saß, dann einige Sessel oder Stühle (2 Kön. 4, 10.), ebenfalls klein und niedrig, und eine Lampe, die in der Mitte des Zimmers hing und gewöhnlich die ganze Nacht hindurch brennend erhalten wurde (Sprüchw. 31, 18.). Außerdem noch die nöthigen Küchen-, Eß- und Trinkgeschirre, wie Schläuche und Krüge zum Aufbewahren der Flüssigkeiten, Schalen, Schüsseln und Becher zum Essen und Trinken, eine Handmühle, die in keiner Haushaltung fehlen durfte, und eine Vorrichtung zum Brodbacken (s. Backen). Ueber den Häuseraussatz siehe den Art. Aussatz. [Welte.]

Haustaufe. Die Haustaufe, im Gegensatze zu der im Gotteshause vorgenommenen, findet sich schon in den apostolischen Zeiten. Saulus (Apstg. 9, 18), der Hauptmann Cornelius (Apstg. 10, 47. 48), der Kerkermeister in Philippi (Apstg. 16, 33) u. s. w. wurden auf diese Weise getauft. Später tauft der hl. Laurentius den Lucillus im Kerker und den Hippolytus im Hause (Sur. 10 Aug.). Die im Bette getauften Kranken (Clinici) gehören auch hieher (Cornel. ap. Euseb. hist. eccl. l. 6. c. 43; Cypriani ep. 76 ad Magn., s. auch den Art. Clinische Taufe). Es war damals sogar Grundsatz, überhaupt zu taufen, wo man gerade Wasser fand, und es die Umstände empfahlen. „Deinde", schreibt Justin der Martyrer (apol. 1. n. 61), „eo ducuntur a nobis, ubi aqua est, et eodem regenerationis modo regenerantur, quo et ipsi regenerati sumus." Als die Christen unter Constantin dem Großen den langersehnten Frieden nach Außen erhielten, und überall sich Gotteshäuser erhoben, war die Haustaufe gar bald nur mehr im Falle der Noth erlaubt. So gilt es schon den Vätern auf dem Concil in Constantinopel im J. 563 als ein Beschwerdepunct, daß einzelne Unruhige in den Häusern Baptisterien errichten (act. 1). In der neuern Zeit ist folgende Bestimmung des Papstes Clemens V. vom J. 1311 der rechtliche Anhaltspunct: „Ne quis de caetero in aulis vel cameris, aut aliis privatis domibus, sed duntaxat in ecclesiis, in quibus sunt ad hoc fontes specialiter deputati, aliquos (nisi regum vel principum, quibus valeat in hoc casu deferri, liberi extiterint, aut talis necessitas emerserit, propter quam nequeat ad ecclesiam absque periculo propter hoc accessus haberi) audeat baptizare (Clement. 3. 15)." Demgemäß ist die Haustaufe nur bei fürstlichen Personen und im Falle der Noth erlaubt. Wer hier als fürstliche Person zu betrachten sei und was als Fall der Noth gelte, wird übrigens sehr verschieden ausgelegt. Princeps gilt häufig synonym mit Persona illustris, so daß alle Leute von den höhern Ständen dazu gezählt werden (Rit. Mogunt. a. 1671; Rit. Passav. a. 1774). Fall der Noth ist häufig nicht mehr die Schwächlichkeit oder Krankheit des Kindes, sondern selbst die Kälte und das Schneegestöber des Winters. So erklärte das Ordinariat von Passau auf Antrag der bayerischen Regierung am 8. März 1828, es dürfe die Taufe der Kinder in den Wintermonaten bei stürmischer Witterung auf Verlangen in der Wohnung der Eltern vorgenommen werden. Ja ein Consistorialerlaß von Salzburg vom 29. Jänner 1802 geht so weit, daß er die Taufe in dem Geburtshause der Kinder in der Zeit vom Anfange Novembers bis zur Hälfte Aprils förmlich ge-

bietet, wenn auch die Eltern eine Taufe in der Kirche wünschen. Aehnliche Verordnungen sind in der neuern Zeit wohl in jedem Bisthum erschienen! Es begnügt sich aber die Praxis selbst damit nicht, theils durch das ungestüme Begehren der Eltern, theils durch die Nachgiebigkeit des Pfarrclerus ist es dahin gekommen, daß selbst unter den Augen der Bischöfe zu jeder Jahreszeit in den Häusern getauft wird, wenn es die Eltern wünschen, und daß dieser Wunsch zumal in Städten sich bei allen nur etwas vornehmen oder wohlhabenden Familien kund gibt. Eine Art von Haustaufe, obwohl sie gewöhnlich nicht als solche betrachtet wird, ist auch die Taufe im Meßner- oder Pfarrhause, oder überhaupt an einem warmen Orte in der Nähe der Kirche, die in der neuern Zeit auch hin und wieder für die Wintermonate erlaubt wird (Rit. Frising. a. 1673; Rit. Passav. a. 1775). Uebrigens gehen alle diese Bestimmungen nur die vom Geistlichen vorgenommene Taufe an; nicht aber die Nothtaufe, welche bisweilen wegen großer Lebensgefahr von der Hebamme oder irgend einer andern Person vorgenommen wird, und zu keiner Zeit an einen bestimmten Ort gebunden war. Der Ritus der Haustaufe ist ganz derselbe, wie bei der Kirchentaufe; nur bleibt alles dasjenige weg, was nur für die Kirche paßt. [Fr. X. Schmid.]

Haustrauung. Fragt es sich, welche Trauungen in den Wohnungen (Häusern) der Christen vorgenommen werden, so ist hiebei zuvörderst in's Auge zu fassen, daß es drei Arten der Eheabschließung gebe, nämlich die einfache Eheabschließung, die von der Kirche feierlich bestätigte Eheabschließung oder Trauung (Ego conjungo vos in matrimonium, in nomine Patris etc.; Rit. Rom.), und endlich die von der Kirche nicht bloß feierlich bestätigte, sondern auch gesegnete Eheabschließung (vgl. den Artikel: Einsegnung der Ehe). Auch ist hiebei noch darauf Rücksicht zu nehmen, daß es Bisthümer gibt, in denen bei Ehen, welche nicht eingesegnet werden, statt der Einsegnung andere Gebete für das Brautpaar verrichtet werden. Die einfache Eheabschließung, bei der zwei ledige Personen bloß gültig erklären sich einander zu ehelichen, die vor dem Tridentinum nicht selten gewesen sein dürfte (es nahm ja die Kirche Jahrhunderte hindurch regelmäßig von der zweiten und dritten Ehe fast gar keine Notiz, oder belegte solche Ehecontrahenten gar mit Kirchenstrafen. Cfr. Basil. ep. can. ad Amphiloch. c. 4; Conc. Neocaesar. a. 314 c. 3. 7; Capit. Theodor. Cantuar. 4. 19), und auch noch jetzt, wo die Anwesenheit des Pfarrers und zweier Zeugen an den Orten, an welchen das Tridentinum promulgirt wurde, nothwendig ist, im äußersten Falle bei Mischehen geduldet wird (vgl. d. A.: Ehe, gemischte), ist an keinen Ort gebunden. Nur darf der Pfarrer, der dabei einzig die Erklärung der Contrahenten anhört, und sich übrigens ganz passiv verhält (Assistentia passiva) nicht gestatten, daß dazu ein Locus sacer auserwählt werde. Die Eheabschließung mit bloßer feierlicher Bestätigung von Seite der Kirche, d. i., die Trauung ohne Einsegnung ist laut dem römischen Rituale gleichfalls an keinen Ort gebunden; nur wünscht die Kirche, man möchte sie lieber im Gotteshause als in Privathäusern vornehmen. Ist aber ein Ehepaar dessen ungeachtet in einem Privathause getraut worden, so soll es sich wenigstens, wenn es eingesegnet zu werden hoffen darf, im Gotteshause später einsegnen lassen, ja vor dieser Einsegnung weder beisammen wohnen noch geschlechtlichen Umgang pflegen. Ob es Bisthümer gibt, in denen selbst die Trauung ohne Einsegnung (oder die dafür üblichen Fürbitten) nur im Gotteshause vorgenommen werden darf, dürfte zu bezweifeln sein. Anders ist es, wenn ein Brautpaar in einem Bisthume, in welchem die Trauung und Einsegnung (oder die dafür üblichen Fürbitten) im Laufe der Zeiten ein und derselbe Ritus geworden sind, und daher nicht mehr von einander getrennt werden, die Trauung im Hause nachsucht. In diesem Falle geschieht es nun ausnahmsweise, daß selbst auch die Einsegnung (oder die dafür üblichen Fürbitten) mit bischöflicher Erlaubniß als ein Accessorium der

Trauung gelten, und daher mit dieser im Hause vorgenommen werden. So ist es namentlich in Bayern, wenn z. B. ein Schwerkranker sich am Bette trauen läßt. In der Vorzeit wurde auch die Einsegnung der Ehe, wenigstens an vielen Orten, ohne Anstand in den Häusern vorgenommen (Chrysostom. hom. 48 in Genes.). [Fr. X. Schmid.]

Havelberg, Bisthum. Dasselbe wurde im J. 946 durch Kaiser Otto gestiftet; und nach Errichtung des Erzbisthums Magdeburg (968) demselben unterstellt, noch zu Lebzeiten des ersten Bischofes Udo. Sein Nachfolger ist unbekannt. Der dritte Bischof Hulderich regierte um 991. Der vierte, Erich fällt in die Jahre 1012 und 1024. Gottschalk lebte um 1045 und 1064. Es regierten Wichmann 1079, Hezildo 1107, Bernhard, Heymo. Der zehnte Bischof Gumbert starb 1126. Ihm folgte Anselm (s. d. A.), wohl der berühmteste Bischof Havelbergs, zugleich großer Gelehrter und Staatsmann seiner Zeit, und Freund des hl. Bernhard. Außer den im Artikel Anselm angeführten Werken schrieb er mehre Legenden und viele Briefe. Nach Anselm's Versetzung auf den Stuhl von Ravenna, im J. 1155, regierte zu Havelberg Walo von 1155—1160, welcher von Markgraf Albrecht dem Bären Güter erhielt. Ihm folgte Bischof Rupert 1176, Lambert 1190, Hubert 1205, der Ordnung nach der fünfzehnte Bischof von Havelberg. Im dreizehnten Jahrhundert regierten Segebald von 1205—1219, Wilhelm 1248, Heinrich I. 1272, Heinrich II. 1290, Hermann, der Sohn des Markgrafen Conrad von Brandenburg (starb 1292), endlich Johann I. 1304, in der Reihe der einundzwanzigste Bischof. Das 14. Jahrhundert war für das Bisthum sehr unruhig, zum Theil durch den kriegerischen Geist der Bischöfe. Arnold regierte bis 1312; nach ihm Johann II. Felix 1316; Heinrich III. 1323; Theoderich I. 1340; Burkard I. 1360. Er lag in Fehde mit den bayerischen Markgrafen von Brandenburg. Burkard II. regierte nach ihm 1370, hierauf Theoderich II. 1385. Er lag wegen der Landschaft Klintz mit dem Erzbischof Peter von Magdeburg in langem Streite. Dieser hatte das Ländchen in Besitz genommen. Da Theoderich bei Kaiser Carl IV., der seinen Gegner schützte, keine und in Rom keine genügende Hilfe fand, so griff er zum Schwerte. Der Kaiser stellte mühsam einen Waffenstillstand auf 5 Jahre her. Durch Vergleich behielt der Bischof Schönhausen und Fischbeck. Nach ihm regierte Johann III. 1400. Der dreißigste Bischof von Havelberg war mit Anfang des 15. Jahrhunderts Otto von Rohr 1427. Bischof Friedrich gründete die Bibliothek zu Havelberg 1436. Ihm folgten Johann IV. 1438, Conrad von Lintorf 1460. Bischof Wedigo Gans von Putlitz war so kriegslustig, daß er fast nie den Harnisch abgelegt haben soll. In der Priegnitz brach er die Raubschlösser, und ließ die vornehmsten Raubritter enthaupten. Er starb i. J. 1487. Sein Nachfolger Busso wurde dem Capitel durch den Churfürsten Johann von Brandenburg aufgedrungen, 1493. Otto II. regierte bis 1501; Johann V. von Schlaberndorf 1520. Der 38. Bischof, Hieronymus Schultz, zugleich Bischof von Brandenburg, Rath und Gevatter des Churfürsten Joachim I., wurde von diesem mit Gewalt eingesetzt, während das Capitel den Georg von Blumenthal gewählt, und dessen Wahl Papst Leo X. bestätigt hatte. Hieronymus starb i. J. 1524. Ihm folgte sein Coadjutor Busso II. von Alvensleben. Er selbst blieb treu dem Glauben seiner Kirche bis zu seinem im J. 1548 erfolgten Tode. Als aber Churfürst Joachim I., welcher seinen Söhnen das eidliche Versprechen abgenommen hatte, in dem Glauben der alten katholischen Kirche verharren zu wollen, im J. 1535 mit Tode abgegangen war, so führten seine beiden Söhne, Joachim II. und Johann, trotz des Eides, die Reformation in der Mark Brandenburg ein. Nach Busso's Tode (1548) wußte es Joachim II. dahin zu bringen, daß sein zweiter Sohn Friedrich als dessen Nachfolger gewählt wurde. Unter diesem wurde, zum Theil durch empörende Gewalt, die Reformation besonders

in der Priegnitz durchgeführt. Friedrich wurde 1550 Erzbischof von Magdeburg; der Churfürst Joachim II. übertrug sofort das Bisthum Havelberg seinem ältesten Enkel Joachim Friedrich, für den es sein Vater, der Churprinz Johann Georg, verwaltete. Als jener selbst zur Regierung kam, so wurde das Stiftsland Havelberg mit den landesherrlichen Besitzungen verschmolzen im J. 1598. Das verweltlichte und verprotestantisirte Domcapitel aber erhielt sich bis auf die neueste Zeit, 1812. Es bestand noch im J. 1805 aus einem Dompropst, Domdechant, Vicedechant und vier Domherrn. Es besaß 11 ganze Dörfer, 4 Vorwerke, dann die Domheide, 13,676 Morgen Holz im Umfang. — H. Alting, Hist. Eccl. Palat. — Ad. Müller, Gesch. d. Reform. in der Mark Brandenb. Brl. 1839 und Ersch und Grubers Encyclopädie. s. h. v. [Gams.]

Havila, s. Eden.

Haymo (auch Haimo, Aymo, Aimo) von Halberstadt; geboren um das J. 778, wahrscheinlich in Teutschland; nach Andern in Gallien oder England. Er bildete sich in dem Kloster zu Fulda, neben seinem Mitschüler und Freunde Rabanus Maurus, welcher ihm später seine 22 Bücher „de universo" widmete. Die beiden Freunde gingen im J. 803 nach Tours, wo sie den Unterricht Alcuins genossen. Später lebte Haymo wieder als Mönch in Fulda, und leitete eine Zeitlang die berühmte Klosterschule daselbst. Im J. 839 wurde er der dritte Abt von Hersfeld. Im J. 841 (n. A. 840) wurde er dritter Bischof von Halberstadt. Als solcher wohnte er der Synode von Mainz vom J. 848 gegen Gottschalk an. Als Bischof zeichnete er sich wie durch kräftige Verwaltung seines Amtes, so vor Allem, durch segensreiche Verkündigung des Wortes Gottes vor dem Volke aus. Er erbaute seine Kirche „durch das Wort und das Beispiel." Er starb, 75 Jahre alt, zu Halberstadt, den 27. März 853, und wurde dort in der Stephanskirche beigesetzt. Als Schriftsteller hat er sich auf dem Gebiete der Schrifterklärung, der Homiletik und der Geschichte einen Namen gemacht. An seiner Domkirche stiftete er eine Bibliothek. Seine Schrifterklärungen „sind einfach und klar, und halten sich meistens an den Wortsinn" (Nat. Alex.). Er erklärte die Psalmen, und das hohe Lied (Frib. Brisg. 1533), den Propheten Jesaias (ed. N. Herborn, Colon. 1531. 8.), die 12 kleinen Propheten (Col. 1529 sammt dem hohen Liede). Seine Erklärung der Briefe des hl. Paulus erschien unter seinem Namen zu Paris 1556; zu Mainz 1614 unter anderm Namen. Sieben Bücher der Offenbarung Johannis erschienen zu Cöln 1529; in diesen hielt er sich nicht frei von chiliastischen Ansichten. Als Homilet haben wir von ihm ein „Homiliarium in evangelia". Dasselbe zerfällt in einen Winter- und Sommertheil, wovon ersterer gedruckt wurde zu Paris 1531. Durch eine Abhandlung über den Leib und das Blut des Herrn, gedruckt bei D'Achery Spic. T. XII. p. 27, wurde Haymo mit die entferntere Veranlassung des ersten Abendmahlsstreites durch die Behauptung, daß in dem Abendmahl kein Geheimniß oder Zeichen mehr enthalten sei. — Weiter besitzen wir von Haymo die moralische Schrift: de varietate librorum, seu de amore coelestis patriae, Colon. 1531. Sein wichtigstes Werk ist indeß ein Auszug der Kirchengeschichte: Breviarium hist. eccles. lib. X., welches auch „de christianarum rerum memoria" genannt wird. Die Schrift ist ein Auszug aus Rufins lateinischer Uebersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius, in gutem Latein gefaßt, welcher Haymo Bemerkungen beifügt, welche er als seine eigenen unterscheidet. Für jene Zeit war diese Schrift von höchstem Werthe. Sie erschien zu Rom 1564 ed. Gallesini; zu Leyden ed. Boxhornii 1650; am correctesten ed. Joach. Jo. Mader, Helmstadii 1671. 4. — Vgl. Ceillier XVIII. p. 712. Antonii dissert. de vita et doctrina Haymonis episc. Halberst. 1700 u. 1704. — Derlingii comm. hist. de Haymone ep. Halb. Helmst. 1747. [Gams.]

Hebdomas magna (Septimana major, große Woche) ist eine uralte Benennung der Charwoche (Const. apost. l. 8. c. 39; Chrysostom. hom. 30 in Ge-

nesin). Sie wird ihr deßwegen gegeben, weil in derselben das Andenken an das Leiden und Sterben Jesu Christi, die Einsetzung der Eucharistie u. s. f., kurz mehrerer überaus wichtiger Geheimnisse der christlichen Religion begangen wird. Noch andere Benennungen dieser Woche sind 1) Πάσχα σταυρώσιμον, im Gegensatze zu dem der Osterwoche gegebenen Namen Πάσχα ἀναστάσιμον, somit Ostern des Kreuzes (Tertull. de orat. cap. ult.; Const. apost. l. 5. c. 16—19); 2) Ἑβδομὰς παθοῦς (Leidenswoche), wegen des in dieser Woche gefeierten Leidens und Sterbens des Herrn (Const. apost. l. 8. c. 39); 3) Ἑβδομὰς ἄπρακτος (hebdomas inofficiosa, muta), weil in früherer Zeit die Sclaven die ganze Woche hindurch zu keiner Arbeit angehalten werden durften, und weder Tänze noch Schauspiele u. s. f. gestattet wurden (Cod. Theodos. l. 2. tit. 8. l. 2); 4) heilige Woche (Hebdomas sancta), weil uns in dieser Woche durch den Tod Christi Heil geworden ist; 5) Trauerwoche (Hebdomas luctuosa seu lamentationum), theils mit Rücksicht auf die von der Kirche in dieser Woche gesungenen Trauerlieder, theils wegen der stillen Trauer, in die jedes fromme Gemüth durch das Andenken an den leidenden und sterbenden Jesus versenkt wird; 6) schwarze Woche (Hebdomas nigra) oder Woche im schwarzen oder dunklen Kleide, im Gegensatze zur Osterwoche als Woche in weißen Kirchenkleidern; 7) Hebdomas authentica, vielleicht synonym mit Hebdomas insignis (vgl. Augusti's Denkw. 2. Bd. S. 41); 8) Strafwoche (Hebdomas penosa) mit Rücksicht auf die großen Martern, die man Christo angethan hat; 9) Antlaßwoche (Hebdomas indulgentiae) im Hinblicke auf die ehemals am Gründonnerstage (Antlaßpfingsttag, Entlaßpfingsttag) übliche Lossprechung der Sünder, oder auch im Hinblicke, daß wir durch den Tod Jesu in der Charwoche Nachlassung der Sünde erhalten haben; 10) letzte Woche (Hebdomas ultima), entweder weil sie die letzte in der gewöhnlichen Fastenzeit ist, oder weil sie nach dem uralten Glauben, daß Christus in der Osternacht zum Weltgerichte kommen werde, einmal die letzte in der Zeit sein wird, oder weil sie jenen im Alterthume, welche das neue Jahr mit Ostern begannen, die letzte im Jahr war. Uebrigens vgl. d. Art. Charwoche. [Fr. X. Schmid.]

Hebert, (Jacques René), Journalist und Atheist, war ein Freund und würdiger Nachfolger von Marat. Er machte sich als solcher in der französischen Revolution des vorigen Jahrhunderts bemerklich und verabscheuungswürdig. Im Jahr 1755 zu Alençon geboren, kam er jung nach Paris. Seine Frau war eine durch die Revolution aus dem Kloster befreite Nonne. Sein Leben und Wirken fällt sonach in eine Zeit, wo die Geschichte ein Bild von Paris entwirft, das den Leser schaudern macht. Ein Convent, der Spielball der Masse, wurde eingesetzt, die Republik erklärt, Ludwig XVI. und seine Familie in den Tempel gesperrt, er und seine Gemahlin verurtheilt und hingerichtet, Paris vom Blute vieler unschuldiger Opfer getränkt. Es war dieß der Adel, der nicht geflohen war, die Geistlichkeit, welche den auferlegten Eid nicht leistete, die Girondisten, die noch Achtung vor dem Gesetze hatten. Städte wie Lyon und ganze Provinzen wurden mehr als decimirt, die Besitzenden beraubt und eingeschüchtert, die Tempel profanirt. Um in Lebensgefahr zu sein, genügte es, ein Amt, einen Namen und ein Eigenthum zu haben und sich für Ordnung und Recht zu entscheiden; denn Moral und Recht war suspendirt. Und in all' diesen Thaten war die Hand von Hebert mittelbar oder unmittelbar wirksam. Denn er berieth sich durch die ganze Revolution mit den strengsten, grausamsten und gemeinsten Complotts- und Parteiführern (Ultrarevolutionär, von ihm her Hebertisten genannt). Er ist stets an der Seite von Marat, der Substitut von Chaumette, der Genosse von Rousin, dem General der revolutionären Armee. Er war im revolutionären Generalrath der Gemeine von Paris selbst thätig (10. August 1792), betrieb den Proceß gegen Ludwig, weidete sich am Unglücke der gefangenen Königin und zeugte gegen sie vor den Schranken des Convents. Als Zeuge be-

züchtigte der Gewissenlose die Unglückliche einer solchen Sittenlosigkeit und Ausschweifung, daß dadurch sogar ihr Sohn verdorben worden sei. Er war ferner einer der Commissäre, die im Tempel das Verhör gegen die königlichen Kinder leiteten. Ein wahrer Blutmensch, forderte er der Reihe nach von den Jacobinern für die Republik die Köpfe der gemäßigten Girondisten, Royalisten, Aristocraten, und das Blut jener Städte (Bordeaux u. a.), welche sich mit den Maßregeln des Convents unzufrieden zeigten und die Girondisten schützten. In allweg war ihm die Niedermetzlung zu langsam und sparsam. Als es in den obigen Reihen nichts mehr zu morden gab, verlangte er Gewalt gegen die Besitzenden, die, so lange sie leben, sagte er, das Glück des Volkes unmöglich machen. Er wollte die obere Volksclasse verdrängen und die niedrigste an deren Stelle setzen. Durch dieses Streben erwarb er sich zugleich die Gunst der letztern. Ein Vertreter der Proletarier wirkte er durch diese, bestürmte er durch diese damals große Macht den Convent. Diesen besitz- und gesinnungslosen blutgierigen Pöbel stachelte er zu immer neuen Gewaltmaßregeln an. Er föderte ihn durch die Lehre der Gütergemeinschaft, um ihn für sich in beständiger Bewegung zu erhalten. Als er daher wegen der andauernden Unruhen und häufigen Ermordungen einmal vor die Commission der Saalinspectoren beschieden und nach dem Verhöre in die Abtei abgeführt wurde, befreite ihn Danton und Robespierre, die ihn um ihrer selbst willen und als Werkzeug zur Vernichtung der eigenen Feinde einige Zeit hielten und beschützten, dadurch, daß nach ihrer Aeußerung, sein ganzes Verbrechen in einem Uebermaß von Freiheit bestehe; die Hefe der Nation aber holte ihn im Triumph aus dem Gefängniß und schmückte ihn mit einer Lorbeerkrone. Hebert setzte sie auf die Büste von Jean Jacques Rousseau, als dem ersten Apostel der Freiheit. Jetzt erst wagte der Abgott des Volkes Alles. Er durfte Alles durch die Partei hinter ihm und hatte dafür die Vertheidigung des Patriotismus. Es bildete sich eine revolutionäre Gesellschaft von liederlichen Weibern, die den Convent belagerte und bestürmte. Hebert war die Seele derselben. Als der Convent diesen Club schloß, versuchte das Haupt desselben Danton und Robespierre zu stürzen, um nach deren Sturz den schwachen Convent zu beherrschen. — Eine zweite Macht Heberts war das seit 1789 von ihm redigirte, gemeine und schmutzige Journal Père Duchesne, das von den niedern Classen häufig gelesen wurde. Durch dasselbe setzte er diese nach Belieben in Bewegung und erhielt sie in beständiger Fieberhitze. Der Philosoph aus der Schule Diderots offenbarte darin die ganze Gottlosigkeit und Abscheulichkeit eines theoretischen und practischen Atheisten. Er vertheidigte den gemeinsten Cynismus und wühlte die gröbste Sinnlichkeit des menschlichen Herzens auf. Die Sprache, die er zur Dienerin der unreinsten Worte machte, hatte alle Scham verloren. In diesem Organ reizte er von Stufe zu Stufe zur Vertilgung des königlichen Hauses, der Adeligen, der Kaufleute und Reichen. Seine Themata waren Demolirung, Leichenausgrabung, Gräberschändung, Proscriptions-Listen von 100,000 wegen ihres Glaubens eingekerkerten und zu Martyrern gemachten Priestern, Profanation der Kirchen, Verhöhnung jeden Cultes, Proclamation des Atheismus, als der einzigen unerschrockener Geister würdigen Theorie. Der Unsittlichkeit und thierischen Sinnlichkeit wurden Huldigungen dargebracht. Der Herausgeber war in den Schlamm hinabgestiegen. Und für dieses Blatt ließ sich der äußerlich wahre Volksmann vom Kriegsminister Bonchotte 120,000 Franken zahlen, unter dem Vorwand, daß sie an die Armee geschickt werden sollen, um den Sanscülottismus der Soldaten zu beleben. — Das, wozu er die Masse in seinem Blatte reif gemacht hatte, kam unter der Leitung Heberts zur Ausführung. Er ermuthigte zur Einkerkerung und zahlreichen Hinmordung jener Priester, welche den Tod der Leistung des Eides und der Apostasie vorzogen. Er nöthigte die republicanischen Cleriker (Bischof Gobelt, s. d. Art. Grégoire) zur Verzichtleistung auf ihre Kirchen.

Der Vertheidiger der Freiheit that den Gewissen Gewalt an. Er trieb die Seinen zu den gemeinsten Verbrechen, zur Profanation der Tempel, Altäre, Bilder und Reliquien. Die Gottlosen folgten um so lieber dem Meister, als sie von Gott entbunden, jeder Pflicht entbunden zu sein glaubten. Sie parodirten spottend die vormals heiligen Ceremonien, tranken Wein aus dem Abendmahlskelch, beraubten die Kirchen ihres Schmuckes, ihrer Geräthe und Gefäße, die Reliquien ihrer Kostbarkeiten, warfen jene auf die Straßen, mit dem Geraubten aber bepackten sie in abscheulichem Hohne einen Esel oder sonstiges Lastthier. Nachdem sie über die Thüre des verlassenen Gotteshauses geschrieben hatten: „ewiger Schlaf", ging es in lärmendem Aufzug dem Convente zu. Die Vernunft wurde endlich in Fräulein Maillard auf den Thron der Gottheit erhoben und dieser Ovationen dargebracht. Der Thor, welcher die Blinden zu solchen Saturnalien und Scandalen führte, wähnte, die Luft von schädlichen Dünsten zu reinigen, Aberglauben, Träumerei und Nacht mit dem hellen Tageslicht zu vertauschen. Er glaubte, das Volk werde nie zu jenen Tempeln wiederkehren, die es mit eigener Hand niedergerissen, nie mehr vor jenen Altären niederknieen, die es profanirt hatte. — Nach einem solchen diabolischen Treiben erkannte endlich der Wohlfahrtsausschuß und Convent, es sei um sie beide in Bälde geschehen, wenn sie sich Heberts Partei nicht bemächtigen. Hebert ahnte, was bevorstund. Er mußte sehen, wie ihn Danton und Robespierre verließen, und der letztere seine Macht gegen ihn richtete, sein Unwesen und seinen Atheismus herb tadelte. In dieser Gefahr verkündigte er als letztes Rettungs- und Gewaltmittel die Nothwendigkeit eines Aufstands. Dieß war das Signal zu seinem Sturz durch die, welche er nicht mehr zu stürzen vermochte. Angeklagt, er und die Seinen setzen jene Sittenlosigkeit fort, die man im Adel, und den Reichen gehaßt, gerichtet und vernichtet habe, wurde er des Nachts verhaftet und nach der Conciergerie gebracht. Es war dieß der Ort, den er früher mit Schlachtopfern angefüllt hatte. Von den daselbst noch Schmachtenden mit Hohn und Verachtung empfangen, zeigte er die Schwäche und Feigheit eines gemeinen Verbrechers. Der Morgen des 24. März 1794 führte ihn und seine Bande auf 5 Karren zum Tode durch die Guillotine, ohne daß sie jemand bemitleidete, viele aber mit dem Hohn bezahlten, mit dem sie früher Unschuldige übergossen und zu kränken gesucht hatten. So lebte und endete Hebert und sein Anhang. Die Incarnation der Anarchie wirkte unter dem Vorgeben, die Republik und ihre Errungenschaft zu wahren, für Anarchie und Mord. Der schmähliche Gotteslästerer wollte den Umsturz aller Ideen, aller Religion, aller Scham und Sittlichkeit. Er wollte eine unumschränkte, unverantwortliche Dictatur, aber keine Regierung, keine Ordnung, kein Gesetz, darum fiel er durch das Gesetz. Derjenige, welcher die Freiheit als Scandal und Orgie einer zügellosen Republik faßte, wurde von seiner eigenen Freiheit verschlungen. Robespierre, der ihm zu schwach, und Danton, der ihm zu schläfrig war, hielten ihn, wie berührt worden, innerlich aber verachteten sie ihn. Denn er hielt sich an den Unrath der Menschen. Mit diesem wurde er, sobald Robespierre die Fluth gegen ihn richten konnte, hinweggeschwemmt, um des unsinnigen Lärmens und Treibens los zu werden. (Vgl. Gesch. der Girondisten v. Lamartine, aus dem Französ. v. G. Diezel u. G. Fink VI. Bd. 40. u. 41. Buch; VII. Bd. 52. u. 54. Bch.; ferner Gesch. des 18. u. 19. Jhrhdrts. v. F. C. Schlosser V. Bd. 372. 528. 532. 537. 577. 582. 586. u. 589. Ste.) [Stemmer.]

Hebräer, Name und Geschichte. Was zunächst den Namen betrifft, so wird schon Abraham, der Stammvater des Volkes, in der Genesis הָעִבְרִי (der Hebräer) genannt (14, 13.), und nach ihm erhalten dann auch seine Nachkommen den Namen עִבְרִים oder עִבְרִיִּים (Hebräer, Genes. 40, 15. 43, 32. Exod. 2, 13.).

Unrichtig ist es aber, daß sie bloß von Ausländern oder ihnen gegenüber so genannt worden seien (Gesenius, Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift. S. 9. Winer, biblisches Realw. I. 554); sie erhalten vielmehr nicht selten auch in Reden und Berichten, die von Hebräern an Hebräer gerichtet sind, diesen Namen (Genes. 43, 32. Exod. 1, 15. 2, 13. 1 Sam. 13, 3. 7. 14, 21.). Selbst in der mosaischen Gesetzgebung werden sie vom Gesetzgeber Hebräer genannt (Exod. 21, 2. Deut. 15, 12.), und auch Jeremia bezeichnet sie gelegenheitlich als solche (34, 9. 14.), so daß Ewald's Behauptung, die großen Propheten kennen den Namen Hebräer nicht mehr (Geschichte des Volkes Israel. I. 335), als unrichtig erscheint. עִבְרִים scheint sogar der erste und in der ältesten Zeit allein übliche Name des Volkes gewesen zu sein, wenigstens wird aus der Genesis nicht ersichtlich, daß sie in der patriarchalischen Zeit schon einen andern Namen gehabt hätten. Ueber das Schwanken der Aussprache zwischen Ebraei (Ebräer) und Hebraei (Hebräer) ist zu bemerken, daß nur letztere Aussprache die richtige ist; dieselbe richtet sich nämlich nicht unmittelbar nach dem hebräischen עִבְרִים (in diesem Falle müßte man Hibriten sagen), sondern aus עִבְרִי ist zunächst das syrische ܥܶܒܪܳܝܳܐ entstanden, und daraus im Griechischen ἑβραῖος geworden, und dieser Form folgt Hebraeus, Hebräer (vgl. Gesenius, a. a. O. S. 12). Woher der Name komme und was er sofort bedeute, ist unter den Gelehrten bis auf diese Stunde streitig. Lassen wir augenfällig verfehlte Erklärungen unberücksichtigt, wie z. B. die von Wahl, daß עִבְרִים so viel sei als עֲרָבִים und Nomaden bedeute (allgemeine Geschichte der morgenländischen Sprachen. S 453), oder die von Augusti vorgeschlagene, aber später wieder zurückgenommene, daß עִבְרִים von עָבַר in der Bedeutung „vorübergehen" gebildet sei und die Hebräer als eine bereits vorübergegangene Nation bezeichne (Grundriß einer historisch-kritischen Einleitung in's alte Testament. 2te Ausg. S. 30); so bleiben von den aufgestellten Ansichten nur noch zwei als annehmbar übrig, von denen die eine עִבְרִי vom Adverb. עֵבֶר (jenseits) ableitet und diese Benennung dem Abraham gegeben sein läßt, weil er von jenseits des Stromes (Euphrat, מֵעֵבֶר הַנָּהָר) nach Palästina gekommen war, die andere aber עִבְרִי als nomen gentilitium von עֵבֶר ansieht, welcher Genes. 10, 24 f. 11, 14 f. als Urenkel Sems aufgeführt wird. Für die erstere scheint wenigstens in der nachexilischen Zeit die Tradition gewesen zu sein, da schon die LXX ihr beipflichten, indem sie הָעִבְרִי (Genes. 14, 13.) mit ὁ περάτης wiedergeben. Und gar viele ältere und neuere Gelehrte stimmen damit überein, wie denn z. B. noch Hengstenberg diese Deutung für die allein richtige erklärt (die Geschichte Bileams und seine Weissagungen. S. 206 ff.). Gegen sie spricht aber doch schon die sprachliche Analogie, wonach sonst Hauptwörter und gar Eigennamen, wie עִבְרִי, nicht von Adverbien gebildet werden, und sodann die bedeutungsvolle Hervorhebung der בְּנֵי עֵבֶר = עִבְרִים Genes. 10, 21., wodurch wenigstens wahrscheinlich wird, daß der Verfasser der Genesis den Namen עִבְרִים von עֵבֶר, dem Urenkel Sems, herleite. Wenn daher unter Andern auch Ewald hiefür sich entscheidet, so hat er dazu jedenfalls seine gute Berechtigung (Kritische Grammatik der hebr. Sprache. S. 3. Lehrbuch der hebr. Sprache. S. 19. Geschichte des Volkes Israel. I. 334). Der Name Hebräer ist übrigens nicht der einzige, den das Volk führte; es hieß auch, wiewohl seltener, Jacobiten (בְּנֵי יַעֲקֹב, Söhne Jacobs) von seinem unmittelbaren Stammvater Jacob (1 Kön. 18, 31. 2 Kön. 17, 34.), am gewöhnlichsten aber Israeliten (יִשְׂרְאֵלִים Levit. 24, 10. 2 Sam. 17, 25. oder בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, Söhne Israels), ebenfalls von Jacob, der in Folge des Genes. 32, 22—32. berichteten Ereignisses den Namen Israel erhielt.

In späterer Zeit wird der Name Juden (יְהוּדִים 2 Kön. 25, 25. Jerem. 32, 12. 38, 19.) üblich, in Angemessenheit zu den späteren Verhältnissen. Denn als nach dem Untergange des Zehenstämme-Reiches oder des Reiches Israel nur noch das Reich Juda übrig war, paßte für die Angehörigen desselben bloß dieser Name ganz gut, weßhalb auch schon zu Jesaja's Zeit von den hebräisch Redenden gesagt wird, sie reden jüdisch (יְהוּדִית Jes. 36, 11.). Dieses Sachverhältniß dauerte bis zum Exil, und nach dem Exil bestund der Kern der Zurückkehrenden aus Angehörigen des ehemaligen Reiches Juda und ihren Nachkommen, so daß auch jetzt wieder „Juden" die passende Benennung für sie war, und sofort auch für die Folgezeit, weil die angemessenste, auch die gewöhnlichste blieb. — Eine Geschichte der **Hebräer** wäre demnach, genau genommen, eine Geschichte des von Abraham und näherhin von Jacob abstammenden Volkes von seinem Anfange an bis zur Auflösung des Reiches Israel, oder etwa noch bis zur Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer. Wir ziehen jedoch hier auch noch die nacherilische Zeit bis zur Eroberung Jerusalems durch die Römer in Betracht, um uns so die ganze Geschichte Israels, so lang es eine selbstständige Nation war, im Zusammenhang und in ununterbrochener Reihe zu vergegenwärtigen. Die Geschichte desselben von jener Zeit an, wo das Strafgericht der Verstoßung und Verwerfung an ihm in Vollzug kam, wird dann später unter dem Namen Juden nachfolgen. Begreiflich kann es sich aber hier nicht um eine vollständige und erschöpfende Geschichte der Hebräer handeln, sondern nur um eine kurze übersichtliche Darstellung derselben mit besonderer Hervorhebung des chronologischen Momentes, da ohnehin die Hauptpersonen und die wichtigsten Thatsachen, um die es sich dabei handelt, in besonderen Artikeln besprochen werden. In Betreff der Chronologie halten wir uns aber einfach an die biblischen Angaben, so weit sie reichen, und gehen bei Bestimmung der Jahre vor Christo davon aus, daß das erste Jahr des Cyrus das 536te vor Christo sei. Die Geschichte der Hebräer zerfällt aber nach den wesentlich verschiedenen Zuständen und Verhältnissen, in denen uns das Volk in verschiedenen Zeiten begegnet, in mehrere Perioden. Wir werden am füglichsten eine patriarchalische, mosaische, richterliche, königliche, exilische und nacherilische Periode unterscheiden können. — An der Spitze der **patriarchalischen Periode** steht Abraham (s. d. A.), welcher den chronologischen Angaben der Genesis zufolge (s. Tiele, Chronologie des A. T. Bremen, 1839, S. 26. u. Tabelle 1) im J. 1948 nach Erschaffung der Welt (2217 v. Chr.) geboren wurde und 75 Jahre alt, also im J. 2023 (2142 v. Chr.) in Palästina einwanderte. Dort erhielt er wiederholt, wie schon früher in seiner Heimath, die erfreulichsten Verheißungen, auf zahllose Nachkommenschaft, Besitz des Landes Canaan und Segen über alle Völker durch ihn, lautend. Diese Verheißungen galten jedoch nicht allen seinen Nachkommen, sondern zunächst nur seinem Sohne aus erster, rechtmäßiger Ehe, dem Isaak (Genes. 17, 21. 21, 2 ff.); Ismael, der Sohn seiner Magd (Genes. 16, 16. 21, 1 ff.), sowie auch die Söhne seiner zweiten Frau Ketura, und die Söhne seiner Kebsweiber (Genes. 25, 1—6.) gelangten nicht zur Theilnahme an denselben. Für Isaak und seine Nachkommen wiederholte sich zwar die Verheißung, galt aber letzteren ebenfalls noch nicht ausnahmslos. Esau, der götzendienerische Weiber nahm (Genes. 26, 34 f.) und sein Erstgeburtsrecht um ein Linsengericht verkaufte (Genes. 25, 27—34.), zeigte sich ihrer unwerth, und Jacob allein wurde Erbe und Träger derselben (Genes. 35, 9 ff.). Seine zwölf Söhne, auch die zwölf Patriarchen genannt (cf. J. A. Fabricii codex pseudepigraphus vet. test. I. 496 sqq.), wurden die unmittelbaren Stammväter des auserwählten Volkes, das sich demgemäß in zwölf Stämme theilte, die nach eben diesen Stammvätern sich nannten. Wie übrigens schon Abraham selbst, so führten auch Isaak und Jacab und dessen Söhne in Palästina ein wanderndes

Nomadenleben, bis sie endlich in Folge der eigenthümlichen Schicksale Josephs in Aegypten zur Einwanderung in dieses Land veranlaßt wurden. Dieß geschah 215 Jahre nach Abrahams Einwanderung in Palästina. Denn 25 Jahre nach dieser Einwanderung, bei welcher Abraham 75 Jahre alt war (Genes. 12, 4.), wurde ihm Isaak geboren (Genes. 21, 5.), und letzterem, als er 60 Jahre alt war, Esau und Jacob (Genes. 25, 26.); Jacob aber war bei der Einwanderung in Aegypten 130 Jahre alt (Genes. 47, 9.). In Aegypten hielten sie sich 430 Jahre lang auf (Exod. 12, 40.), wofür in der prophetischen Ankündigung dieses Aufenthaltes die runde Zahl 400 gebraucht ist (Genes. 15, 13.); und die Nachkommen Jacobs, anfänglich 70 an der Zahl, vermehrten sich so, daß sie am Ende dieses Zeitraumes 600,000 streitbare Männer zählten (Exod. 12, 37.). Demnach fällt die Einwanderung in Aegypten in's Jahr 2238 der Schöpfung (1927 v. Chr.), und der Auszug aus demselben in's Jahr 2668 der Schöpfung (1497 v. Chr.). Anfangs war die Lage der Hebräer in Aegypten eine angenehme; sie erhielten den besten Theil des Landes, den District Gosen (s. Gessen), zum Aufenthalt, und der ägyptische König war darauf bedacht, sie wo möglich zu bevorzugen, und gab dem Joseph den Auftrag, wenn tüchtige Männer unter ihnen sich fänden, sie zu Aufsehern über die königlichen Herden zu machen (Genes. 47, 6.). Später aber, als „ein neuer König über Aegypten aufstund, der von Joseph nichts wußte" (Exod. 1, 8.), änderte sich ihre Lage. Der König war ihnen abgeneigt und fing bald auch an, vor dem zunehmenden Volke sich zu fürchten; in Folge dessen bedrückte er es nicht nur durch harte Frohnarbeiten, sondern suchte sogar seine Vermehrung durch Tödtung aller männlichen Kinder gleich nach deren Geburt zu verhindern (Exod. 1, 9 ff.). Dieser Umstand spricht sehr zu Gunsten der Ansicht, daß zur Zeit der Einwanderung Jacobs die Hyksos über Mittel- und Unterägypten geherrscht haben, einige Zeit später aber durch die Einheimischen, welche sie nach Oberägypten hinaufgedrängt hatten, wieder angegriffen und vertrieben worden seien. Der einheimische König, der sofort auf den ägyptischen Thron kam, war jetzt der neue, der von Joseph nichts wußte, und Abneigung gegen die Israeliten und Furcht vor ihnen bei ihm um so natürlicher, als dieselben unter dem Schutze der fremden Eindringlinge sich im Lande festgesetzt hatten (vgl. Bertheau, zur Geschichte der Israeliten. S. 230 ff.). Nachdem der ägyptische Druck geraume Zeit auf dem Volke gelastet, trat endlich jenes Ereigniß ein, welches in der Folgezeit stets als eine der größten Gnadenerweisungen Gottes an Israel gepriesen wurde, die wunderbare Befreiung nämlich aus der Knechtschaft Pharao's durch Moses. Und damit beginnt die **mosaische Periode.** Moses (s. d. A.), den Gott zum Befreier seines Volkes auserseben, war ein Sprößling des Stammes Levi, und wurde durch glückliche Fügung, ungeachtet des noch bestehenden königlichen Mordedictes, am Leben erhalten, sogar von der Tochter Pharao's adoptirt, am Hofe erzogen und in den Wissenschaften der Aegyptier unterrichtet (Exod. 2, 1—10.). Als er aber nach bereits erreichtem Mannesalter seiner bedrängten Volksgenossen sich annahm und einmal einen Aegyptier tödtete, der einen Hebräer mißhandelt hatte, sah er sich zur Flucht genöthigt. Er ging in's midianitische Gebiet und hielt sich geraume Zeit bei einem dortigen Priester, Namens Jethro, auf, mit dem er sich auch verschwägerte, kehrte aber später, höherer Weisung zufolge, wieder nach Aegypten zurück, um seine Volksgenossen aus der dortigen Knechtschaft zu befreien (Exod. 2, 11—4, 31.). Durch viele Wunder und Zeichen, die Gott durch ihn wirkte, und allerlei Ungemach, das er über die Aegyptier kommen ließ, wurde endlich Pharao dahin gebracht, den Hebräern freien Abzug zu gestatten. Derselbe wurde sogleich in's Werk gesetzt, und obwohl Pharao sein Zugeständniß bald wieder bereute und dem abziehenden Volke nachsetzte, führte Moses dasselbe doch glücklich durch den nordwestlichen Arm des rothen Meeres, dessen Wasser sich wunderbar theilten, in die

sinaitische Halbinsel hinüber, während die nachfolgenden Aegyptier von den zusammenfahrenden Gewässern bedeckt wurden. Die verschiedenen natürlichen Erklärungsversuche dieses Vorfalles, namentlich auch „die alte, von fast allen nicht allzugläubigen Neuern befolgte Annahme der dabei benützten Ebbe und Fluth" (de Wette, hebräisch-jüdische Archäologie. 3. Aufl. S. 31), haben sämmtlich eben so sehr den Buchstaben als den Sinn der biblischen Erzählung, die augenfällig ein Wunder berichten will, gegen sich. Am Sinai fand unter furchtbaren Naturerscheinungen, die von der Nähe Gottes Zeugniß gaben, die sinaitische Gesetzgebung Statt (s. Mosaisches Gesetz), zu deren Annahme und Befolgung sich das Volk feierlich verpflichtete (Exod. 24, 1—7.). Nach Beendigung derselben und Herstellung des gesetzlich vorgeschriebenen Heiligthums (s. Stiftshütte) wurde vom Sinai fortgezogen bis an die Südgrenze Canaans, in der festen Absicht, das Land sogleich zu erobern und in Besitz zu nehmen. Allein die Kundschafter, welche zuvor in dasselbe geschickt wurden, entwarfen nach ihrer Rückkehr eine so entmuthigende Schilderung von der Größe und Stärke seiner Einwohner und der Festigkeit ihrer Städte, daß das ganze Volk sich weigerte, gegen die Canaaniter zu ziehen, vielmehr damit umging, Moses zu steinigen und wieder nach Aegypten zurückzukehren. Die Folge davon und zugleich Strafe dafür war die von da an noch 38 Jahre dauernde Wanderung durch die Wüste, bis das ganze damalige widerspenstige Geschlecht ausgestorben war (Num. 13, 28—14, 35. Deut. 2, 14.). Erst dann begannen die Kriege gegen die Canaaniter im Ostjordanlande, und dritthalb Stämme erhielten dort noch von Moses selbst ihr Erbbesitzthum, mit der Obliegenheit jedoch, bei der bevorstehenden Eroberung des Landes westlich vom Jordan die übrigen Stämme zu unterstützen (Num. 32, 20—27.). Diese Eroberung zu leiten war aber dem Moses nicht mehr vergönnt, er mußte sie dem Josua überlassen, und konnte nur noch von dem Berge Nebo aus das Land der Verheißung überschauen, um dann zu sterben (Num. 27, 12—23. Deut. 32, 48—52. 34, 1—5.). — Jetzt waren bereits 40 Jahre verflossen seit dem Auszug der Israeliten aus Aegypten (Deut. 1, 4.), und Josua führte sie nun trockenen Fußes durch den Jordan, wie Moses früher durch's rothe Meer (Jos. 3, 7 ff.). Auch hier haben die natürlichen, oder sonst dem Wunder ausweichenden Erklärungsversuche so gut wie dort den Buchstaben und Sinn des Schrifttextes gegen sich. Sofort begann der Krieg gegen die Canaaniter. Die erste Stadt, gegen welche der Angriff sich richtete, war Jericho, deren Mauern am siebenten Tage unter dem Schalle der heiligen Posaunen und dem Kriegsgeschrei des Volkes zusammenstürzten (Jos. 6, 15 ff.). Hierauf eroberte Josua die südlichen Gegenden Palästina's, wendete sich dann gegen Norden, besiegte viele Könige und eroberte in kurzer Zeit den größten Theil des Landes. Nur gingen manche Eroberungen wieder verloren, wenn er aus den eroberten Gegenden sich entfernt hatte, und so kommt es, daß noch gegen das Ende seines Lebens viele Landestheile als unerobert erscheinen, von deren Unterwerfung schon vorher geredet worden. Solche Gegenden wurden aber deßungeachtet an die einzelnen Stämme vertheilt, mit der Weisung, die Canaaniter daraus zu vertreiben und Besitz davon zu nehmen. So setzte Josua den schon von Moses begonnenen Kampf gegen die Canaaniter fort und führte ihn zwar nicht ganz so weit, als es in seinen und Moses' Absichten gelegen war, aber doch so weit, daß die folgende Generation, wenn sie ihre dießfallsige Aufgabe wirklich lösen wollte, die Eroberung des Landes in dem anfänglich beabsichtigten Umfange wohl zu Stande bringen konnte. Den Zeitraum vom Tode Moses' bis zum Tode Josua's gibt die Schrift selbst nicht an, Josephus aber bestimmt ihn zu 25 Jahren (Antt. V. 1, 29.). Dem gemäß wäre Josua, da Moses 40 Jahre nach dem Auszug aus Aegypten (also im J. d. Sch. 2708, vor Chr. 1457) starb, im Jahr d. Sch. 2733, (vor Chr. 1432) gestorben. Und dieß steht auch mit andern chronologischen

Daten im Einklang, so daß kein Grund vorliegt, statt der 25 Jahre mit Manchen nur 17 anzunehmen. Nach Josua beharrte das Volk noch eine Zeitlang bei der Verehrung des wahren Gottes, so lange nämlich die Aeltesten lebten, welche alle die Großthaten gesehen, die Jehova zur Zeit Josua's an Israel gethan (Richt. 2, 7.); im Kampfe gegen die Canaaniter waren sie aber meistens fahrlässig und eroberten die ihnen zugewiesenen Besitzungen nicht (Richt. 1, 27—33.). Nach dem Tode jener Aeltesten aber ging es noch schlimmer. Das Volk hörte auf, die Canaaniter zu bekämpfen und scheute sich nicht mehr, mitten unter denselben zu wohnen und sich sogar mit ihnen zu verschwägern (Richt. 3, 5 f.). Die nächste Folge davon war Abfall von Jehova und Uebung des canaanitischen Götzendienstes (Richt. 2, 11 ff. 3, 7.). Und als Strafe dafür erfolgte Unterdrückung durch auswärtige Feinde. Das erste Beispiel einer solchen war die Knechtschaft unter Cuschan Rischathaim (s. d. A.), König von Mesopotamien, die acht Jahre lang dauerte, bis ihr endlich Othniel (Othoniel s. d. A.) ein Ende machte (Richt. 3, 8—11.). Wann sie begonnen, sagt die Schrift wiederum nicht, nach Josephus 18 Jahre nach Josua's Tod (Antt. VI. 5, 4.). Der Befreier aus derselben ist der erste Richter (שֹׁפְטִים) und mit ihm würde streng genommen die **Periode der Richter** (s. Richter, Buch) beginnen, wiewohl man unter derselben gewöhnlich die Zeit zwischen dem Tode Josua's und der Salbung Sauls versteht. Das Charakteristische dieser Periode besteht darin, daß das Volk häufig von Jehova abfiel, und dann mit Unterdrückung durch ein heidnisches Volk gestraft, aber aus der fremden Knechtschaft wieder befreit wurde, wenn es sein Unrecht erkannte und zu Jehova sich bekehrte. Nach der Rettung durch Othniel hatten die Israeliten 40 Jahre lang Ruhe (Richt. 3, 11.), fielen aber dann auf's neue von Jehova ab und kamen zur Strafe dafür 18 Jahre lang in die Knechtschaft der Moabiter unter deren König Eglon, aus welcher sie nach erfolgter Bekehrung durch Ehud (s. d. A.) befreit wurden und darauf 80 Jahre lang Ruhe hatten (Richt. 3, 12—30.). Eine spätere Befreiung, ohne Zweifel aus philistäischem Drucke, verdankten sie dem Richter Samgar, von der jedoch die Zeit nicht angegeben wird (Richt. 3, 31.). In Folge neuen Abfalles kamen sie 20 Jahre lang in die Knechtschaft des canaanitischen Königs Jabin, aus der sie nach erfolgter Bekehrung durch Barak und Debora (s. d. A.) befreit wurden und 40 Jahre Ruhe hatten (Richt. 4. u. 5.). Nach Ablauf dieser Zeit fielen sie wieder ab und geriethen dafür in die Gewalt der Midianiter 7 Jahre lang, aus welcher sie durch Gedeon (s. d. A.) befreit wurden und wiederum 40 Jahre lang Ruhe hatten (Richt. 6, 1—8, 28.). Nach Gedeons Tod fielen sie wieder ab (Richt. 8, 33.), in wessen Knechtschaft sie aber gekommen seien, wird nicht gesagt, sondern nur bemerkt, daß nach der dreijährigen Gewaltherrschaft Abimelechs (s. d. A.) Thola sie gerettet habe und 23 Jahre, und nach ihm Jair 22 Jahre lang ihr Richter gewesen sei (Richt. 10, 1—5.). Später erfolgte neuer Abfall und Bedrängung durch die Philister und Ammoniter 18 Jahre lang (Richt. 10, 6—9.), aber auch wieder Rettung durch Jephta (s. d. A.), den Gileaditer, der sofort noch sechs Jahre lang Israel richtete (Richt. 12, 7.). Auf ihn folgten Ebzan, Elon und Abdon (s. d. AA.), die zusammen 25 Jahre lang Richter waren (Richt. 12, 8—15.). Dann geriethen sie wegen wiederholten Abfalles in die Gewalt der Philister 40 Jahre lang, worauf Simson die Philister demüthigte und 20 Jahre lang Richter über Israel wurde (Richt. 13. u. 14.), Ganz hörte aber der Druck der Philister nicht auf, und noch in den letzten Tagen Eli's (Heli's, s. d. A.), nachdem derselbe 40 Jahre Richter über Israel gewesen, fiel sogar die Bundeslade in ihre Hände (1 Sam. 4.). Auf Eli folgte Samuel als Richter über Israel, jedoch nicht unmittelbar, sondern erst 20 Jahre nach seinem Tode (1 Sam. 7, 2.), und übte sein Richteramt hauptsächlich in seiner Vaterstadt Rama, dann zu Bethel, Gilgal und Mizpa (1 Sam. 7, 16 f.) bis

in's hohe Alter aus, wo er endlich dem dringenden Verlangen des Volkes nach einem Könige nachgab und den Saul als solchen einsetzte. Die Jahre seiner Wirksamkeit als Schophet gibt die Schrift nicht an, Josephus bestimmt sie auf zwölf (Antt. VI. 13, 5.). So reich nun auch, dem Gesagten zufolge, die Geschichte der Richterperiode an chronologischen Daten ist, so schwer ist dennoch die Entwerfung einer genauen, in's Einzelne gehenden Chronologie derselben, nicht bloß weil die Dauer einzelner Zeitabschnitte, wie z. B. die Zeit Samgars und der Abfall der Israeliten nach Gedeons Tod unbestimmt gelassen ist, sondern mehr noch, weil die erwähnten Unterjochungs- und Befreiungsperioden nicht durchweg in chronologischer Abfolge, sondern theilweise gleichzeitig eintraten. Dieß erhellt allein schon aus der Angabe, daß der Bau des salomonischen Tempels im vierten Regierungsjahre Salomo's und zugleich im Jahr 480 nach dem Auszug aus Aegypten begonnen habe (1 Kön. 6, 1.); denn nach den ausdrücklich gegebenen Zeitbestimmungen im Buch der Richter und bei Josephus müßte die Richterperiode allein, wenn man jene Jahreszahlen zusammenzählt, über 500 Jahre gedauert haben. Dasselbe ergibt sich aus der Erklärung Jephta's gegen die Ammoniter, daß Gilead bereits 300 Jahre lang eine Besitzung der Israeliten sei (Richt. 11, 26.); denn die in Betreff der Richterzeit selbst bis auf Jephta vorkommenden Jahreszahlen geben schon nicht etwa bloß 300, sondern über 400 Jahre. Da jedoch die gleichzeitigen Ereignisse nicht als solche bezeichnet sind, so ist eine genaue Ausmittlung derselben ein schweres, bis jetzt noch nicht befriedigend gelöstes Problem, auf das auch hier schon des Raumes wegen nicht weiter eingegangen werden kann. Die Hauptfrage aber, wie lange die ganze Richterperiode gedauert habe, ist hier nicht zu umgehen. Ziehen wir von den 480 Jahren vom Auszug aus Aegypten bis zum vierten Jahre Salomo's (1 Kön. 6, 1.) die 40 Jahre der Wanderung in der Wüste, die 25 Jahre Josua's, dann die 40 Jahre Sauls, die 40 Jahre Davids und die ersten vier Jahre Salomo's ab, so erhalten wir vom Tode Josua's bis zur Salbung Sauls 331 Jahre. Dieselbe Zahl für die Richterperiode gewinnt auch Archinard auf einem andern Wege mit Hilfe der alten ägyptischen Geschichte und Chronologie (La Chronologie sacrée, basée sur les découvertes de Champollion etc. Paris 1841. p. 49 sqq.), was sich wohl nur als ein Beweis ihrer Richtigkeit ansehen läßt. — Mit der Erhebung Sauls zum König über Israel, die den gegebenen chronologischen Nachweisungen zufolge (40 + 25 + 331 = 396) in's Jahr d. Sch. 3064 (vor Chr. 1101) fällt, beginnt die Periode des **hebräischen Königthums**, wobei zunächst alle zwölf Stämme nur ein Königreich unter einem Regenten bildeten, nach Kurzem aber in zwei Königreiche, Juda und Israel, sich theilten. Saul wurde zum König über ganz Israel gesetzt, jedoch vom Volke erst allgemein anerkannt, als er einen ruhmvollen Sieg über die Ammoniter erkämpft hatte (1 Sam. 11.). Obwohl er aber auch noch in andern Kriegen glücklich war (1 Sam. 14, 47 f.), so kann doch seine Regierung im Ganzen nicht als eine glückliche bezeichnet werden. Der erst beginnenden Monarchie eine feste innere Ordnung, und Kraft und Ansehen nach Außen zu geben, war Saul bei seinem trotzigen Wesen und launenhaften willkürlichen Verfahren nicht im Stande. Selbst mit Samuel, der ihn auf den Thron erhoben, zerfiel er und verachtete dessen theocratische Rathschläge und Mahnungen. So wurde er des Königthums unwürdig, von einem bösen Geiste beherrscht, und verlor endlich, nachdem er noch bei einer Todtenbeschwörerin Rath gesucht, nach einer 40jährigen Regierung (Apg. 13, 21. Jos. Antt. VI. 14, 9., also im Jahr d. W. 3104, v. Chr. 1061) gegen die Philister Schlacht und Leben. Jetzt wurde David, nachdem er schon längst von Samuel zum König gesalbt, von Saul aber unerbittlich verfolgt worden war, zu Hebron vom Stamme Juda zum König gewählt, von den übrigen Stämmen aber erst 7½ Jahr später anerkannt. Unter ihm erst erstarkte der israelitische Staat im Innern und nahm

auch nach Außen eine achtunggebietende Stellung ein. Er machte Jerusalem zur königlichen Residenz und zugleich zum Ort des mosaischen Heiligthums, organisirte den gesetzmäßigen heiligen Dienst und verherrlichte ihn durch heilige Gesänge und Musik. Gegen die Philister, Moabiter, Syrer, Edomiter und Ammoniter führte er glückliche Kriege und erweiterte die Grenzen des Reiches (s. David). Nach einer 40jährigen Regierung starb er, nachdem er zuvor noch seinen Sohn Salomo auf den Thron erhoben. Dieser durfte nur erhalten, was sein Vater auf ihn vererbt hatte. Seine Regierung war daher auch eine friedliche und in den ersten Jahren auch für das Wohl des Volkes förderlich. Er baute den nach ihm genannten Tempel, verschönerte seine Residenz durch prachtvolle Bauten, und wußte aus seinem Seehandel in Verbindung mit den Phöniziern großen Gewinn zu ziehen (s. Handel). Allein in seinen späteren Jahren verfiel er, durch ausländische Weiber verführt, in Götzendienst und gab dadurch ein noch lange fortwirkendes verderbliches Beispiel. Außerdem bedrückte er das Volk durch Abgaben und Frohndienste, während sein Hof ein beständiges Schauspiel des Luxus und Wohllebens darbot, so daß selbst von seinen Untergebenen Empörungsversuche gegen ihn gemacht wurden (1 Kön. 11, 26—40.). In welchem Geiste er regierte, erhellt auch daraus, daß seinem Sohne und Nachfolger Rehabeam vor seiner Thronbesteigung die Bitte vorgetragen wurde, das Joch seines Vaters und die harten Frohnarbeiten zu erleichtern (s. Salomo). Die trotzige Abweisung dieser Bitte hatte die Trennung des Reiches zur Folge. Bloß die Stämme Juda und Benjamin blieben dem Rehabeam und dem Davidischen Hause getreu, die übrigen Stämme fielen von ihm ab und wählten Jerobeam, den Sohn Nebats, zu ihrem König. Dieses geschah (wenn wir die 80 Jahre David's und Salomo's zu den obigen 3104 addiren) im Jahr d. Sch. 3184 (vor Chr. 981). Von da an wird die Geschichte der Hebräer eine Geschichte der beiden Reiche Juda und Israel. Wir müssen zum Behufe der Uebersichtlichkeit die Könige beider Reiche in ihrer Reihenfolge voranstellen:

Könige von Juda:

	Regierungsjahre.			Jahre d. Sch.		Jahre vor Chr.	
Rehabeam	reg.	17	(1 Kön. 14, 21.),	von 3184	bis 3201,	von 981	bis 964.
Abia	„	3	(1 Kön. 15, 2.),	„ 3201	„ 3204,	„ 964	„ 961.
Asa	„	41	(1 Kön. 15, 10.),	„ 3204	„ 3245,	„ 961	„ 920.
Josaphat	„	25	(1 Kön. 22, 42.),	„ 3245	„ 3270,	„ 920	„ 895.
Joram	„	8	(2 Kön. 8, 17.),	„ 3270	„ 3278,	„ 895	„ 887.
Ahasja	„	1	(2 Kön. 8, 26.),	„ 3278	„ 3279,	„ 887	„ 886.
Athalja	„	6	(2 Kön. 11, 4. 12, 1.),	„ 3279	„ 3285,	„ 886	„ 880.
Joas	„	40	(2 Kön. 12, 1.),	„ 3285	„ 3325,	„ 880	„ 840.
Amazja	„	29	(2 Kön. 14, 2.),	„ 3325	„ 3354,	„ 840	„ 811.
Ussia	„	52	(2 Kön. 15, 2.),	„ 3354	„ 3406,	„ 811	„ 759.
Jotham	„	16	(2 Kön. 15, 33.),	„ 3406	„ 3422,	„ 759	„ 743.
Achas	„	16	(2 Kön. 16, 2.),	„ 3422	„ 3438,	„ 743	„ 727.
Hiskia,	vorerst	6	(2 Kön. 18, 2, 10.),	„ 3438	„ 3444,	„ 727	„ 721.

Könige von Israel:

Jerobeam I.	reg.	22	(1 Kön. 14, 20.),	„ 3184	„ 3206,	„ 981	„ 959.
Nadab	„	2	(1 Kön. 15, 25.),	„ 3206	„ 3208,	„ 959	„ 957.
Baesa	„	24	(1 Kön. 15, 33.),	„ 3208	„ 3232,	„ 957	„ 933.
Ela	„	2	(1 Kön. 16, 8.),	„ 3232	„ 3234,	„ 933	„ 931.
Simri 7 Tage			(1 Kön. 16, 15.),				
Omri	„	12	(1 Kön. 16, 23.),	„ 3234	„ 3246,	„ 931	„ 919.
Ahab	„	22	(1 Kön. 16, 29.),	„ 3246	„ 3268,	„ 919	„ 897.
Ahasja	„	2	(1 Kön. 22, 52.),	„ 3268	„ 3270,	„ 897	„ 895.
Joram	„	12	(2 Kön. 3, 1.),	„ 3270	„ 3282,	„ 895	„ 883.
Jehu	„	28	(2 Kön. 10, 34.),	„ 3282	„ 3310,	„ 883	„ 855.
Joachas	„	17	(2 Kön. 13, 1.),	„ 3310	„ 3327,	„ 855	„ 838.
Joas	„	16	(2 Kön. 13, 10.),	„ 3327	„ 3343,	„ 838	„ 822.
Jerobeam II.	„	41	(2 Kön. 14, 23.),	„ 3343	„ 3384,	„ 822	„ 781.

(Interregnum:)

	Regierungsjahre.		Jahre d. Sch.	Jahre vor Chr.
Sacharja	reg. ½ J.	(2 Kön. 15, 8.),	3395	770
Sallum	„ 1 Mn.	(2 Kön. 15, 13.),	3395	770
Menahem	„ 10 J.	(2 Kön. 15, 17.),	von 3395 bis 3405,	von 770 bis 760.
Phekachja	„ 2	(2 Kön. 15, 23.),	„ 3405 „ 3407,	„ 760 „ 758.
Phekach	„ 20	(2 Kön. 15, 27.),	„ 3407 „ 3427,	„ 758 „ 738.
(Interregnum:)				
Hosea	„ 9	(2 Kön. 17, 1.),	„ 3435 „ 3444,	„ 730 „ 721.

Zählt man die Regierungsjahre der Könige von Juda und die der Könige von Israel zusammen, so beläuft sich die Summe der erstern auf 260, die der letztern auf 241. Diese Ungleichheit kommt daher, daß im Reich Israel zwischen Jerobeam II. und Sacharja ein Interregnum von 11 Jahren, und zwischen Phekach und Hosea ein Interregnum von 9 Jahren Statt fand, so jedoch, daß weder die 11, noch die 9 Jahre ganz voll waren und zusammen als 19 Jahre gerechnet werden können. Demgemäß fällt der Untergang des Reiches Israel in's Jahr d. Sch. 3444, vor Chr. 721. — Die Trennung des Reiches war ein großes Unglück für die Nation. Die beiden Reiche stunden meistens nicht in freundlichem Einvernehmen mit einander, befeindeten und bekriegten sich gegenseitig und riefen sogar heidnische Nachbarvölker gegen einander um Hilfe an. So schwächten sie sich durch innere Zwiste und vermochten den feindlichen Angriffen von Außen selten erfolgreichen Widerstand zu leisten. Schon Rehabeam, der erste König des getrennten Reiches Juda, wurde im fünften Jahre seiner Regierung, während er mit Jerobeam von Israel beständig im Streite lag, vom ägyptischen König Sisak mit Krieg überzogen, Jerusalem eingenommen, der Tempel und der königliche Schatz geplündert, auch die goldenen Schilde fortgenommen, welche Salomo gemacht hatte (s. Rehabeam). Mit Rücksicht auf David jedoch, und weil er die Priester und Leviten aufgenommen, die Jerobeam aus seinem Reiche vertrieben hatte, auch den heiligen Dienst förderte und eine Zeitlang dem Gesetze getreu blieb, ließ ihn Jehova noch auf dem Thron. Sein Sohn und Nachfolger Abia (s. d. A.), obwohl götzendienerisch, führte einen glücklichen Krieg gegen Jerobeam von Israel, in welchem letzterer mehrere Städte verlor und gänzlich geschlagen wurde. Sein Sohn und Nachfolger Asa regierte lang und glücklich. Er beobachtete das Gesetz und förderte den heiligen Dienst. Ueber die Aethiopier, die mit ungeheurer Streitmacht gegen ihn heranzogen, verlieh ihm Jehova einen glänzenden Sieg. In seinem zweiten Regierungsjahre starb Jerobeam I., König von Israel, der dort den Kälber- und Götzendienst eingeführt, die rechtmäßigen Priester vertrieben, gesetzwidrige Feste angeordnet, die wahren Propheten verfolgt und keineswegs zum Wohle des Volkes regiert hatte. Ihm folgte sein Sohn Nadab, den jedoch schon nach zwei Jahren sein Feldherr Baesa (s. d. A.) ermordete und sich des Thrones bemächtigte. Er war aber wie seine beiden Vorgänger schlecht und götzendienerisch, und ein Krieg, in den er sich mit Asa (König von Juda) verwickelte, endete durch die Dazwischenkunft der Syrer damit, daß Baesa einen Theil seines Gebietes an letztere verlor. Auf Baesa folgte sein Sohn Ela (s. d. A.), schlecht und götzendienerisch, wie sein Vater, wurde aber schon nach zwei Jahren von Simri (Zamri), einem seiner Heerobersten, ermordet, der aber schon nach sieben Tagen wieder einem andern Heerobersten, Namens Omri, erlag. Dieser verlegte die Residenz von Tirza in die von ihm erbaute Stadt Schomron (Samarien) und hatte nach einer 12jährigen Regierung seinen Sohn Achab (s. Ahab) zum Nachfolger. So kommen also während der einzigen Regierungszeit des Königs Asa von Juda im Reich Israel nicht weniger als drei Königsmorde vor, und es läßt sich denken, daß Juda in dieser Zeit, die Unter-

nehmung Baesa's abgerechnet, von Israel, das mit sich selbst zu thun hatte, nicht viele Feindseligkeiten erfahren konnte. Auf Asa folgte sein Sohn Josaphat im vierten Jahre Achabs (Königs von Israel) und war einer der besten jüdischen Könige, sowie seine Regierung eine der glücklichsten. Der Götzendienst wurde abgeschafft, die Rechtspflege verbessert und eine bedeutende militärische Macht organisirt, während im Reich Israel unter Achab und Isabel Götzendienst, Ungerechtigkeit und Unsitte immer mehr überhand nahmen, und unter dessen beiden dem Josaphat noch gleichzeitigen Nachfolgern, Ahasja (s. d. A.) und Joram (s. d. A.), keine bessere Wendung der Dinge eintrat. Uebrigens hielt Josaphat mit Israel Frieden und verband sich sogar mit Achab gegen die Syrer und mit Joram gegen die Moabiter. Erstere Unternehmung fiel jedoch unglücklich aus, und Josaphats Ansehen sank in Folge dessen bei den Nachbarvölkern, so daß die Ammoniter und Moabiter sogar einen Einfall in Juda wagten, jedoch von Josaphat geschlagen wurden (s. Josaphat). Der vorerwähnte Joram (König von Israel) überlebte Josaphat nur 7 Jahre, in welche die Regierung der beiden jüdischen Könige Joram und Ahasja fällt. Ersterer hatte Athalja, eine Tochter Achabs, zur Frau und ergab sich wie das Haus Achabs dem Götzendienst, und das ganze Land wurde götzendienerisch. Dafür kam auch großes Unglück über dasselbe. Die Edomiter machten sich unabhängig. Die Philister und Araber fielen in Juda ein und plünderten das Land, kamen selbst nach Jerusalem und nahmen nicht bloß die Schätze des Königs, sondern selbst seine Weiber und die königlichen Prinzen mit sich fort. Nur Ahasja wurde vor ihnen gerettet und folgte seinem Vater auf dem Throne. Verbündet mit Joram von Israel, dem er an Schlechtigkeit und götzendienerischem Wesen gleichkam, zog er gegen die Syrer. Joram wurde aber tödtlich verwundet, und als Ahasja ihn zu Jsreel besuchte, wurden beide von Jehu (s. d. A.) ermordet, der sofort den israelitischen Thron bestieg, während in Jerusalem Athalja sich des Thrones bemächtigte und alle königlichen Sprößlinge ermordete bis auf den noch ganz jungen Joasch, der heimlich hinweggeschafft und in den Tempelgebäuden sechs Jahre lang verborgen wurde. Nach Ablauf dieser Zeit wurde er durch eine Priesterverschwörung, an deren Spitze der Hohepriester Jojada stund, auf den Thron erhoben und Athalja ermordet (s. Athalja). Joasch regierte Anfangs in theocratischem Geiste, schaffte namentlich den Götzendienst ab und besserte das schadhaft gewordene Tempelgebäude aus; nach Jojada's Tod aber ließ er den Götzendienst wieder aufkommen und sogar einen Propheten, der gegen denselben eiferte, hinrichten. Jetzt fielen die Syrer in's Land und machten viele Beute, Joasch selbst wurde verwundet und dann von seinen eigenen Dienern ermordet (s. Joasch). Sein Sohn Amazja regierte Anfangs gerecht und glücklich. Nach einem glänzenden Sieg über die Edomiter aber betete er die erbeuteten Götzen derselben an, und jetzt kam Unglück über ihn und sein Volk. In einem Krieg gegen den König Joasch von Israel erlitt er eine große Niederlage, Jerusalem und der Tempel wurden geplündert, die Mauern großentheils niedergerissen und er selbst endlich zu Lachisch ermordet (s. Amazja). Glücklicher war die lange Regierung seines Sohnes Ussia oder Asarja. Er richtete sich nach dem Gesetze des Herrn und Juda gelangte unter ihm zu Macht und Ansehen. Ackerbau und Viehzucht kamen empor, die militärische Macht wurde vergrößert, die alten Festungen ausgebessert und neue angelegt und viele Siege über auswärtige Feinde erfochten (s. Ussia). Im Reich Israel wurde unter Jehu, der gleichzeitig mit Athalja von Juda den Thron bestieg, zwar gegen den Baalsdienst geeifert und die Baalspriester hingerichtet, aber der Dienst der goldenen Kälber dauerte fort und damit auch der Götzendienst. Deßhalb ging das ganze ostjordanische Gebiet an die Syrer verloren. Jehu's Sohn und Nachfolger Joachas (s. d. A.) war götzendienerisch und wurde von den Syrern noch mehr bedrängt, jedoch als er sich zu Jehova bekehrte,

auch wieder frei von ihrem Drucke. Sein Sohn Joasch aber führte glückliche Kriege gegen dieselben und nahm ihnen einige Städte wieder ab, die sie früher erobert hatten, brachte auch dem König Amazja von Juda eine große Niederlage bei (s. Joasch). Sein Sohn Jerobeam II. endlich nahm den Syrern alles wieder ab, was unter Jehu und Joachas an sie verloren gegangen war. Nach seinem Tode aber wurde das Reich durch innere Unruhen zerrüttet, und sein Sohn Sacharja konnte erst nach 11 Jahren auf den Thron gelangen und wurde schon nach einem halben Jahre von Sallum und dieser einen Monat später von Menahem ermordet. Letzterer behauptete sich zwar auf dem Thron, aber das Reich kam unter ihm in assyrische Dienstbarkeit und mußte großen Tribut bezahlen. Sein Sohn und Nachfolger Phekachja wurde nach zweijähriger Regierung von Phekach ermordet, nahezu um dieselbe Zeit, wo in Juda König Ussia starb. Auf letzteren folgte sein Sohn Jotham, dessen Regierung bis gegen das Ende hin glücklich war. Da aber verband sich Phekach mit König Rezin von Syrien gegen das Reich Juda. Unter Jotham kam zwar der Krieg noch nicht zum Ausbruch, wohl aber unter seinem götzendienerischen Sohne Achas (s. Ahas) gleich im Anfange seiner Regierung (vgl. Caspari, über den syrisch-ephraimitischen Krieg unter Jotham und Ahas. Christiania 1849). Dieser kümmerte sich weder um das Gesetz Gottes, noch um die Propheten und suchte gegen die verbündeten Könige bei Tiglath-Phileser, König von Assyrien, Hilfe, der sie zwar leistete, bald aber gegen Juda selbst seine Absichten richtete, so daß Achas nur durch große Schätze und schweren Tribut den Frieden erhalten konnte. Besser ging es unter seinem frommen und gottesfürchtigen Sohn und Nachfolger Hiskia (s. Ezechias), in dessen sechstem Regierungsjahr das Reich Israel unterging. Dort nämlich war schon unter Phekach das ostjordanische Gebiet und Galiläa in die Hände der Assyrier gefallen, und bald darauf Phekach von Hosea (s. d. A.) ermordet worden, dem es jedoch erst mehrere Jahre nachher gelang, sich des Thrones zu bemächtigen. Natürlich wurde er den Assyriern tributpflichtig, und als er damit umging, mit Hilfe der Aegyptier das assyrische Joch zu brechen, zog der assyrische König Salmanassar mit einem großen Heere gegen Samarien, eroberte nach dreijähriger Belagerung die Stadt, machte dem Reich Israel ein Ende und führte die Angehörigen desselben in die assyrische Gefangenschaft, im 6ten Jahre Hiskia's, im J. d. Sch. 3444, v. Chr. 721. — Von nun an bestand nur wieder ein hebräisches Königreich, das Reich Juda. Die Könige, die noch über dasselbe herrschten, sind:

	Regierungsjahre.	Jahre d. Sch.	Jahre v. Chr.
Hiskia	reg. noch 23 (2 Kön. 18, 2. 10.)	von 3444 bis 3467,	von 721 bis 698.
Manasse	„ „ 55 (2 Kön. 21, 1.)	„ 3467 „ 3522,	„ 698 „ 643.
Amon	„ „ 2 (2 Kön. 21, 19.)	„ 3522 „ 3524,	„ 643 „ 641.
Josia	„ „ 31 (2 Kön. 22, 1.)	„ 3524 „ 3555,	„ 641 „ 610.
Joachas	reg. n. 3 Monate (2 Kon. 23, 31.)		
Jojakim	reg. noch 11 (2 Kön. 23, 36.)	„ 3555 „ 3566,	„ 610 „ 599.
Jojachin	reg. n. 3 Monate (2 Kön. 24, 8.)		
Zedekia	reg. noch 11 (2 Kön. 24, 18.)	„ 3566 „ 3577,	„ 599 „ 588.

Hiskia suchte wie früher Hosea durch ein Bündniß mit Aegypten sich gegen Assyrien zu schützen, und dadurch kam auch Jerusalem und der jüdische Staat in die äußerste Gefahr und wurde nur noch durch ein Wunder gerettet im 14ten Jahre Hiskia's. Abgesehen aber von dem Einfalle der Assyrier in Juda war Hiskia's Regierung eine friedliche und glückliche. Nicht so die seines Sohnes und Nachfolgers Manasse (s. d. A.), der selbst im Tempel Götzenaltäre errichtete, seinen eigenen Sohn dem Moloch opferte und unschuldiges Blut in Menge vergoß. Dafür kam er in die Gewalt der Assyrier und wurde gefangen und mit 2 Ketten beladen nach Babylon geführt, wo er endlich sein schweres Unrecht einsah, zu Jehova sich bekehrte und darauf sein verlorenes Reich wieder erhielt. Jetzt

regierte er in theocratischem Geiste, schaffte den Götzendienst ab und brachte die Verehrung Jehova's und den gesetzlich vorgeschriebenen Cult wieder in Achtung und Uebung. Sein Sohn Amon (s. d. A.) führte jedoch den Götzendienst wieder ein, wurde aber schon im 2ten Jahre seiner Regierung von seinen Beamten erschlagen und sein minderjähriger Sohn Josia (s. d. A.) folgte ihm in der Regierung. Sobald dieser volljährig war und selbstständig regieren konnte, schaffte er den Götzendienst ab, führte den gesetzlichen Cult wieder ein und richtete sich in diesen wie in anderen Dingen nach der Weisung des Propheten Jeremia. Seine Regierung war darum auch eine glückliche, wie schon die große Trauer des Volkes über seinen Tod bewies. Sein jüngerer Sohn Joachas (s. d. A.) wurde sein Nachfolger; Pharao Necho aber, gegen den Josia Schlacht und Leben verloren hatte, kam bald darauf nach Jerusalem und erhob Jojakim (s. d. A.), den älteren Sohn Josia's auf den Thron. Als jedoch im 4ten Jahre Jojakim's Pharao Necho bei Carkemisch (s. Charchemisch) von Nebucadnezar geschlagen wurde, kam letzterer auch nach Jerusalem und Jojakim wurde ihm tributpflichtig, und eine große Zahl von Personen vornehmen Standes, so wie auch der Tempelschatz, nach Babal abgeführt. Mit dieser Deportation beginnt **die Periode des Exils,** welches von da an bis zum ersten Jahre des Cyrus 70 Jahre lang dauerte, wie Jeremia es vorausgesagt hatte (25, 11. 29, 10. vgl. 2 Chron. 36, 21.). Später fiel aber Jojakim wieder von Nebucadnezar ab, und die Folge davon war die Einnahme und theilweise Plünderung Jerusalems und des Tempels durch die Chaldäer und die Wegführung Jojachin's (s. d. A.), der inzwischen seinem Vater in der Regierung gefolgt war, sammt allen Vornehmen des Landes und vielen Kriegsleuten. An Jojachin's Statt kam sein Oheim unter dem Namen Zedekia auf den Thron. Im neunten Jahre aber wurde er den Chaldäern abtrünnig und schloß ein Bündniß gegen sie mit Aegypten. Jetzt wurde Jerusalem von den Chaldäern belagert, im 11ten Jahre Zedekia's eingenommen und sammt dem Tempel zerstört, und das ganze Volk mit Ausnahme Weniger in die Gefangenschaft nach Babylon abgeführt (s. Exil). Und damit ist das babylonische Exil endlich im vollsten Sinne eingetreten. Die erste Deportation unter Jojakim oder der Anfang desselben fällt in's Jahr d. Sch. 3559 (denn 3444 + 115 = 3559), v. Chr. 606, und die Zerstörung Jerusalems in's J. d. Sch. 3577 (denn 3444 + 133 = 3577) v. Chr. 588. Ueber die Aufenthaltsorte und Schicksale des weggeführten Volkes s. Exil. — Das 70te Jahr des Exils ist das erste des Cyrus (s. d. A.), dieses aber ist nach der üblichen Chronologie und der ziemlich übereinstimmenden Berechnung der Chronologen das Jahr 536 vor Chr. und dem Bisherigen zufolge das Jahr 3629 d. Sch. (denn 3559 + 70 = 3629). Auf dieses Datum gründet sich die bisherige Zusammenstellung der Schöpfungsjahre und der Jahre vor Christo. Im Folgenden werden wir nur noch letztere angeben, da sich erstere nach dem Bisherigen jedesmal leicht finden lassen. Im genannten ersten Jahre des Cyrus erhielten die Exulanten Erlaubniß und selbst Unterstützung (Esr. 1, 4.) zur Rückkehr in ihre Heimath, und damit beginnt die **nachexilische Periode.** Viele machten von jener Erlaubniß und Unterstützung Gebrauch, an ihrer Spitze Serubbabel (Zorobabel) und Josua, unter denen der 2te Tempel angefangen und nach längerer Unterbrechung endlich vollendet wurde. Denn daß die beiden Volkshäupter Serubbabel und Josua, unter denen zur Zeit des Darius der 2te Tempel vollendet wurde, dieselben seien, die an der Spitze der unter Cyrus heimkehrenden Exulanten stunden, erhellt zum Theil schon aus ihrer Abstammung. Serubbabel zur Zeit des Cyrus ist ein Sohn Schealtiel's (Esr. 3, 2. 8.), ebenso Serubbabel zur Zeit des Darius (Esr. 5, 2.), und Josua zur Zeit des Cyrus ist ein Sohn Jozadaks und ebenso Josua zur Zeit des Darius (Esr. l. c.). Sollte nicht durch diese bedeutsam hervorgehobene Abstammung gerade auf die Identität der Personen hingewiesen, und wenn es sich um

verschiedene Personen handelte, die Abstammung derselben doch soweit angegeben sein, daß diese Verschiedenheit daraus ersichtlich wäre! Noch mehr erhellt aber jene Identität aus den Weissagungen Haggai's und Sacharja's. Denn Haggai redet zu einem Volke, unter welchem sich noch Leute befinden, die den ersten Tempel gesehen haben (2, 3.), und Sacharja bezeichnet die 70 Jahre des Exils als eben erst abgelaufen. Daraus geht hervor (weiter können wir uns hier in diesen Gegenstand nicht einlassen), daß Serubbabel und Josua, unter denen die genannten zwei Propheten weissagten, eben jene beiden Volkshäupter zur Zeit des Cyrus sind und somit Darius, in dessen Regierungszeit der 2te Tempel vollendet wurde, nicht Darius Nothus, wie Scaliger und andere meinten, sondern Darius Hystaspis ist. In sein sechstes Regierungsjahr fällt die Vollendung des zweiten Tempels, mithin, da Cyrus 7 Jahre, Cambyses 7 Jahre und 5 Monate, Smerdes, auf welchen Darius Hystaspis folgte, 7 Monate regierte, in's J. d. Sch. 3650 (v. Ch. 515). — Es kann nicht befremden, daß jetzt, wo das Heiligthum hergestellt ist und die theocratische Verfassung wieder ihren geregelten Gang geht, die theocratische Historiographie einen kleinen Zeitraum überspringt, in welchem nichts für die nachexilische Theocratie besonders Bedeutsames vorfällt, und gleich zur Beschreibung der äußerst wichtigen Wirksamkeit Esra's und Nehemia's übergeht. Einem gegründeten Zweifel kann es nämlich nicht unterstellt werden, daß Arthachsastha (s. d. A.), in dessen 7ten Jahre Esra, und in dessen 21ten Jahre Nehemia nach Palästina kam, der Perserkönig Artaxerxes Longimanus war (s. Esra). Dieser aber regierte v. 465—424 vor Chr. (etwas über 40 Jahre). Esra's Wirksamkeit in Palästina beginnt also im J. 458 und jene des Nehemia im J. 444 v. Chr. Erstere bezog sich mehr auf die religiösen und gottesdienstlichen, letztere mehr auf die bürgerlichen Angelegenheiten und Verhältnisse der Juden (s. Esra, Nehemia). Gegen das Ende der Wirksamkeit Nehemia's wurde das samaritanische Heiligthum auf Garizim gegründet durch einen Sohn des Hohenpriesters Jojada, welcher eine Tochter Sanballat's, des persischen Statthalters von Samarien, zur Frau genommen hatte, und deßhalb von Nehemia aus Jerusalem vertrieben worden war (Neh. 13, 28 f.). Bei Josephus (Antt. XI. 8, 2.) wird zwar der Tochtermann Sanballat's Manasse und Bruder Jaddu's genannt, und die ganze Geschichte in die letzte Zeit des Darius Codomannus verlegt. Allein in letzterem Punct ist ohne Zweifel ein Versehen oder ein Irrthum auf Seite des Josephus anzuerkennen, sonst müßte der Sanballat des Nehemia ein anderer sein als der des Josephus, was sich nicht wohl annehmen läßt, weil es im höchsten Grad unwahrscheinlich ist, daß zweimal nach einander, und zwar nach nicht gar langem Zwischenraume, je ein Glied der hohenpriesterlichen Familie mit einem Ausländer, Namens Sanballat, verschwägert gewesen und deßhalb vom Priesterthum verstossen worden sei. Man wird um so mehr einen Irrthum auf Seite des Josephus annehmen müssen, als derselbe in Betreff der Geschichte Esra's und Nehemia's überhaupt nicht ganz zuverlässig ist (Winer, bibl. Realw. II. 175). Nach Nehemia's Zeit scheinen die Juden bis zum Ende der persischen Monarchie im Ganzen ziemlich in Ruhe geblieben zu sein. Nur die Kriege zwischen Persien und Aegypten unter Darius Nothus und Artaxerxes Mnemon, in denen Judäa zum Theil von den kriegführenden Heeren durchzogen wurde, waren eine Plage für das Land. Auch die Entweihung des Tempels durch den Hohenpriester Jochanan, dem sein Bruder Josua, vom persischen Feldherrn Bagoses unterstützt, die hohepriesterliche Würde streitig machte, und deßhalb von ihm im Tempel ermordet wurde, hatte die Folge, daß sieben Jahre lang alle im Tempel darzubringenden Opfer von Bagoses mit einer Abgabe belegt wurden. Unter Darius Ochus aber wurde nach der Zerstörung Sidons auch Jericho zerstört und viele Juden weggeführt. Endlich im J. 332 v. Chr. eroberte Alexander d. Gr. die Stadt Ty-

rus und in Folge dessen kam bald auch ganz Palästina in seine Gewalt. Als er nach der Einnahme von Gaza gegen Jerusalem zog, ging ihm der Hohepriester an der Spitze vieler Priester und Vornehmen der Stadt in feierlichem Zuge entgegen, geleitete ihn nach Jerusalem und zeigte ihm sogar eine Weissagung Daniels, wonach er Persien erobern werde. Dadurch wurde er, an ein früheres Traumgesicht sich erinnernd, günstig gegen die Juden gestimmt und behandelte sie mit Milde, obwohl er sie schon von Tyrus aus mit strenger Züchtigung bedroht hatte (Jos. Antt. XI. 8, 3). Ueber Palästina wurde jetzt ein macedonischer Befehlshaber Namens Andromachus gesetzt, und als dieser bald nachher von den Samaritanern erschlagen wurde (i. J. 331 v. Chr.), erhielt Asklepiodor, Statthalter von Syrien, auch das Jordanland. Nach Alexanders Tod (i. J. 323 v. Chr.) bekamen seine Feldherren Statthalterschaften in den vielen Provinzen seines ausgedehnten Reiches. Palästina nebst Syrien fiel dem Laomedon zu, wurde ihm aber von Ptolemäus Lagi, Statthalter von Aegypten, bald entrissen, der Jerusalem in Besitz nahm und eine Menge Juden nach Aegypten deportirte (320 v. Chr.). Einige Jahre später mußte er es zwar an Antigonus abtreten (314 v. Chr.), erhielt es aber durch den auf die Schlacht bei Ipsus folgenden Theilungsvertrag aufs Neue (301 v. Chr.). Daß unter solchem, zum Theil gewaltsamen, Regentenwechsel die Juden viel zu leiden hatten, läßt sich wohl denken. Uebrigens war ihre Lage unter Ptolemäus Lagi (320—284 v. Chr.), Ptolemäus Philadelphus (284—247 v. Chr.) und Ptolemäus Euergetes (247—221 v. Chr.) im Ganzen eine ziemlich glückliche, wenn gleich die Kriege der beiden letztgenannten Ptolemäer manches Ungemach über sie brachten. Unter Ptolemäus Philopator aber (221—204 v. Chr.), dem Nachfolger des Euergetes, bemächtigte sich Antiochus d. Gr. Palästina's (218 v. Chr.), mußte es aber nach der Schlacht bei Raphia (217 v. Chr.) wieder an den ägyptischen König abtreten. Während der Minderjährigkeit des Ptolemäus Epiphanes (204—180 v. Chr.) jedoch nahm er es auf's Neue weg, trat es aber in einem Heirathsvertrag wieder an Ptolemäus ab (198 v. Chr.). Einige Zeit später erscheint aber Seleucus Philopator als Besitzer von Palästina. Denn i. J. 176 v. Chr. suchte ein gewisser Simon, der als Tempelaufseher mit dem Hohenpriester Onias III. zerfallen war, sich dadurch zu rächen, daß er nach Cölesyrien zu Apollonius, dem Statthalter des Seleucus Philopator ging und ihm die großen Tempelschätze verrieth, worauf wirklich die Aufhebung derselben versucht aber nicht ausgeführt wurde (2 Macc. 3, 4 f.). Ein Jahr später, nämlich im Jahr 137 der seleucidischen Aere (1 Macc. 1, 10), welche mit 312 v. Chr. beginnt, folgte ihm sein Sohn Antiochus mit dem Beinamen Epiphanes (s. Antiochus I., 288) in der Regierung, und damit begann für die palästinensischen Juden eine verhängnißvolle Zeit. Die unruhige Regierung des Epiphanes und namentlich seine wiederholten Kriegszüge durch Judäa nach Aegypten waren schon sehr drückend, aber noch weit mehr sein blutdürstiger Verfolgungsgeist gegen die Juden, seine Plünderung und Entweihung des Heiligthums, und seine beharrliche Wuth, womit er die jüdische Religion durch Feuer und Schwert auszurotten suchte. Gegen solche Gewalthandlungen mußte nothwendig unter dem frommen und gesetzestreuen Theil der Juden eine mächtige Opposition entstehen. An ihrer Spitze stund zuerst der alte Priester Mattathias, dann der Reihe nach seine Söhne, zuerst Judas Maccabäus, nach dessen Namen die damaligen Eiferer für die väterliche Religion und das alte Gesetz überhaupt Maccabäer genannt wurden, dann dessen Bruder Jonathan und endlich der dritte Bruder Simon. Schon unter dem ersten wurden die Freiheitskämpfe mit so viel Glück und Heldenmuth geführt, daß die ungleich überlegene syrische Macht gebrochen wurde, und das Heiligthum wieder eingeweiht und der gesetzliche Cult wieder fortgesetzt werden konnte (164 v. Chr.). Sein Bruder Jonathan wurde schon im J. 152

v. Chr. von Seite Syriens als Hoherpriester und Fürst der Juden anerkannt, und Simon wurde bereits völlig unabhängiger Erbfürst der Juden (142 v. Chr.). Als er zu Jericho von seinem Schwiegervater Ptolemäus meuchlerisch ermordet worden (135 v. Chr.), wurde sein Sohn **Johannes Hyrcanus** sein Nachfolger in der Regierung und im Hohenpriesterthum (s. Maccabäer). Im Anfang seiner Regierung verheerten zwar die Syrer Judäa und belagerten Jerusalem, bald aber wurde Friede geschlossen und Hyrcanus erweiterte in der Folge seine Macht noch durch bedeutende Eroberungen. Auch zerstörte er den Tempel auf Garizim und unterjochte die Idumäer und zwang sie zur Annahme des Mosaismus, zerfiel aber mit den Pharisäern, die bereits als mächtige Partei vorhanden waren, und zog sich dadurch viele Widerwärtigkeiten zu. Nach seinem Tode (107 v. Chr.) übernahm sein Sohn **Aristobulus** die Regierung und ließ seine Mutter, welcher Hyrcanus das Fürstenthum übertragen hatte, im Gefängniß verhungern, so wie er auch drei von seinen Brüdern durch Einkerkerung unschädlich zu machen suchte, während er den vierten, dem er sonst gewogen war, auf eine bloße Verdächtigung hin ermorden ließ. Nachdem er nur ein Jahr regiert und Ituräa erobert hatte, starb er, und seine Gemahlin Alexandra befreite sogleich seine Brüder aus dem Gefängnisse. Der älteste derselben **Alexander Jannäus** bestieg den Thron (106 v. Chr.), begann aber seine Regierung, weil er von seinem nächsten Bruder Unruhen befürchtete, gleich mit Ermordung desselben. Die Pharisäer hatte er vom Anfang an gegen sich, weil er sich an die Partei ihrer Gegner, die Sadducäer, anschloß. In seinen vielen Kriegen, namentlich gegen **Ptolemäus Lathyrus**, war er meistens unglücklich, so wie auch eine Zeit lang in einer Empörung, welche die Pharisäer gegen ihn angestiftet hatten. Letztere gelang es ihm jedoch endlich durch Eroberung der Festung Bethone, die den letzten Haltpunct der Empörer gebildet hatte, völlig zu unterdrücken. Die Gefangenen führte er nach Jerusalem, gab dort seinen Kebsweibern im Freien ein großes Gastmahl, und ließ in der Aussicht desselben 800 der Vornehmsten von jenen Gefangenen kreuzigen und ihre Weiber und Kinder vor ihren Augen niederhauen. Von da an war seine Regierung etwas ruhiger und er machte jenseits des Jordan mehrere Eroberungen. Nach seinem Tode (79 v. Chr.) gewann seine Gemahlin **Alexandra** die Gunst der Pharisäer und wurde, da sie nach ihren Grundsätzen sich zu richten versprach, seine Thronfolgerin. Sie hatte zwei Söhne, **Hyrcanus** II. und **Aristobulus** II. Ersterer erhielt die hohepriesterliche Würde, letzterer aber wurde wegen seiner heftigen Gemüthsart von den öffentlichen Geschäften fern gehalten. Jetzt waren die Pharisäer die herrschende Partei und suchten sich zu rächen für die Unbilden, die sie von Jannäus und seinen Anhängern erfahren hatten. Wer nur immer unter der Sadducäerpartei, der Jannäus angehört hatte, sich hervorthat, mußte für sein Schicksal besorgt sein, und es wurden von den Pharisäern zahlreiche Hinrichtungen vorgenommen, denen die Königin sich nicht widersetzen durfte. Doch hatte sie den Sadducäern mehrere Festungen eingeräumt, in denen sie sich gegen die Pharisäer vertheidigen könnten. Dieses benützte der zurückgesetzte Aristobulus, schloß sich, als die Königin krank und ihrem Lebensende nahe war, den Sadducäern an, um mit ihrer Hilfe den Hyrcanus zu verdrängen und Thron und Priesterthum für sich zu erlangen. Sein Unternehmen fand schnellen und glücklichen Fortgang. Nach dem bald erfolgten Tode der Königin zog er mit einem großen Heere gegen Jerusalem und besiegte in einem Treffen bei Jericho seinen Bruder, der sich nach Jerusalem zurückzog und nach Kurzem zu Gunsten seines Gegners auf Krone und Priesterthum verzichtete. Auf Zureden jedoch des Statthalters **Antipater** von Idumäa begab er sich zum arabischen König **Aretas**, um mit Hilfe desselben seinen Bruder wieder zu verdrängen. Letzterer wandte sich aber an den römischen Feldherrn **Scaurus**, der sich eben zu Damascus befand, und wurde durch ihn

gegen seine Feinde in Schutz genommen und auf dem Throne gesichert. Nicht lange nachher kam **Pompejus** nach Damascus. Zu ihm begaben sich beide Brüder und verlangten Hilfe, jeder gegen den andern. Die Verhandlungen zogen sich hin, und der endliche Ausgang war, daß Pompejus Jerusalem eroberte und der Unabhängigkeit der Maccabäer, die wahrlich nichts Besseres mehr verdiente, ein Ende machte (63 v. Chr.). Aristobulus sollte sammt seinen zwei Söhnen **Alexander** und **Antigonus** zu Rom den Triumphzug des Pompejus verherrlichen, und **Hyrcanus** II. wurde als abhängiger, dem römischen Volke tributärer Fürst an dessen Stelle gesetzt. Die Mauern Jerusalems wurden geschleift, die Ausdehnung des jüdischen Gebietes willkürlich festgesetzt, und dem neuen Vasallenkönig außer dem Tribut noch manche schwere Leistung auferlegt. Nach Kurzem kam Alexander, welcher dem Pompejus auf der Reise nach Rom entwichen war, nach Judäa zurück, brachte schnell ein großes Heer zusammen, nahm mehrere feste Plätze weg und bedrohte bereits den Hyrcanus selbst, als letzterem **Gabinius**, Proconsul von Syrien, Hilfe leistete und ihn im Priesterthum bestätigte, aber durch Einführung einer aristocratischen Regierungsform seine weltliche Gewalt bedeutend beschränkte. Erst Cäsar gab ihm letztere wieder in ihrem frühern Umfang zurück, aber zugleich auch den Antipater als Procurator an die Seite (47 v. Chr.), der sofort die Gewalt ganz in die Hände bekam und seine Söhne **Phasael** und **Herodes** zu Statthaltern machte, jenen über Jerusalem, diesen über Galiläa. Bald darauf kam aber Aristobulus und sein jüngerer Sohn Antigonus, die aus dem Gefängniß zu Rom entflohen waren, nach Judäa und suchten den Hyrcanus zu verdrängen, wurden aber von Gabinius geschlagen und wieder nach Rom geschickt, wo Antigonus freigelassen, Aristobulus aber gefangen gehalten wurde. Noch im nämlichen Jahre wurde auch Antipater von Malichus vergiftet, und zwei Jahre später, nachdem ein Versuch jenes Antigonus, sich das jüdische Königthum zu verschaffen, mißlungen war, Phasael und Herodes von **Antonius** zu Tetrarchen von Judäa erhoben (41 v. Chr.). Endlich gelang es aber dem Antigonus doch, mit Hilfe der Parther sich auf den Thron zu erheben, jedoch nur auf kurze Zeit; denn **Herodes** wurde gleich darauf vom römischen Senat zum König von Judäa erklärt (40 v. Ch.), hatte bald ein großes Heer beisammen, unterwarf sich mehrere feste Plätze und belagerte und eroberte endlich Jerusalem (37 v. Chr.). Antigonus wurde hingerichtet und damit der maccabäischen Dynastie ein Ende gemacht. Als König von Judäa begann Herodes seine Regierung mit Blutvergießen. Zuerst ließ er die Anhänger des Antigonus und namentlich die Mitglieder des Synedriums, mit Ausnahme von zweien, hinrichten, und kehrte dann das Schwert auch gegen seine eigene Familie. Den durch Antigonus vertriebenen und zu Babylon sich aufhaltenden Hyrcanus II. lud er auf sehr freundliche Weise zur Rückkehr nach Jerusalem ein, ließ ihn aber bald nachher umbringen. Dasselbe Schicksal traf seine Gemahlin **Mariamne**, eine Maccabäerin, dann seine beiden Söhne von derselben **Alexander** und **Aristobulus**, dann seinen Bruder **Pheroras** und seinen Sohn **Antipater** von der Doris. Vom maccabäischen Stamme ließ er überhaupt keinen Sprößling mehr übrig. Seine ganze Regierung war hart und grausam. Selbst die guten Einrichtungen, die er traf, die Erweiterung seines Gebietes, Befestigung verschiedener Städte, Umbau des serubbabelischen Tempels &c. waren nicht im Stande, ihm die Zuneigung des Volkes zu gewinnen. Charakteristisch für den Geist, in dem er regierte, ist der Mordbefehl, den er noch im Angesichte des nahen Todes gab. Als er diesen unabwendbar kommen sah, ließ er die Vornehmsten der Nation zu sich rufen und gab seiner Schwester Salome den Befehl, sie in der Rennbahn einzuschließen und sogleich nach seinem Tode umbringen zu lassen, damit das Volk auch Ursache zur Trauer bekomme. So läßt sich denken, daß der **bethlehemitische Kindermord** noch unter die kleinern seiner Grausamkeiten gehörte und von Jose-

phus leicht übergangen werden konnte (s. Herodes). Nach seinem Tode (4 v. Chr. nämlich nach der recipirten dionysianischen Zeitrechnung, welche die Geburt Christi einige Jahre zu spät, in's J. 752 der Erbauung Roms setzt; vgl. Ideler, Lehrb. der Chronologie 1831. S. 333 f.) wurde sein Reich unter seine Söhne Archelaus, Antipas und Philippus getheilt. Ersterer erhielt Judäa, Samaria und Idumäa mit dem Titel eines Ethnarchen; dem zweiten wurde Galiläa und Peräa, dem dritten Batanäa, Trachonitis, Auranitis und das Gebiet des Zenodorus, je mit dem Titel eines Tetrarchen, zu Theil. Archelaus wurde aber nach 10 Jahren seiner Stelle entsetzt, und seine Länder als Theile der Provinz Syrien durch Procuratoren verwaltet, von denen hier besonders Pontius Pilatus Erwähnung verdient, in dessen zehenjährige (Jos. Antt. XVIII. 4, 2.) Verwaltung (27—37 n. Chr.) das öffentliche Leben und Wirken des Heilandes fällt. Nach dem Tode des Philippus hatte sein Gebiet ein ähnliches Schicksal. Erst Herodes Agrippa I. (s. d. A.), Enkel Herodes d. Gr., erhielt dasselbe wieder und bald auch die Tetrarchie des Antipas, und endlich durch Claudius auch noch Samarien, so daß er das Gebiet seines Großvaters wieder unter seinem Scepter vereinigte (41 n. Chr.), jedoch nur auf kurze Zeit, denn schon i. J. 44 n. Chr. starb er. Jetzt wurde Judäa wieder römische Provinz und durch Procuratoren verwaltet, unter denen auch die in der Apostelgesch. erwähnten, Felix und Festus (s. d. a. A.), vorkommen. Durch Härte und Rücksichtslosigkeit auf die Sitten und Wünsche des Volkes machten sie demselben die römische Oberherrschaft immer verhaßter und unerträglicher. Namentlich gilt dieses von Gessius Florus. Mit Grausamkeit verband er unersättliche Habsucht, erlaubte sich jede Art von Plünderung und ungerechter Bestrafung seiner Unterthanen, und machte sogar mit den Räubern gemeinsame Sache, die ihr Geschäft offen betreiben durften, wenn sie ihm einen Theil ihres Raubes abtraten. Auf solche Weise nöthigte er, wie Josephus sagt, die Juden zur Empörung und zum Krieg gegen die Römer (Antt. XX. 11, 1. Bell. Jud. II. 14, 2. 3.). Als er endlich geradezu Geld aus dem Tempelschatze forderte, den selbst Pompejus unberührt gelassen, und dann selbst nach Jerusalem kam und nach Lust raubte und mordete und sogar Juden, die römische Ritter waren, kreuzigen ließ, so daß während seiner Anwesenheit 3600 Personen umgebracht wurden, da erreichte die Geduld ihr Ende und brach die Empörung aus, welche durch die Bemühungen des Königs Agrippa II. (s. d. A.) nicht mehr aufzuhalten war. Jetzt zog Cestius Gallus, Präses von Syrien, mit einem großen Heere gegen Jerusalem, drang sogar in Bezetha ein und belagerte die obere Stadt, zog sich aber bald wieder zurück und wurde von den Juden verfolgt und in einem Engpaß umzingelt, so daß er sich nur mit großem Verlust noch retten konnte. Dieser Sieg machte die Aufrührer muthig, und es wurde jetzt eine planmäßige Vertheidigung des Landes organisirt, wobei Josephus, der diesen Krieg beschrieben, den Oberbefehl über Galiläa erhielt. Cestius erbat sich Hilfe von Rom, und Nero sandte den Vespasian gegen die Juden mit einem großen Heere, das noch durch die Aegyptier, die ihm sein Sohn Titus zuführte, auf 60,000 Mann verstärkt wurde (67 v. Chr.). Zuerst unterwarf er sich Galiläa, wo auch Josephus in seine Hände fiel, und dann nach und nach ganz Judäa. Indessen waren in Jerusalem, während die römische Belagerung bevorstund, innere Unruhen ausgebrochen, und die Parteien wütheten so furchtbar gegen einander durch Rauben, Morden und Brennen, unter Verübung der entsetzlichsten Gräuel und Schandthaten, daß Vespasian warten zu können glaubte, bis die Juden sich selbst gegenseitig aufgerieben hätten. Inzwischen war Vitellius römischer Kaiser geworden und das syrische Heer, mit dieser Wahl unzufrieden, stellte Vespasian als Gegenkaiser auf, der sich sofort über Alexandrien nach Rom begab und die Eroberung Jerusalems und Unterwerfung der Juden seinem Sohne Titus übertrug. Mit römischen Legionen und fremden Hilfstrup-

pen zog dieser gegen Jerusalem und nachdem er bald die erste und zweite Mauer erstürmt hatte, forderte er die Juden zur Uebergabe auf, aber vergeblich. Die Belagerung dauerte daher fort, während die Parteien im Innern sich bekämpften und die Hungersnoth einen solchen Grad erreichte, daß ein Weib ihr eigenes Kind schlachtete und verzehrte. Bei der hartnäckigen Ausdauer der Belagerten wuchs auch die Härte der Belagerer, und wenn Manche von jenen es wagten, außerhalb der Mauer Lebensmittel zu suchen, und den Römern in die Hände fielen (was gewöhnlich geschah), so wurden sie in der Regel gekreuzigt, zuweilen 500 und noch mehr an einem Tage, sehr häufig gerade so, daß sie Golgatha im Angesichte hatten. Endlich wurde die Burg Antonia genommen, dann auch der Tempel und gegen den Willen des Titus verbrannt. Jetzt hielten sich die Empörer nur noch in der oberen Stadt, aber nicht mehr lange. Von Angst und Schrecken ergriffen, verließen sie selbst ihren festen Punct, stiegen herab und suchten auf irgend welche Weise zu entkommen oder in unterirdischen Höhlen sich zu verbergen, so daß jetzt die Besitznahme von der ganzen Stadt keine große Schwierigkeit mehr hatte. Während der Belagerung waren nach Josephus 1,100,000 umgekommen und 97,000 zu Gefangenen gemacht worden (Bell. Jud. VI. 9, 3.). Als es nichts mehr zu morden und zu rauben gab, befahl Titus Stadt und Tempel vom Grund aus zu zerstören und feierte dann zu Rom mit Vespasian seinen Triumph über Judäa (vgl. Jahn, Archäol. II. 2. 139—191. — Raumer, Palästina. S. 391—404). So ging i. J. 70 n. Chr. (oder vielmehr um so viel später, als Dionysius die Geburt Christi zu spät ansetzt) die Weissagung des Herrn Matth. 24, 2 ff. in Erfüllung und anfangsweise auch das schreckliche: „Sein Blut über uns und unsere Kinder" (Matth. 27, 25.). — Die Hauptquellen für die Geschichte der Hebräer sind außer den biblischen Schriften die Archäologie des Fl. Josephus und seine Geschichte des jüdischen Krieges. Bearbeitungen sind in früherer und neuer Zeit viele unternommen worden, die zum Theil nur einzelne Partieen, zum Theil das Ganze der Geschichte der Hebräer umfassen. Namentlich war es eine Zeit lang Sitte, der christlichen Kirchengeschichte eine Geschichte der Hebräer bis auf Christus voranzuschicken, wie solches z. B. noch von Stollberg geschieht. Eine Aufzählung aller dieser Bearbeitungen kann nicht hieher gehören. Einige der wichtigeren finden sich in de Wette's hebräisch-jüdischer Archäologie (§. 15.) aufgezählt, die ebenfalls, wie auch die Archäologie von Jahn, eine kurze Geschichte der Hebräer bis zur Zerstörung Jerusalems durch die Römer enthält. Aus neuester Zeit lassen sich noch beifügen: **Bertheau**, zur Geschichte der Israeliten, 1842; **Lengerke**, Kenaan. Volks- und Religionsgeschichte Israels, 1844; **Ewald**, Geschichte des Volkes Israel bis Christus. 3 Bde.; **Herzfeld**, Geschichte des Volkes Israel von der Zerstörung des ersten Tempels bis zur Einsetzung des Maccabäers Schimon zum Hohenpriester und Fürsten, 1847. [Welte.]

Hebräer, Brief an die, s. Paulus.

Hebräische Sprache, s. semitische Sprache.

Hebron (חֶבְרוֹן, LXX. *Χεβρών*, Jos. auch *Χαβρώ*, Vulg. Hebron), eine der ältesten und noch vorhandenen Städte, welche in der Bibel genannt werden (Gen. 13, 18. nach Num. 13, 23. ist Hebron sieben Jahre älter als die Stadt Zoan d. i. Tanis in Aegypten), im Stamme Juda, eine und eine halbe Meile westlich vom todten Meere in einem tiefen engen Thale, ungefähr sieben Stunden (22 römischen Meilen) südlich von Jerusalem. Früher hieß der Ort auch Kirjath Arba (קִרְיַת אַרְבַּע Gen. 23, 2. Jos. 14, 15.) Stadt des Arba, so genannt von Arba, dem Vater des Enak und der Enakim, welcher aber erst nach Abraham in diese Gegend gekommen, die Stadt nicht gegründet, sondern nur erobert und nach seinem Namen benannt hatte. Hebron ist daher die ursprüngliche Benennung und

gelangte seit der Besitznahme durch Caleb wieder zur alleinigen Geltung. Vgl. gegen andere Annahmen Hengstenberg, Beiträge u. s. w. III. S. 187. Die Rabbinen erklären den Namen Kirjath Arba in anderer Weise, sie nehmen das Wort אַרְבַּע (Arba) als Zahlwort, vier, und הָאָדָם in dem Zusatze bei Jos. 14, 15. (.... Arba, der größte Mensch unter den Enakiten) als nom. propr. des ersten Menschen; Hebron ist so „Stadt der vier" scil. der vier Patriarchen: Adam, Abraham, Isaak und Jacob, welche letztere drei nach der Tradition (s. unten) hier begraben sind. Dieser Erklärung folgt selbst Hieronymus, der die angeführte Stelle übersetzt: Adamus maximus ibi inter Enakim situs est; vgl. dessen Onomast. Art. Arboch. Comm. in Matth. 27, 33. So auch die Vulgata. In Folge davon bringt eine spätere Tradition die Erschaffung Adams mit Hebron in Verbindung. — Ein weiterer älterer Name ist Mamre Gen. 23, 19. 35, 27., davon wird unterschieden die Terebinthe Mamre Gen. 13, 18. 18, 1. Hebron ist ein Hauptort in der Geschichte der Patriarchen, hier lebten und wandelten Abraham, Isaak und Jacob mit Jehova, hier wurden sie alle sowie ihre Frauen begraben, vgl. Gen. 13, 18. 14, 13. 18, 1. 23, 2. 25, 9. 37, 14. 49, 29—32. 50, 13. Von Hebron oder dessen Umgegend zogen Jacob und seine Söhne über Bersaba nach Aegypten, Gen. 46, 1 ff. Nachdem die Israeliten nach Palästina zurückgekehrt waren, wurde Hebron von Josua eingenommen und dem Caleb übergeben, Jos. 14, 13.; dieser vertrieb die Enakim, Jos. 10, 36. 37. 14, 6—15. 15, 13. Richt. 1, 20., später wurde sie Freistadt und den Leviten und Priestern zugewiesen, Jos. 20, 7. 21, 11. David wurde in Hebron gesalbt und es war sieben und ein halbes Jahr seine königliche Residenz, 2 Sam. 2, 1—4, 5, 13. 1 Kön. 2, 11. Hier erhob Absalom die Fahne des Aufruhrs, 2 Sam. 15, 9. 10. Rehabeam befestigte mit andern auch diese Stadt, 2 Chron. 11, 10.; nach dem Exil wohnen die zurückkehrenden Juden wieder in Kirjath Arba und ihren Töchterstädten, Nehem. 11, 25.; zur Zeit der Maccabäer gehörte sie zu Idumäa, Judas Maccabäus eroberte sie zurück, 1 Maccab. 5, 65. Im letzten jüd. Kriege traf sie dasselbe Schicksal wie Jerusalem (Joseph. bell. jud. IV. 9, 7, 9). Josephus erwähnt hier sowie antt. I, 14. die Gräber der Patriarchen als noch vorhanden; ebenso gedenken ihrer alle folgenden Schriftsteller, Eusebius, Hieronymus (Onomast. Art. Arboch, *Ἀρχώ*) u. v. a. bis auf die Zeit der Kreuzzüge herab. Nach Robinson und Smith (II. 710 ff.) steht diese Tradition ganz fest und der in der Genesis öfters erwähnte Begräbnißplatz der Patriarchen ist an der Stelle des noch erhaltenen merkwürdigsten Bauwerkes von Hebron zu suchen. Dieses bildet jetzt die äußere Ringmauer um die Moschee in einer Länge von beinahe 200 Fuß und einer Breite von 115 Fuß; die Höhe enthält 50—60 Fuß; diese Mauern sind in allen Beziehungen den ältesten Theilen der Mauern des alten Tempels zu Jerusalem ähnlich (l. c. 707.). Der Eintritt in das Innere ist den Franken und Christen verboten. (Robins. l. c. 709. Anm. ein einziger Fall). Die klösterliche Tradition führt dieses Gebäude auf die Helena zurück, als eine der von ihr in Palästina erbauten Kirchen; Robinson gibt aber der historischen Tradition mit Recht den Vorzug; die verschiedenen Zeugnisse siehe l. c. 711 flg. Dieses die Begräbnißstätte der Patriarchen einschließende Bauwerk erhielt im Laufe der Zeit die Benennung „Castell Abrahams" und so heißt zur Zeit der Kreuzzüge Hebron selbst. Im J. 1167 wurde in Hebron ein lateinischer Bischofssitz errichtet, noch im J. 1365 wird ein Bischof von Hebron erwähnt, aber nur als episcopus in partibus, da der Ort gleich nach der Einnahme von Jerusalem durch Saladin 1187 wieder den Mohammedanern in die Hände fiel, die ihn seitdem inne haben; das Ausführliche seiner weitern Geschichte hat Robinson (II. 730—39) gegeben. An dem Aufstand von 1834 nahmen die Bewohner von Hebron lebhaften Antheil; es war einer der letzten Puncte, wo sich die Aufständischen zu halten suchten, Ibrahim Pascha ließ die Stadt mit Sturm einnehmen und plündern. Viele, namentlich

von den Juden kamen um; die früher dem Besuche durch Fremde entgegenstehenden mannigfachen Hindernisse sind in Folge dieses Krieges alle beseitigt und Hebron ist seitdem so zugänglich wie irgend ein anderer Theil von Palästina. — Der Ort heißt bei den Arabern el-Khulîl الخليل, d. i. Freund Gottes, von Abraham, der sonst (auch im N. T. Br. Jac. 2, 23) durch dieses Epitheton ausgezeichnet wird, auf die durch seinen Aufenthalt geheiligte Stätte übergetragen; die Stadt ist gut gebaut und hat eine Bevölkerung von circa 10,000 Seelen. Robinson l. c. 728. [König.]

Hedio, Caspar, geboren i. J. 1494 zu Ettlingen im Baden'schen, studirte in Freiburg und wurde daselbst auch Doctor der Philosophie. Sofort ging er nach Basel, um das Studium der Theologie fortzusetzen, und gewann bald im Umgange mit dem dortigen Stiftsprediger Capito (s. d. A.) eine solche Vorliebe für die Reformation, daß er sich gedrungen fühlte, den Coryphäen der Neuerung, Luther und Zwingli, i. J. 1520 brieflich seinen Dank und seine Beglückwünschung auszudrücken. Noch im nämlichen Jahre kam Hedio wie sein Freund Capito als Hofprediger nach Mainz, und beide wirkten unter der Hand für die Verbreitung des neuen Lichtes, fanden aber dabei nur sehr wenig Anklang. Darum ging Capito bald nach Straßburg, während Hedio noch etwas länger blieb, um den Churfürsten Albrecht für die Neuerung zu gewinnen und derselben überhaupt den Eingang zu öffnen. Als aber auch Hedio sich überzeugt hatte, daß bei der katholischen Stimmung der Mainzer kein Erfolg für seine reformatorische Thätigkeit in Aussicht stehe, begab auch er sich i. J. 1523 nach Straßburg und wurde gleichfalls wie Capito Domprediger. Die damals noch katholischen Behörden dieser Stadt forderten ihm das Versprechen ab, daß er Luthers Lehre nicht predigen wolle; Hedio gab es ohne alles Bedenken, meinte er doch sein Gewissen durch die doppelsinnige Wendung sicher gestellt zu haben: „er wolle nicht Luthers Lehre, sondern allein Gottes Wort rein und klar predigen." Bald sahen sich die Straßburger getäuscht. Schon im folgenden Jahre verehelichte sich Hedio und bekämpfte mit Capito und Bucer (s. d. A.) alles Katholische. Diese reformatorische Thätigkeit entfaltete er besonders vom Jahre 1530 an, wo er erster Prediger am Münster und Professor der Theologie an der Universität geworden war. Im nämlichen Jahre hatte er sich auch an der Abfassung der Confessio tetrapolitana (s. d. A.) betheiligt. Bald bot sich ihm Gelegenheit, auch anderwärts für die neue Lehre thätig zu sein. Der Erzbischof Hermann von Cöln, von Geburt ein Graf von Wied (s. Hermann von Wied), hatte die Glaubensneuerung in ihren Anfängen auf das Aeußerste verfolgt und noch zu Augsburg bei Ueberreichung der Confession sich als einen kräftigen Gegner der Neuerer bewährt; aber nach und nach faßte er Neigung für die Reformation, und berief deßhalb schon im J. 1539 den Melanchthon zu sich nach Cöln, um sich mit ihm über die Kirchenverbesserung zu berathen. Noch deutlicher trat seine Sympathie 2 Jahre später hervor; kaum war er nämlich vom Regensburgerreichstag 1541 zurückgekehrt, so berief er den Hedio und andere protestantische Theologen zur Ausarbeitung eines Reformationsplans für das Erzstift nach Bonn. Die Ausführung dieses Planes fand zwar bei dem Domcapitel und dem der alten Kirche sehr anhänglichen Magistrat von Cöln heftigen Widerspruch; doch vermochte dieser Widerspruch nicht zu verhindern, daß an mehreren Orten nach protestantischen Grundsätzen gepredigt wurde, und daß der Erzbischof selbst zwei protestantische Hofprediger annahm. Als aber Kaiser Carl V. im J. 1543 nach Bonn kam, gab er dem alten Churfürsten hierüber sein entschiedenes Mißfallen zu erkennen, und die Folge war, daß Hedio und Bucer sogleich ihren Abschied erhielten. Nun begab sich Hedio wieder nach Straßburg und wirkte im Dienste der Reformation bis zu seinem Tode den 17. Octob. 1552. Unter seinen Schriften, die jedoch keinen besondern Werth mehr haben, ist zu nennen: Sermo de decimis; Smaragdi

abbatis commentarii in evangelia et epistolas; historica synopsis, qua Sabellici institutum prosequitur ab ann. 1504 ad ann. usque 1535; chronicon abbatis Urspergensis correctum; paralipomena ei addita rerum memorabiliorum ab. ann. 1230 ad ann. 1537; et chronic. Germanicum. Vgl. Menzel K. A. neuere Geschichte der Teutschen. Döllinger, die Reformation ꝛc. Iselins Lex. Histor. politische Blätter. 18. u. 19. Bd. [Fritz.]

Hedschra, von dem arabischen هِجْرَة die Flucht, ist der Name der mohammedanischen Zeitrechnung, weil dieselbe von der Flucht Mohammeds aus Mecca nach Medina an gerechnet wird. (S. den Art. Ansar.). Mohammed selbst hat diese Zeitrechnung nicht eingeführt, sondern Omar, der zweite Kaliph, in Uebereinstimmung mit den „Gefährten Mohammeds" (s. d. A.), und zwar erst im siebenzehnten oder achtzehnten Jahre nach jener Flucht (Pococke, spec. hist. Arab. ed. de Sacy. Oxonii 1806. pag. 180.), d. i. im Jahre nach Christi Geburt 639 oder 640, da die Araber vor Mohammed keine gemeinsame Zeitrechnung hatten (Pococke l. c. p. 177). Den Anlaß dazu gab, daß man einstmals dem Omar eine Urkunde zur Unterschrift vorlegte, welche bloß den Namen des Monats Schaban trug. Er bemerkte hierauf, daß hier zwar der Monat, aber kein Jahr angegeben und folglich nicht klar sei, ob jener Monat dem laufenden oder dem nächsten Jahre angehören solle. Er zog hierüber die Gefährten Mohammeds zu Rathe, und fügte noch bei, daß zwar die Einkünfte des Staates groß, dieselben aber bisher ohne eine Zeitangabe verwendet worden seien und er daher zu wissen wünsche, wie man dieses im Gedächtniß behalten könne. Man beschloß einmüthig unter Zuziehung eines Persers mit Namen Harmozan noch eine Zeitrechnung nach Jahren einzuführen, und dieselbe vom Jahre der Flucht Mohammeds aus Mecca nach Medina an zu rechnen (Abulfedae annales Muslem. t. I. p. 61). Ein Grund, warum man gerade diesen Zeitpunct wählte, ist nicht angegeben, wahrscheinlich aber, weil von da an die arabische Herrschaft eigentlich ihren ersten Anfang nahm. (S. Abraham Ecchellensis, chronicon orientale. Parisiis 1651. pag. 63.). Von der Zeit an bezeichnete nun Omar seine Urkunden mit dieser Jahresrechnung, und wurden alle öffentlichen und Privatacten damit bezeichnet (Elmacin, hist. Saracen. ed. Erpenius pag. 30). Die arabischen Schriftsteller berichten zwar, daß von Omar und seinem Rathe diese Zeitrechnung nicht auf den Tag der Flucht selbst, sondern auf den ersten Tag des ersten Monats (Moharram) jenes Jahres, in welchem die Flucht vorgefallen, also um zwei Monate und acht Tage vor dem Tage der Flucht zurück versetzt worden sei, und daß jener erste Moharram dem 15. Thamuz des Jahres 933 der seleucidischen Aera, d. i. dem 15. Juli des Jahres Christi 622 entsprochen habe (Abulf. l. c. p. 63 und Abraham Ecchellensis l. c. p. 63). Allein die abendländischen Chronologen nehmen einstimmig den 16. Juli 622 der christlichen Aera als den Anfang der Hedschra an (Ideler, Handb. der Chronologie. Berlin 1825. Bd. II. S. 485 u. Golii not. ad Alferg. p. 55), und gemeinhin diesen Tag auch als den Tag der Flucht Mohammeds selbst (cf. not. marg. ad Elmacini hist. Saracen. pag. 5). — Wenn nun aber auch Mohammed diese Zeitrechnung nach Jahren nicht eingeführt hat, so hat er doch die Dauer des Jahres für seine Anhänger bestimmt, und zwar dieselbe auf zwölf Mondmonate festgesetzt, ohne daß jeweils, um mit dem Sonnenjahr in Uebereinstimmung zu kommen, ein Monat eingeschaltet werden dürfe, indem er im Koran Sure 9, 37 sagt: „Fürwahr, die Zahl der Monate bei Gott ist zwölf Monate, wie's aufgezeichnet ist im Buche Gottes an dem Tage, da er den Himmel und die Erde erschaffen hat. Vier davon sind heilig. Das ist die wahre Religion. Versündigt euch also nicht in diesen vier Monaten; doch die Ungläubigen möget ihr in denselben bekriegen, wie sie auch euch in allen bekriegen." Das moham-

medanische Jahr ist also ausschließlich ein Mondjahr, und unterscheidet sich als solches von dem jüdischen Jahr, welches auch ein Mondjahr ist, dadurch, daß letzteres um des unbeweglichen Erntefestes (Pfingstfestes) willen mit dem Sonnenjahr in Uebereinstimmung zu kommen, regelmäßig alle drei Jahre, zuweilen auch im dritten Jahre (Jahn, Archäol. I. S. 545) einen Monat einschaltet, nämlich den zwölften Monat Adar verdoppelt und dann denselben Adar Weadar (אֲדָר וַאֲדָר) nennt, also in diesem Falle dreizehn Monate enthält. Vor Mohammed hatten die Araber auch schon das Mondjahr, aber gleich den Juden alle drei Jahre, beziehungsweise im dritten Jahre mit Einschaltung eines weitern Monats oder Verdoppelung des zwölften (Dsulhidscha 1. 2.), so daß dasselbe alsdann auch aus dreizehn Monaten bestand, um dadurch zu bewirken, daß der Dsulhidscha, in welchem die Wallfahrt zur Caaba (s. d. A.) in Mecca zu geschehen hatte, stets in den Herbst fiel, wo die Früchte eingeerntet und kein Mangel an Nahrung war (Pococke l. c. pag. 182). Das Eintreten dieses Schaltjahres verkündete der Oberpriester der Caaba jedesmal den zu Mecca versammelten Pilgern mit den Worten: „Ich schalte euch in diesem Jahre einen Monat ein" (cf. not. Golii ad Alferg. pag. 13). Mohammed behielt also zwar das Mondjahr bei, aber nur aus zwölf Monaten bestehend, indem er die jeweilige Einschaltung eines weitern Monats verwarf, so daß nunmehr in seiner Zeitrechnung alle Zeiten wandelbar sind, weil die jeweilige Regulirung derselben nach dem feststehenden Sonnenjahr abgeschnitten ist. — Die Namen der mohammedanischen Monate, die aber schon vor Mohammed bei den Arabern gebräuchlich waren und von Kelab, dem Sohne Morra's, einem Urahn Mohammeds, eingeführt worden sein sollen (Golii not. ad Alferg. pag. 4), sind ihrer Aufeinanderfolge nach diese: 1) Moharram, 2) Safar, 3) Rabi alawwal (d. i. der erste), 4) Rabi alachir (d. i. der zweite), 5) Dschumada alula (d. i. der erste), 6) Dschumada alachira (d. i. der zweite), 7) Radschab, 8) Schaban, 9) Ramadan, 10) Schowwal, 11) Dsulkada, 12) Dsulhidscha (Wallfahrtsmonat). Mit dem ersten Moharram beginnt das Jahr der Mohammedaner (derselbe ist also ihr Neujahr), und dasselbe endigt sich mit dem letzten Dsulhidscha. Jeder Monat beginnt mit dem ersten Sichtbarwerden der Mondsichel in der Abenddämmerung und dauert bis der Mond seinen Umlauf vollendet hat und jene Sichel wieder erscheint. Da nun der Mond seinen Umlauf in 29 Tagen, 12 Stunden, 44 Minuten und 3 Secunden vollendet, so dauert jeder Monat nicht weniger als 29 und nicht mehr als 30 Tage. Wird daher am Abende nach dem 29ten Tage eines Monats die Sichel des Mondes nicht sichtbar, so geben sie ihm 30 Tage, wie es die Sonna ausdrücklich vorschreibt (cf. not. Golii ad Alferg. pag. 14); es kann sonach geschehen, daß zwei Monate nacheinander jeder 29, und wieder zwei jeder 30 Tage erhält (Alferg. pag. 2), ohne daß man dieses vorher bestimmen könnte. Dieser schwankenden Art der Monatsmessung, welche die canonische, d. h. von Mohammed vorgeschriebene und daher die volksübliche ist, und nach welcher die Wallfahrt und die Feste bestimmt werden, haben die arabischen Astronomen eine feste Monatsmessung entgegengestellt, welche die künstliche oder astronomische heißt, indem sie abwechselnd dem einen Monat 29 und dem andern 30 Tage geben, und zwar dem Moharram, oder dem ersten des Jahres, 30, dem Safar, oder dem zweiten, 29, und so abwechselnd fort bis zum letzten Monat, welcher dann regelmäßig 29 Tage hat. Diese stimmt daher mit der canonischen nicht immer im Monatsanfange überein. Nach der astronomischen Monatsmessung hat das Jahr 354 Tage, und dieses ist auch die gewöhnliche Länge des mohammedanischen Jahres, sowohl nach der canonischen als astronomischen Monatsmessung. Allein diese Zahl besteht nur aus den 29 Tagen und 12 Stunden, innerhalb welcher der Mond seinen Umlauf macht, mit Ausschluß der 44 Minuten, die er auch noch dazu braucht. Diese 24 Minuten

monatlich machen aber im Jahre wieder 8 Stunden und 48 Minuten aus. Sobald diese nun zu einem Tage heranwachsen, muß im astronomischen Jahre ein Tag eingeschaltet werden, so daß dann 7 Monate 30 Tage enthalten und nur 5 Monate 29 (Alferg. p. 2). Nach jenen 8 Stunden jährlich müßte jedes 3te Jahr einen solchen Schalttag erhalten, da aber auch noch 48 Minuten da sind, so rechnen die arabischen Astronomen schon, sobald jene 8 Stunden bis über die Hälfte des Tages, also bis über 12 Stunden, gewachsen sind, einen ganzen Tag, und legen diesen dem letzten Monate des Jahres, dem Dsulhidscha, bei, so daß derselbe, der sonst nur 29 Tage hat, auch 30 Tage erhält, wie sein Vorgänger, und machen daher schon das zweite Jahr zu jenem Schaltjahr, dann überspringen sie die zwei nächsten, und machen erst wieder das dritte dazu, und so abwechselnd fort bis zu 30 Jahren, innerhalb welcher hiernach nicht 10, sondern 11 Schaltjahre eintreten, weil in 30 Jahren jene 48 Minuten gerade zu einem Tage heranwachsen (Alferg. p. 2). Ein solches astronomisches Schaltjahr hat dann 355 Tage. Die canonische Jahresrechnung hat aber kein Schaltjahr, weil sie die ganze Zeit des Mondumlaufs zu einem Monat nimmt, von einer Mondsichelerscheinung bis zur andern, und daher nie einen Zeitüberschuß zu verrechnen hat, unbekümmert darum, welcher Monat 29 oder 30 Tage, und wieviel Monate im Jahr die eine oder die andere Zahl haben, und welches Jahr 354 oder 355 Tage habe, da keines von beiden voraus bestimmt werden kann, sondern erst am Schlusse des Monates oder Jahres. Das astronomische Schaltjahr entsteht also bloß dadurch, daß in der astronomischen Jahresberechnung regelmäßig dem einen Monat 29 und dem andern 30 Tage zugemessen werden, während die canonische dieses dem Zufall überläßt; und es ist deßhalb nöthig, um das astronomische Jahr jeweils wieder mit dem canonischen in Uebereinstimmung zu bringen. Die oben in der Koransstelle berührten vier heiligen Monate waren die Monate Moharram, Radschab, Dsulkada und Dsulhidscha, welche deßhalb von den Arabern vor Mohammed heilig genannt wurden, weil es ihnen darin verboten war, gegen Jemanden Streit oder Krieg zu führen. Sie hielten dieses Verbot so heilig, daß jeder die Spitze von seiner Lanze abnahm, und jeder, der einen Feind zu fürchten hatte, sicher vor ihm war, selbst der, welcher dem Mörder seines Vaters oder Bruders begegnete, demselben nichts zu Leide that. (Golii not. ad Alferg. pag. 4.). Mohammed bestätigte auch für seine Anhänger diesen Gebrauch, jedoch mit der Beschränkung, daß sie darin nicht gegen sich selbst Streit oder Krieg führen dürften, wohl aber gegen die Ungläubigen (Maraccii nota ad Sur. 9, 27.). — Die Woche hat bei den Mohammedanern, wie bei den Juden und Christen, sieben Tage; sie beginnt mit dem Sonntag und endigt sich mit dem Sonnabend. Der Sonntag heißt bei ihnen der erste Tag der Woche, der Montag der zweite, der Dienstag der dritte, der Mittwoch der vierte, der Donnerstag der fünfte, der Freitag hingegen der Tag der Versammlung, weil er ihr wöchentlicher Feiertag ist (s. den Art. Freitag bei den Mohammedanern), und der Sonnabend heißt Sabt, d. i. Sabbath. — Der Tag hat bei ihnen gleichfalls, wie bei den Juden und Christen, 24 Stunden; er beginnt aber, wie bei den Juden, mit Sonnenuntergang, weil mit dieser Zeit auch ihr Monat beginnt, und dauert bis wieder zum Sonnenuntergang, so daß die Nacht dem Tag vorausgeht, nicht umgekehrt, wie bei uns; deßhalb wird auch bei ihnen gewöhnlich nach Nächten, statt nach Tagen, gezählt (Alferg. pag. 2 et 42.). Jene 24 Stunden aber werden in zwei Zwölf getheilt, und die eine Zwölf der Nacht und die andere dem Tage zugemessen, unbekümmert um deren jeweilige Länge, so daß der längste wie der kürzeste Tag zwölf Stunden hat, und ebenso die längste wie die kürzeste Nacht. Daher sind auch nur zur Tag- und Nachtgleiche im Jahre die Stunden beider gleich, sonst aber stets ungleich. Ist der Tag länger als die Nacht, so sind auch die Stunden des Tages länger als die der Nacht, und umgekehrt.

Dagegen sind an einem und demselben Tage und in einer und derselben Nacht die Stunden gleich, so daß um Mittag und Mitternacht stets dieselbe Stunde ist. Bei Sonnenuntergang ist es bei ihnen 12 Uhr, und bei Sonnenaufgang wieder zwölf, eine Stunde nachher 1 Uhr und so fort; um Mittag und Mitternacht ist es stets 6 Uhr. (S. Alferg. p. 42. Fundgruben des Orients. I, 412. 415. Ideler, Handbuch der Chronol. I, 83. II, 472.). — Da das gewöhnliche Mondjahr nur aus circa 354, das gewöhnliche Sonnenjahr aber aus circa 365 Tagen besteht, so ist jenes um circa 11 Tage kürzer als dieses, was in einem Zeitraum von 33 Jahren nahezu ein Sonnenjahr ausmacht, so daß die Mohammedaner nach Umfluß dieses Zeitraumes ein Jahr mehr haben, als die Christen. In Folge hiervon fällt aber auch das mohammedanische Neujahr oder der erste Moharram, und demgemäß alle weiteren Monate, also auch die beiden großen Feste (s. den Art. Beiram) und die Wallfahrt nach Mecca innerhalb 33 Jahren einmal in alle vier Jahreszeiten. — Ueber die Art, wie ein mohammedanisches Jahr oder Datum auf ein christliches zurückgeführt werden könne, hat Ideler in seinem Handbuch der Chronologie, Bd. II. S. 487 eine einfache Formel angegeben. [Wetzer.]

Hedwig, die heilige, Gemahlin Herzogs Heinrich I. von Schlesien und Polen, stammte aus dem Geschlechte der Grafen von Andechs, erhielt ihre Erziehung im Kloster Lutzinger in Franken und mußte sich nach dem Wunsche ihrer Eltern schon im 12ten Jahre ihres Alters mit Heinrich vermählen. Gab es je eine Fürstin, welche ihres Mannes, ihrer Kinder, ihres Hofes und des ganzen Landes Glück, Segen, Freude, Muster und Lehrmeisterin war, so gilt dieses von der h. Hedwig. Heinrich, ihr Gemahl, zeigte seine fromme Gesinnung in Stiftung von Klöstern, Ertheilung von Privilegien an die Geistlichkeit, Werken der Wohlthätigkeit und Barmherzigkeit, einem leutseligen Benehmen gegen die Geringen, deren arme Gaben er mit freundlicher Verbeugung annahm und in einem standesmäß keuschen und enthaltsamen Lebenswandel: zu Allem aber gab ihm seine Gemahlin die Anleitung und das Beispiel. Sie lehrte ihn, der vorher außer dem Gebete des Herrn wahrscheinlich wenige Gebete wußte, mehrere Gebete; bewog ihn, an allen Freitagen, Sonntagen, Fest- und Fastenzeiten in Enthaltsamkeit mit ihr zu leben; vermochte es über ihn, daß er, nachdem Gott ihre Ehe mit 6 Kindern gesegnet hatte, mit ihr vor dem Bischof beständige Enthaltsamkeit gelobte; setzte es durch, daß er die bei ihm in Ungnade Gefallenen wieder zu Gnaden aufnahm; erweichte sein Herz zu Ermäßigung der Strafen, vorzüglich der Todesstrafen der Verbrecher, zu Befreiung der Gefangenen rc. Unter vielem Andern bewog sie ihn für Cistercienser-Nonnen und zu immerwährender Ausübung der Hospitalität in Trebnitz, nicht weit von Breslau, ein Kloster für 1000 Personen zu gründen und zu dotiren. Der Grund dazu wurde 1203 gelegt; während des Baues wurde allen zum Tod Verurtheilten ihre Strafe in Zwangsarbeit an diesem Baue verwandelt; im J. 1219 erfolgte die feierliche Einweihung des Stiftes. Die ersten Nonnen wurden aus der Stadt und Diöcese Bamberg berufen und stieg ihre Anzahl allmählig auf 100; die ehemalige Meisterin und Lehrerin Hedwigs im Kloster Lutzingen ward zur ersten Aebtissin eingesetzt. Würdig schloß sich dieses Kloster, als Colonie teutscher Bildung, an das 1175 zu Leubus gegründete an, und bildete mit dem 1227 zu Heinrichau gestifteten und andern klösterlichen mit teutschen Mönchen und Nonnen besetzten Instituten eine gesegnete Vorrathskammer teutscher Culturelemente unter den Slaven. Daß Hedwig, so weit sie es vermochte, den Krieg und das Blutvergießen zu hindern trachtete, ersieht man aus Folgendem. Ihr Gemahl hatte mit Conrad von Masowien längere Zeit Krieg geführt und war 1228 gerade unter der hl. Messe überfallen, schwer verwundet und als Gefangener in die Hauptburg Conrads nach Plock gebracht worden. Diese Trauerkunde nahm sie mit großer Ergebung und mit den Worten hin: „Ich hoffe, der

Herr wird ihn bald befreien und von seinen Wunden heilen". Allein als nach vielen vergeblichen Unterhandlungen mit Conrad ihr erstgeborener Sohn Heinrich den Vater durch einen Kriegszug befreien wollte, da schrack sie in ihrem frommen Sinne so sehr vor dem neuen Krieg zurück, daß sie selbst zur friedlichen Unterhandlung nach Masowien ging und den Frieden wirklich zu Stande brachte. Im Uebrigen vermochte es Hedwig freilich nicht, Heinrichs Eroberungsgeist Einhalt zu thun, der ihm unter der Gunst der Umstände allmählig ein Landgebiet verschaffte, das an Umfang den Besitz aller andern polnischen Herzöge überragte. Inzwischen fuhr Hedwig fort, den Blick und das Herz ihres Gemahls dem Ueberirdischen geöffnet zu erhalten, sprach mit ihm, nach Ablegung des Gelübdes ewiger Keuschheit, nie ohne Zeugen und gewöhnlich nur an einem hl. Orte, trug seitdem in der Regel nur ein einfaches, aschgraues Kleid, verdoppelte ihr wunderbar strenges Bußleben, oblag allen Werken des Gebetes und der Barmherzigkeit und wandelte den königlichen Palast in eine Kirche, ein Kloster und Spital um. Dadurch wirkte sie auf Heinrich so wohlthätig ein, daß er ihr nicht nur vollkommene Freiheit zu ihrer Lebensweise gewährte, sondern auch ihre Tugenden nachahmte und „religiosa animi pietate et humilitate" „prope monachus effectus erat". Nur in einem Puncte machte er ihr zuweilen Vorwürfe, daß sie so außerordentlich sich casteite. Und in der That ging sie hierin so weit, daß ihre Schwiegertochter, die Prinzessin Anna, Hedwigs gewöhnliche Begleiterin und Zeugin ihrer Thaten, sagen konnte: „Ich kenne das Leben vieler Heiligen, aber niemals habe ich darin etwas so Hartes und Strenges gelesen, was ich in Hedwig nicht im gleichen oder noch höherem Grade bemerkt und gesehen habe." Man kann sagen, sie habe gleichsam einen Liebesbund mit der Casteiung, freiwillig übernommener rastloser Mühsal, Abstinenz, Hunger, Durst, Hitze, Kälte, Armuth und Elend geknüpft, um sich einerseits Gott zum Sühnopfer für die Ihrigen und für Schlesien und Polen zu weihen, und um andrerseits alles Bittere und Harte, zu dem Behufe eine wahre Landesmutter im christlichen Sinne sein zu können, an sich selbst zu fühlen und zu erfahren. Damit verband sie eine Andacht, die eher dem Himmel als der Erde eigenthümlich zu sein schien. Herbord, einer ihrer Beichtväter, pflegte zu sagen: „Kein Sterblicher kann es erklären, mit welchem Glauben und welcher Andacht sie die hl. Messe und das Sacrament des Leibes Christi verehrte!" Daher auch ihr außerordentliches Verlangen so viele Messen als möglich zu hören und vor sich celebriren zu lassen und ihre tiefe Ehrfurcht vor dem Priesterthume, in dessen Trägern sie Christum verehrte, deren Fußstapfen sie küßte, deren geweihte Hände sie sich nach der hl. Messe und bei andern Gelegenheiten vertrauungsvoll auflegen ließ. Ging sie zum Tische des Herrn, so geschah es unter Thränen und Zeichen der tiefsten Ehrfurcht. Fand sie etwas auf dem Boden, worauf sie das Zeichen des Kreuzes erblickte, so kniete sie nieder, betete vor dem Kreuz, hob unter Küssen das Gefundene auf und brachte es an einen vor Ungebühr sichern Ort. Gewöhnlich ging sie öfters des Tages mit bloßen Füßen in die Kirche, unter den Armen die Schuhe tragend, die sie sogleich anlegte, wenn sie von weitem Jemanden erblickte. In der Kirche betete sie am liebsten an einem abgelegenen Orte, um ungestört den innigsten Liebesverkehr mit dem höchsten Gut pflegen, und ihren Thränen freien Lauf lassen zu können. Uebrigens war für sie jeder Ort ein Tempel und Alles eine Veranlassung das Herz zu Gott zu erheben. Bei Tisch mußte ihr, zur Nahrung des Herzens, vorgelesen werden. Bei der Arbeit durchdrang sie die Gegenwart Gottes; ohnehin bestand ein Theil ihrer Arbeit in der frommen Beschäftigung, kostbare Kirchengewänder mit Frauen, die in dieser Kunst Erfahrung besaßen, zu verfertigen. Ihre Reden waren die lautere Andacht, Sanftmuth und Gelassenheit; selbst gegen Jene, welche gefehlt hatten, sprach sie ihren Tadel so milde aus, daß Niemand darüber erbittert wurde; Gott verzeih' es dir und ähnliche

Worte und fromme Mahnungen waren ihre stärksten Verweise. Bei jeder Gelegenheit mahnte sie zu einem frommen Leben. Kamen rohe, im Christenthum wenig unterrichtete Leute an ihren Hof, so unterwies sie dieselben entweder selbst oder durch einen eigends dazu aufgestellten Diener im Beten, Beichten und dem zum Heile Nöthigen; so ließ sie sich's einst zehn Wochen kosten, um einer alten ihr am Hofe dienenden Frau das Vater unser zu lehren. Die Frauen leitete sie an, Gott in standesmäßiger Keuschheit und Enthaltsamkeit zu dienen; ihre Dienerschaft am Hofe mußte sich der Ehrbarkeit befleißen und sich vor jeder Verläumdung hüten. Wo fromme oder arme Leute oder geistliche Personen gestanden oder gebetet hatten, kniete sie nach deren Entfernung nieder und küßte in demuthsvoller Andacht die ihr heiligen Spuren. In allen Ereignissen vernahm sie Gottes Stimme und betete seinen Willen an. Bei Gewittern mit Donner und Blitz gedachte sie in Furcht und Schrecken des allgemeinen Gerichtes. Bei Leiden und Prüfungen kam sie nie außer Fassung, sondern zeigte eine unerschütterliche Seelenstärke. Im J. 1238 starb ihr Gemahl; die Nonnen von Trebnitz waren darüber untröstlich. Aber Hedwig, obgleich sie ihren Mann nach Gott über Alles liebte „utpote virum virtutibus ornatum et populo ac reipublicae utilem" tröstete sich und die Weinenden mit dem Willen Gottes. Drei Jahre nachher fielen unter der Regierung ihres Sohnes, Heinrich des Frommen, die wilden Mongolen in Niederschlesien ein. Die hl. Hedwig und ihre Schwiegertochter Anna (Heinrich des Frommen Gemahlin) flüchteten in das feste Krossen, Herzog Heinrich selbst aber trat den Mongolen mit einem kleinen Heere bei Liegnitz entgegen, und wurde leider nach tapferer Gegenwehr mit vielen der Seinigen im Kampfe erschlagen. Bei der Nachricht über diesen unglücklichen Ausgang der Schlacht geriethen die Herzogin Anna und die Aebtissin von Trebnitz in die tiefste Trauer; aber Hedwig blieb in vollendeter Ergebung in Gottes Willen und sprach: „Der Wille Gottes ist es und uns steht es zu ihn hinzunehmen"; im Geiste frohlockend und mit zum Himmel gerichteten Augen setzte sie dann hinzu: „Ich danke dir, o Herr, daß du mir einen solchen Sohn geschenkt hast, der mich im Leben stets geliebt, mir große Ehrerbietung erzeigt und nie den geringsten Verdruß verursacht hat. Und obgleich ich ihn sehr gerne am Leben zu sehen wünschte, so freut es mich doch höchlich um ihn, daß er durch Vergießung seines Blutes Dir, o Schöpfer, schon im Himmel verbunden ist!" Ueber Alles aber strahlte ihre Wohlthätigkeit und Barmherzigkeit. Kirchen, Klöster, Geistliche, Mönche, Nonnen, Pilger u. Wallfahrer erfreuten sich ihrer Unterstützungen; sie versorgte elternlose Mädchen aus dem höhern und gemeinen Stande, indem sie dieselben entweder in Klöstern unterbrachte oder zur Heirath aussteuerte; sie unterstützte, besuchte und bediente die ärmsten Kranken, bereitete ihnen Medicamente, ließ die Aerzte rufen, tröstete sie knieend an ihren Lagerstätten; sie kaufte die wegen Schulden Eingesperrten los, sendete den Gefangenen Kleider und Kerzen in die schmutzigen und dunkeln Gefängnisse, erwirkte ihnen Nachlaß ihrer Strafen und Befreiung, legte Fürbitten mit Erfolg ein für die zum Tod Verurtheilten. Einst ließ sie zwei Gehenkte vom Galgen abnehmen und sie kamen gegen alles Vermuthen wieder zum Leben; seitdem erließ ihr Gemahl den Befehl, aller Orten, wo sie künftighin an Gefängnissen vorübergehen würde, die Gefangenen loszulassen. Ihr Gefolg auf den Straßen bestand jederzeit aus den Schaaren der Armen. In den Kirchen lag vor ihr immer ein Haufen Geld zur Vertheilung. Von ihren bedeutenden Einkünften verwendete sie kaum den hundertsten Theil für sich und ihren Hof, alles Uebrige gehörte der Armuth des Landes. Den Hörigen und Unterthanen auf ihren Besitzungen und Gütern ließ sie so gerne und viel an Abgaben und Leistungen nach, daß ihre Schreiber spaßend bemerkten: „Wir haben nichts Anderes aufzuzeichnen, als was unsere Frau nachlaßt"; öfter wohnte sie in eigener Person den für diese Angelegenheiten bestimmten Gerichten, obgleich dabei aus Rücksicht auf Humani-

tät ein Cleriker den Vorsitz führte, bei, damit ja ihren Unterthanen nicht zu wehe geschehen konnte. Außerdem hatte sie an ihrem Hofe stets 13 Arme um sich, in denen sie Christum und die 12 Apostel verehrte, die sie sogar auf ihren Reisen in Wagen mit sich nahm, denen sie auf den Knieen die besten Speisen vorsetzte, worauf erst sie selbst ihr ärmliches Mahl einnahm. Die Pagen pflegten daher zu sagen, sie möchten viel lieber Arme als Tischgenossen der Herzogin sein. Waren ihre Kapläne unwillig darüber, daß sie den besten Wein an die Armen weggab, denen man, wie sie sagten, schon einen geben werde, so antwortete sie, deßhalb gebe sie ihnen den ihr selbst vorgesetzten, damit sie überzeugt sei, daß sie wahrhaft einen guten bekämen. Für die andere Schaar der Armen bestand an ihrem Hofe eine eigene Küche, aus der sie täglich ihren Unterhalt empfingen. — Noch zu Lebzeiten ihres Gemahls, als Trebnitz bereits erbaut war und sie in vollkommener Enthaltsamkeit Gott dienen konnte, zog sie sich zeitweise in das Kloster zurück, wo nach Petrissa Hedwigs eigene Tochter, Gertrud, Aebtissin war; nach dessen Tod wählte sie dasselbe zu ihrem beständigen Aufenthalt. Hier trug sie das Kleid der Nonnen, beobachtete die Regeln und Gebräuche, erbaute alle durch ihr Beispiel, legte aber doch nie die Profeß ab, um zum Almosengeben mehr Freiheit zu haben. Hier endete sie am 15. Oct. 1243 ihr h. Leben. Papst Clemens IV. hat sie 1267 in die Zahl der Heiligen versetzt. Papst Innocenz XI. setzte ihren Festtag auf den 17. October. Das Volk, dem Hedwig eine Mutter gewesen, vergaß derselben nie; zahlreiche Wallfahrten zu Hedwigs Grab im Stifte Trebnitz bis auf die Gegenwart herab sind dafür ein sprechender Beweis. S. Vita S. Hedwigis bei Stenzel, Script. rer. Siles. II.; Surius ad 15. Oct.; Leben der Väter und Martyrer v. Räß u. Weis, 17. Oct.; Gesch. Polens von Dr. R. Rorpell, Th. I. Bd. 2. Cap. 5. 2c.; Ritters Gesch. des Bisth. Breslau. — Zu unterscheiden ist eine andere Hedwig, Tochter des Königs Ludwig von Ungarn, seit 1384 Königin von Polen, welche sich 1386 mit Jagello, Großherzog von Litthauen verheirathete, nachdem er vorher die von ihr festgesetzte Bedingung, die hl. Taufe zu empfangen, erfüllt hatte. Diese fromme Fürstin starb zu Krakau 1399, nachdem sie für die Bekehrung Litthauens viel gethan hatte. [Schrödl.]

Hegariter, s. Hagariter.

Hegel'sche Religionsphilosophie, s. Pantheismus.

Hegesippus, der erste christliche Kirchenhistoriker. Er war im Anfange des zweiten Jahrhunderts n. Ch. geboren in Palästina, aus jüdischem Geschlechte. Er trat zum Christenthume über, und gehörte der Gemeinde in Jerusalem an. Unter Papst Anicet 157—168 reiste er nach Rom. Unterwegs besuchte er mehrere Kirchen, darunter die corinthische unter dem Bischof Primus. Er fand überall denselben apostolischen Glauben, wie er zu Jerusalem vom Herrn gelehrt, und dort bewahrt worden war. In Rom blieb er bis zu dem Tode des Papstes Soter (176); er starb im J. 180 nach dem chron. Alexand. — In Rom schrieb er sein Geschichtswerk: Denkwürdigkeiten christlicher Ereignisse (ὑπομνήματα τῶν ἐκκλησιαςικῶν πράξεων) in fünf Büchern, worunter wir uns aber keine fortlaufende Geschichtsdarstellung zu denken haben. Das Werk umfaßte die Schicksale der Kirche vom Leiden des Herrn an bis auf seine Zeit; und hat sich nur in wenigen Bruchstücken erhalten, die meist bei Eusebius stehen. Die erhaltenen Bruchstücke sind: der Martertod des hl. Jacobus; eine Erzählung von den Verwandten des Herrn; ein drittes enthält den Martertod des Bischofs Simeon von Jerusalem; zwei andere handeln über Hegesippus selbst, und über auftretende Irrlehrer in Palästina, deren erster Thebutis hieß. Eusebius selbst lobt den Hegesipp wegen der unversehrten Ueberlieferung des apostolischen Glaubens. Derselbe und Hieronymus schreiben ihm einen einfachen Styl zu. — Ein Werk unter dem Namen des Hegesippus über den jüdischen Krieg und die Zerstörung Jerusalems in 5 Büchern ist unächt. Obige Bruchstücke sind gesammelt von

Haloix, von Grabe Spicil. S. P. T. II.; am vollständigsten bei Gallandi bibl. v. P. T. II. — Vgl. Euseb. h. e. IV. 8. 22. Hieron. cat. c. 22. — Fabric. bibl. graeca VII. 156. — Schröckh, Kircheng. I, 143. III, 165. [Gams.]

Hegumenos, s. Abt.

Heidegger, Johann, Heinrich, ein Zürcher Theolog. Er wurde geboren den 1. Juli 1633 in dem Dorfe Bärentschweil, Cantons Zürich. Sein Vater, der daselbst Prediger war, ließ sich die Erziehung und Heranbildung seines Sohnes sehr angelegen sein und schickte ihn deßhalb, als die eigenen Kräfte Kränklichkeits halber nicht mehr ausreichten, 1643 nach Fischenthal zum Pfarrer Michael Zingg, der mit seinen theologischen Kenntnissen auch sehr schöne in der Mathematik und Medicin verband. Schon im folgenden Jahre kam unser Heidegger an die Lateinschule in Zürich, da starb aber sein Vater, und nun war für seine weitere Ausbildung wenig Aussicht vorhanden. Dieß fühlte er wohl, und doppelt groß war daher auch seine Freude und sein Eifer in Erlernung der lateinischen, griechischen, hebräischen und chaldäischen Sprache und der philosophischen Disciplinen, als sich die Theologen Joh. Heinr. Hottinger und Heinr. Stuki seiner annahmen. Auf der Universität Marburg, wohin er im J. 1654 gekommen, begann er vorzugsweise seine theologischen Studien unter Joh. Crocius und setzte sie fort in Heidelberg unter Hottinger und Spanheim, ohne übrigens die classischen Studien und die Alterthumskunde zu vernachläßigen; bald trat er hier als außerordentlicher Professor der hebräischen Sprache, der Physik, Logik ꝛc. auf, und der Churfürst von der Pfalz zeichnete ihn dadurch aus, daß er ihn dem Hottinger als Mitvorsteher des Collegii sapientiae an die Seite gab. 1659 erhielt er als Professor der Theologie einen Ruf nach Steinfurt, und hier wirkte er sofort sechs Jahre lang mit ungewöhnlichem Beifall. Jetzt traten ungünstige Verhältnisse für die dortige Lehranstalt ein, er kehrte in sein Vaterland zurück und docirte in Zürich als Lehrer der Theologie bis zu seinem Tode am 18. Januar 1698, nachdem vergeblich ein Ruf nach Leyden 1669, und nach Gröningen 1681 an ihn ergangen war. Als ein Kind seiner Zeit vertrat auch er eine sehr engherzige, fast hyperorthodoxe Richtung des reformirten Lehrbegriffs; eine völlige und durchgreifende Uebereinstimmung in allen auch noch so untergeordneten Puncten der Lehre ward von ihm gefordert, keine Abweichung geduldet. Diese intolerante und polemische Richtung tritt auch in allen seinen zahlreichen Schriften, deren wir nur die hauptsächlichsten erwähnen wollen, stark hervor. Sein Hauptwerk ist: Corpus theologiae christianae, exhibens doctrinam veritatis, quae secundum pietatem est, eamque contra adversarios quoscunque, veteres et novos, vel in fundamento fidei, vel circa illud errantes, ita adserens, ut simul historiae ecclesiasticae Vet. et Novi Test. contineat διατύπωσιν, adeoque sit plenissimum Theologiae didacticae, elenchticae, moralis et historicae systema, Tiguri 1700, auch 1732, 2 Tomi fol. Seine Medulla theolog. christ. (Tig. 1696 in 4.) ist ein größerer, und seine Medulla medullae theolog. christ. (Tig. 1697 in 8.) ein kürzerer Auszug dieses Werkes. Seine Kirchengeschichte des alten Testaments blieb unvollendet und umfaßt bloß die Genesis als historia S. Patriarchar. in 2 Volum. Amst. 1667 u. 1671 in 4. In der Manuductio in viam concordiae Protestantium ecclesiasticae (Tig. 1686) strebte er, aber mit unglücklichem Erfolg, eine Vereinigung der Lutheraner und Reformirten an; weit mehr Anerkennung fand dagegen seine Einleitung in die hl. Schrift, Enchiridium biblicum, Tig. 1680, und die Formula consensus Helvetici (s. Confessiones Helveticae). Am meisten sollte aber die katholische Kirche seinen Angriffen ausgesetzt sein. So hatte er schon im J. 1662 Quaestiones theolog. de fide decretorum concil. Trident. herausgegeben, und als Erweiterung hievon erschien 1672 in 2 Voll.: Anatome concil. Trident. Nachdem die Decrete des Concils und eine Geschichte desselben an der Hand Sarpi's vorausgeschickt sind, werden die einzelnen Dogmen bekrittelt.

Augustin Reding, Abt von Einsiedeln, schrieb hiegegen im J. 1684 sein Werk: Trid. concil. Veritas inexstincta etc. 5 Tom. 2 Vol. in fol., worauf Heidegger in seinem Tumulus concil. Trid. juxta ejusdem Anatomen erectus, Tig. 2. Tom. 1690 in 4. nur noch heftiger und zelotischer hervortrat. In maßlosen Invectiven gegen die Kirche läßt er sich aus in der Schrift: Mysterium Babylonis Magnae, Lugd. Bat. 1687, 2 Tom. 1 Vol. in 4.; alle möglichen Zeugnisse, wenn sie nur ein wenig gegen die römische Hierarchie zu sprechen scheinen, sind hier zusammengetragen, um daraus zu erweisen, daß unter der Hure und dem Thier in der Apocalypse nur Rom mit seiner Priesterherrschaft verstanden sein könne. Gleiche Animosität gegen die römische Kirche zieht sich auch wie ein rother Faden durch die Historia papatus (Amsterd. 1684 in 4.), welcher noch die Historia papatus von Guicciardini beigegeben ist. Andere Schriften, wie seine Partheno-Gamica, oder sein Buch de martyrio et consolatione Martyrum, seine diatribae de miraculis ecclesiae evangelicae etc. sind von weniger Bedeutung. Vgl. Historia vitae Joh. Henr. Heideggeri, Tig. 1698 in 4., von ihm selbst geschrieben; Schröckh, Kirchengesch. seit der Reform. 8. Bd. Iselins Lexikon. 2. Bd. Ersch und Gruber's Encyclop. II. Sect. 4. Thl. Hofmeisteri historia obitus Heideggeri. Simler, Sammlung alter und neuer Urkunden zur Beleuchtung der Kirchengeschichte, vornehmlich des Schweizerlandes. [Fritz.]

Heidelberger Katechismus, s. symbolische Bücher der Protestanten.

Heidenthum, s. Paganismus.

Heiland s. v. a. Erlöser, s. Erlöser.

Heilige — Gemeinschaft, Anrufung, Verehrung und Fürbitte der Heiligen. — Das Fundament der katholischen Lehre in Betreff der Heiligen ist der neunte Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses. Derselbe spricht aus, es gebe eine Gemeinschaft der Heiligen, Communio Sanctorum, d. h. alle diejenigen, welche an Christum glauben, bilden eine Gemeinschaft, einen Leib, d. i. ein organisch gegliedertes Ganzes. Heilige wurden die Christgläubigen von Anfang an genannt, weil Gerechtigkeit und Heiligkeit, d. i. Sündelosigkeit und Uebereinstimmung des Willens mit dem göttlichen Willen wesentlich der Zweck des Glaubens und die Bestimmung der Gläubigen ist. Es theilen sich aber diese Gläubigen in drei Classen. Die erste bilden die Gläubigen auf Erden, die zweite die Seelen im Fegfeuer, die dritte Diejenigen, welche vollkommen gerechtfertigt und geheiligt die Seligkeit im Himmel genießen. Diese drei Classen von Gläubigen bilden die Eine christliche Kirche, welche hiernach die Gestalt einer streitenden, leidenden und triumphirenden Kirche erhält (s. den Art. Kirche). Hiezu ist näher zu bemerken erstens, daß die Verdammten, die sich in der Hölle befinden, in der Gemeinschaft der Heiligen nicht mitbegriffen sind, weil sie keinen Theil an Christo haben; daß zweitens die auf Erden lebenden außerkirchlichen Menschen in sofern und in soweit als Glieder der Kirche, somit als Theilnehmer an der Gemeinschaft der Heiligen betrachtet werden müssen, als sie Etwas, wenig oder viel, von der Kirche besitzen und dadurch einigen Antheil an Christo haben, und jedenfalls bestimmt und befähigt sind, in die große, allumfassende Gemeinschaft einzutreten; daß drittens auch die Engel (s. d. A.), obgleich sie nicht Erlöste Christi sind, zur Gemeinschaft der Heiligen gehören, weil es Ein und derselbe Gott ist, in welchem alle heiligen Geister vereinigt sind. Endlich, viertens, ist zu bemerken, es werden Heilige in ausgezeichnetem Sinne die Seligen im Himmel genannt, so daß, wenn von Heiligen schlechthin die Rede ist, vorzugsweise diese verstanden werden. — Nehmen wir nun, nach diesen Erklärungen, Gemeinschaft der Heiligen in dem oben angegebenen Sinne, als die dreigegliederte christliche Kirche, so ist das Nächste, daß, nach der Lehre der Kirche, ein bestimmtes Verhältniß der drei genannten Theile, eine gegenseitige Einwirkung derselben auf

einander bestehe. Die Seligen im Himmel werden von den übrigen Gläubigen verehrt und angerufen, und diese durch die Fürbitte jener unterstützt. Die gleiche Unterstützung wird den Seelen im Fegfeuer auch durch die auf Erden lebenden Gläubigen zu Theil, sowie auch diese letztern selbst für einander gegenseitig bitten und wirken (s. den Art. Fürbitte und Fegfeuer). Erst mit dieser nähern Bestimmung ist der Begriff der Communio Sanctorum vollständig; es besteht demnach diese darin, daß sämmtliche Mitglieder der Kirche sich genau so zu einander verhalten, wie die einzelnen Glieder eines organischen lebendigen Körpers. Dieß ist die Begriffsbestimmung des Apostels Paulus, indem derselbe die Kirche Leib Christi nennt und die einzelnen Gläubigen ausdrücklich mit den Gliedern des menschlichen Leibes vergleicht (1 Cor. 12, 27. Ephes. 1, 23.). — Hier haben wir es nur mit den vorzugsweise so genannten Heiligen, mit den Seligen im Himmel, und unserm Verhalten gegen dieselben zu thun. — Das Concilium von Trient empfiehlt (Sess. XXV) die Verehrung der Heiligen als Solcher, die mit Christo herrschen (cum Christo regnantes), die Anrufung derselben als Solcher, die für uns bitten (orationes suas pro hominibus Deo offerentes), sowie die Verehrung ihrer Bilder und Reliquien, d. h., nach der ausdrücklichen Erklärung des Concils, der Heiligen in deren Reliquien und Bildern. Hiemit hat das Concil, wie es auch selbst bemerkt (Mandat s. synodus . . . . ut juxta catholicae et apost. Ecclesiae usum a primaevis christianae religionis temporibus receptum etc.), nur festgehalten, was in der katholischen Kirche von Anfang an bestanden hat. In Betreff der Bilder und Reliquien vergleiche diese Artikel; in Betreff der Anrufung der Heiligen den Art. Fürbitte. Was die Verehrung, Veneratio, der Heiligen betrifft, so ist die ganze hieher gehörige Geschichte, worauf die Tridentinische Lehre sich zu stützen hat, weiter Nichts, als die nach und nach vor sich gehende Befestigung der Ausdrücke zur genauen Bezeichnung des Begriffes. Der Begriff selbst ist immer derselbe gewesen. Die Heiligen werden nicht wie Gott verehrt, nicht angebetet, aber mehr verehrt, als irgend ein auf Erden lebender Mensch. Dieß ist der Begriff, und diese Verehrung ist zu allen Zeiten und an allen Orten die Heiligenverehrung gewesen; und es hat sich nur darum gehandelt, den rechten Ausdruck dafür zu finden. Es ist klar, daß dieß nicht leicht gewesen oder vielmehr, daß es nothwendig längerer Zeit bedurfte, bis allgemeine Uebereinstimmung herrschte; denn es ist im Grunde bloßes Uebereinkommen, von den unterschiedenen Ausdrücken, welche Verehrung bezeichnen, je einen ausschließlich für eine der unterschiedenen Verehrungsarten zu gebrauchen. Nach und nach haben sich vorzüglich die Ausdrücke *δουλεία*, veneratio, Verehrung für die Verehrung der Heiligen festgestellt im Gegensatze zu *λατρεία*, adoratio, Anbetung, welch' letztere zur Bezeichnung der Verehrung Gottes gebraucht werden (s. Cultus latriae), und im Gegensatze gegen die mannigfaltigen Ausdrücke, womit man die Verehrung bezeichnet, welche irdischen Menschen erwiesen wird. — Wie die übrigen Theile der katholischen Dogmatik, so hat auch die Lehre von den Heiligen Anfechtungen erlitten, und zwar nicht nur durch erklärte Nichtchristen, sondern auch, ja vorzugsweise durch Solche, die das Evangelium gereinigt oder wieder hergestellt zu haben meinen. Auf die gemeinen, freilich nicht nur auf dem Markte, sondern auch in Schulen und gelehrten Büchern vorgetragenen Beschuldigungen, der Heiligendienst sei Götzendienst, entziehe Gott die Ehre, renovire den Homerischen Olymp u. dgl., als ob es irgend einem Katholiken einfiele oder je eingefallen wäre, irgend einem Heiligen göttliche Ehre zu erweisen, von irgend einem andere Hilfe zu erwarten und zu erbitten, als die Unterstützung durch Fürbitte 2c. — auf diese gemeinen Beschuldigungen ist nicht zu antworten; denn der Angriff auf eine Lehre verdient nur dann Berücksichtigung und Zurückweisung, wenn er auf die wirkliche, unverfälschte Lehre gemacht ist. Es mag sein, daß die Verehrung und Anrufung der Heiligen manchmal eine anstößige Gestalt angenommen habe oder

annehme. Allein dafür ist die Kirche nicht verantwortlich, noch wird dadurch die Wahrheit der Kirchenlehre getrübt. Dagegen machen sich Diejenigen der Ungerechtigkeit und Fälschung schuldig, welche derartige vereinzelte Erscheinungen beurtheilen, während sie die Kirchenlehre zu beurtheilen vorgeben. Aber auch die unverfälschte Lehre von den Heiligen ist angegriffen und als falsch bezeichnet worden. Es mußte dieß von Seite der Protestanten geschehen. Wenn, wie die Protestanten lehren, die Rechtfertigung nicht in wirklichem Gerechtmachen, sondern in einem declaratorischen Act besteht und folglich die Menschen selbst Nichts zu thun, sondern nur zu glauben haben, Gott habe sie für gerecht erklärt; wenn, in weiterer Folge, das Erlösungswerk nicht dadurch bedingt ist, daß die Menschen geistig von Christo als geistigem Stammvater ebenso abstammen, wie leiblich von Adam als leiblichem Stammvater; wenn also nicht ein christliches Geschlecht, somit nicht eine Kirche existirt, indem Keiner des Andern bedarf, um an das Dasein jenes declaratorischen Actes zu glauben: dann gibt es keine Gemeinschaft der Heiligen, dann kein gegenseitiges Wirken der Gläubigen für einander, keine Fürbitte irgend welcher Art, dann keine Verehrung der Seligen; denn wer nur vermöge eines declaratorischen Actes gerecht ist, also gerecht sein muß, ob er wolle oder nicht wolle, verdient keine Verehrung; dann ist die ganze katholische Anschauung von den Heiligen verwerflich; die Communio Sanctorum des apostolischen Symbolums reducirt sich auf ein freundschaftliches und ehrendes Andenken, welches man wie den Lebenden so auch Verstorbenen widmet. Allein jene protestantische Meinung von Rechtfertigung und Erlösung ist in allen Theilen falsch, eine gänzlich irrige Meinung, wie in den Art. Kirche, Rechtfertigung, Gebet, Fürbitte, Erlösung u. a. zu ersehen ist. Ist Christus wirklich, wie in der hl. Schrift so deutlich gesagt ist (Röm. 5, 14 f. 1 Cor. 15, 45.), der zweite Adam, so daß die an ihn glaubenden und von ihm erlösten Menschen ein Geschlecht eben so bilden, wie die von Adam abstammenden, dann gibt es eine Gemeinschaft der Heiligen als Gemeinschaft in einander greifender und für einander seiender Glieder eines organischen lebendigen Körpers; und besteht die Rechtfertigung darin, daß wir wirklich gerecht und heilig werden, also selbst betheiligt und thätig dabei sind, dann ist jeder Mensch nach dem Erfolge zu achten oder zu mißachten, nicht als ob Einer aus sich selbst Etwas vermocht und gewirkt hätte, aber deßhalb, weil zu der Gnade Gottes des Menschen eigenes Wirken kommen mußte; und damit haben wir dann genau unsere Lehre von den Heiligen in allen Theilen. — Das practische Moment, dieß nämlich, daß die Heiligen von uns nicht verehrt und angerufen sein können, ohne uns zugleich als Vorbilder des Glaubens und der Tugend vorzuschweben, soll nur angedeutet sein, wobei man jedoch die Bemerkung nicht unterdrücken kann, es hätte schon die Berücksichtigung dieses practischen Momentes allein die Thorheit verhindern sollen, welche in der Klage liegt, daß in so vielen Officien (Brevier und Messe) der Heiligen gedacht wird, oder, wie man sich ausdrückte, daß mehr Messen de Sanctis als de ea gelesen werden. — Dagegen muß auf einige specielle Fragen etwas näher eingegangen werden. Die erste und wichtigste lautet: Wer ist vollkommen heilig und sofort selig? Woher nimmt die Kirche das Recht, unter den unzähligen Christen, die gestorben sind, etliche Tausende, d. h. einige Wenige als Beseligte zu betrachten, als Heilige zu verehren? Woher das Recht, einzelne bestimmte Menschen als Vollendete, als Heilige zu erklären, andere nicht? Hierauf diene kurz zur Antwort, die Anerkennung einiger weniger Verstorbener als Heiliger habe nicht den Sinn, daß nicht andere gleichfalls vollendet, heilig, selig seien. Man anerkennt einzelne bestimmte Menschen nach dem Hingang in das andere Leben als Heilige (Selige), weil man von ihrer vollendeten Heiligkeit und Verbindung mit Gott auf's Gewisseste überzeugt ist; Andern gegenüber drückt man, obgleich deren Heiligkeit nicht bezweifelnd, jene Anerkennung nicht aus, weil man genannte Ge-

wißheit der Ueberzeugung nicht besitzt. Von Anfang an haben die Gläubigen Solche ihrer verstorbenen Brüder als Heilige verehrt, deren Leben als heiliges Leben, geweiht dem Dienste Gottes und der Tugend, offenkundig gewesen war, die sich im Leben und Sterben zweifellos als Erlöste Jesu Christi erwiesen hatten. So die Apostel, Martyrer, Bekenner, Jungfrauen um Christi willen ꝛc. Es leuchtet ein, die Zahl der als heilig Verehrten habe bald dermaßen wachsen müssen, daß es unmöglich gewesen, auch nur die Namen aller Einzelnen zu wissen, weßhalb in Bälde die allgemeine Verehrung sich vorzugsweise Solchen zuwandte, deren Leben und Sterben in weitern Kreisen oder überall bekannt geworden war, wie Ignatius, Polycarpus, Perpetua ꝛc. — unbeschadet der an den einzelnen Orten geübten Verehrung anderer, nicht überall bekannter Heiliger. Ebenso leuchtet ein, es können, wenn so, wie von Anfang an, dem Volke ohne Weiteres überlassen ist, diesen oder jenen Verstorbenen als Heiligen zu verehren, Täuschungen vorkommen. Selbst Wunder, durch welche Gott die Heiligkeit seiner ausgezeichneten Diener bezeugt, sind nicht ohne Weiteres genügende Beweise, weil wir nicht immer, ja überhaupt nicht leicht im Stande sind, scheinbare, nicht wirkliche Wunder von wirklichen zu unterscheiden. Darum war es nöthig, daß die Kirche als solche die Sache in die Hände nehme, daß in jedem vorkommenden Falle der Vorsteher der gesammten Kirche die Heiligkeit Derer beurtheile, um deren Veneration es sich handelte. Wie bekannt, ist der hl. Ulrich von Augsburg der Erste, dessen Heiligkeit auf diese Weise constatirt wurde. Die hieher gehörige sehr strenge Prüfung nennt man Canonisationsproceß, die darauf folgende Erklärung, daß die geglaubte Heiligkeit wirklich vorhanden sei, Canonisation, d. h. Eintragung des betreffenden Menschen in das Verzeichniß der Heiligen. (Vgl. die Art. Beatification und Canonisation.). Hiemit ist auf die oben aufgeworfenen Fragen Antwort gegeben und ohnehin von selbst die sinnlose Beschuldigung beleuchtet, daß in der katholischen Kirche der Papst Diese und Jene zu Heiligen mache. Gott macht heilig; Sache des Papstes ist nur, im Namen der Kirche zu beurtheilen, ob da oder dort vollendete Heiligkeit wirklich vorhanden sei; und nicht in Betreff Aller, sondern nur Einiger ist die Kirche im Stande, solche Heiligkeit unzweifelhaft zu erkennen. — Warum Letzteres? Sehr einfach deßhalb, weil bei einzelnen Menschen mehr als bei andern die vollendete Heiligkeit theils an sich sichtbar ist, theils durch Zeichen und Wunder bezeugt wird, welche Gott um ihretwillen, sei es am Grabe derselben, sei es auf ihre Fürbitte oder wie immer, wirkte. Dieß führt uns auf einen zweiten Punct, auf die Frage in Betreff der Gnadenbilder (s. d. A.), heiligen Orte, Wallfahrten an die Gräber von Heiligen ꝛc., denn all' dieß beruht auf dem Genannten, daß Gott um einzelner Heiligen willen besondere Zeichen wirkt und Gnaden erweist. Dieser Punct gehört unter die vorzugsweise anstößigen Theile unserer Lehre von den Heiligen. Woran man aber Anstoß nimmt, ist in der That nur das Außergewöhnliche, und wer Anstoß nimmt, sind Die, welche von Nichts als Gewöhnlichem wissen wollen. Um aber nicht in nutz- und endlose Streitfragen zu gerathen, sei nur die, wie man hofft, von Niemand anzufechtende Bemerkung gemacht, es handle sich bei jedem einzelnen vorkommenden Falle primo loco nicht um die Frage nach der Möglichkeit, nach Zweck, Absicht ꝛc., sondern um die Frage nach der Wirklichkeit. Sind die angegebenen Thatsachen wirklich? Muß diese Frage verneint werden, so ist von selbst jede weitere abgeschnitten und jeder Streit entfernt. Muß sie aber bejaht werden — und das hat sich nicht durch abstract speculative, sondern durch historisch empirische Untersuchung zu ergeben — dann folgt erst jene andere Frage, deren Erörterung dann allerdings in die Weite und Breite geführt werden mag. Dieser Bemerkung muß die zweite beigefügt werden, daß jede von der Kirche als wirklich bezeugte Thatsache als solche anerkannt werden muß; denn die Kirche, abgesehen von ihrer Infallibilität, prüft,

wie der Artikel Beatification zeigt, außerordentlich genau, ehe sie eine Erklärung abgibt; und daß nur Solche als Heilige zu verehren sind, welche von der Kirche dafür erklärt worden. — Nunmehr übrigt uns drittens nur noch ein Wort zu sagen darüber, daß wir den Heiligen auch unsere Sünden bekennen — in der offenen Schuld, dem Confiteor (s. d. A.). Man kann leicht mit der Verehrung und Anrufung der Heiligen einverstanden sein, dagegen aber noch zuletzt an diesem Sündenbekenntniß Anstoß nehmen. In Wahrheit aber ist, recht betrachtet und verstanden, Nichts weniger anstößig, als dieses. Wir bekennen unsere Sünden vor Gott (Deo), vor allen Heiligen (omnibus sanctis) und vor unsern Brüdern auf Erden (vobis fratres), d. h. vor Gott und seiner heil. Kirche. Das ist Alles. Daran kann man vernünftiger Weise nichts Anstößiges finden. Daß solches Sündenbekenntniß practisch sehr förderlich sei, leuchtet ohnehin von selbst ein. Wir können kaum, wenn wir nicht gedankenlos sind, unsere Sünden vor den Heiligen bekennen, ohne bestrebt zu sein, die Fehler abzulegen, die den Tugenden der Heiligen entgegengesetzt sind, und diese Tugenden selber zu erwerben. Vergl. hierzu den Art. Allerheiligenfest. [Mattes.]

Heilige Handlung, s. Handlung, heilige.

Heilige Sache, s. Geistliche Sache.

Heiligenanrufung, s. Heilige.

Heiligenbilder, s. Bilder und Gnadenbilder.

Heiligenschein. In der Regel finden wir bei allen Heiligenbildern ein über dem Haupt in der Form eines lichtglänzenden Ringes angebrachtes Attribut, das in der Kunst und im Leben als Heiligenschein (nimbus, gloria) bezeichnet wird. Weil ein ähnliches Symbol auch in der antiken, sowohl römischen und griechischen, als auch ägyptischen und indischen Kunstgeschichte vorkommt, so hat man der Ansicht beigepflichtet, daß dasselbe ebendaher in die christliche Kunst herübergenommen worden sei (Augusti, Dkw. XII. S. 184). Die Geschichte der christlichen Kunst dagegen weist vielmehr darauf hin, daß die Quelle dieses Attributes innerhalb der christlichen Ideen und des christlichen Lebens selbst zu finden ist. Die Grundlage zu der jetzt gebräuchlichen Form scheint die Krone oder der Kranz gewesen zu sein, deren in den neutestamentlichen Büchern mehrfache Erwähnung geschieht (2 Tim. 4, 8. 1 Petri 5, 4. Jac. 1, 12. Apoc. 4, 4.). Nun sind aber höchst wahrscheinlich die ersten Gemälde in den Kirchen zur Verherrlichung des Martyrthums aufgenommen worden, wobei neben dem Palmzweig auch die Krone oder ein Lorbeerkranz als Symbol des errungenen Sieges über Welt und Tod angewendet wurden. Nach und nach gab man dieß Attribut auch den Bildern der Bekenner, und seit dem achten und neunten Jahrhundert aller Heiligen. In diesem geschichtlichen Ursprung liegt zugleich die eine der symbolischen Bedeutungen des Heiligenscheines deutlich vor uns. — Eine andere Symbolik liegt in der runden Form, die bald Sinnbild der Vollendung (cf. Catech. Rom. P. II. c. VII. qu. 14.), bald der Ewigkeit ist, und hier den Prototypen der Bilder ihre wesentliche oder im Leben errungene Vollkommenheit oder eine höhere, ewige Bedeutung zuerkannt wissen will. In beiderlei Beziehung finden wir den Nimbus bei Bildern von Gott, Christus, Maria, den Engeln, Heiligen; in letzterer allein auch über den Häuptern der Mitglieder der Regentenfamilien, Päpste u. s. w., über den vier Gestalten, welche als Insignien der hl. Evangelisten bekannt sind (s. Evangelistenbilder), über dem doppelten Reichsadler u. s. w. — Hiemit hängt die dritte Bedeutung des Heiligenscheins zusammen, die im lateinischen „gloria" ausgedrückt ist; er ist das Sinnbild der Verklärung im Lichte der ewigen Herrlichkeit. Die Verklärung Christi auf Tabor, Stellen der hl. Schrift über das Glänzen der Auserwählten im Himmel, die Erfahrungen bei Extasen heiliger Männer und Frauen bilden wohl hiefür die erste Quelle. Darum erscheint der Heiligenschein zuweilen auch als lichter Raum um das Haupt oder die ganze Person des

Urbildes und weist auf die in Christo zu himmlischer Herrlichkeit verklärte Menschheit hin. — Der Nimbus bei Gott dem Vater erscheint oft in der bekannten Form des Dreiecks, wie denn überhaupt die Zahl Drei das Göttliche symbolisirt; oft aber auch wie bei Christus in drei Lichtstrahlen, die, vom Haupte ausgehend, sich entweder in einem Lichtkreise verlieren oder in viele Spitzen auslaufen. Neben mehreren andern symbolischen Bedeutungen sieht man hierin einen Hinweis auf die drei Spitzen des Kreuzes (radii, caput radiatum.). Bei der hl. Jungfrau hat der Nimbus, wenn sie nicht ganz in einem Strahlenglanze steht, gewöhnlich die Gestalt eines Diadems, einer Strahlenkrone, oder eines Ringes, Reifes, der mit zwölf Sternen geschmückt ist als Sinnbildern eben so vieler Freuden der himmlischen Königin. Bei den Heiligen erscheint er in der Regel als eine Scheibe, ein Halbkreis, Halbmond u. s. w., daher *δίσκος*, *μηνίσκος*, lunula genannt. Der des hl. Johannes von Nepomuk ist ähnlich dem der seligsten Jungfrau mit fünf Sternen geziert, welche die fünf Buchstaben des Wortes „tacui" sinnbilden, das die nähere Bestimmtheit der Vollkommenheit des Heiligen und die Veranlassung seines Martertodes angibt und zugleich auf die wunderbare Entdeckung seines hl. Leichnams anspielt. In den teutschen Malerschulen ist der Heiligenschein meist als Goldgrund gemacht, so daß das Haupt damit umhüllt erscheint; auch von Silber, von grüner, rother, gelber Farbe findet er sich in ihnen mit entsprechender Symbolik. Die bloß selig gesprochenen Vollendeten erhalten in der Regel keinen Nimbus, um sie von den Canonisirten auch in der Kunst zu unterscheiden. [Kollmann.]

Heiligenstock, s. Feldkreuze.

Heiligenverehrung, s. Heilige.

Heiligkeit Gottes, s. Gott.

Heiligkeit der Kirche, s. Kirche.

Heiligkeit, ursprüngliche, des Menschen, s. Gerechtigkeit, ursprüngliche.

Heiligkeit, Titel des Papstes, s. Papst.

Heiligsprechung, s. Canonisation.

Heiligung, s. Rechtfertigung.

Heilkunst bei den Hebräern, s. Arzneikunst bei den Juden.

Heilsordnung (oeconomia salutis) nennt man alle Veranstaltungen, welche Gott zum Heile der Menschen getroffen hat, und welche sich in der Erlösung concentriren. Siehe den Art. Erlösung.

Heimathlose, deren kirchliche Verhältnisse. Pfarrangehöriger oder Mitglied einer bestimmten Pfarrei (parochianus) wird ein Gläubiger regelmäßig durch das wirkliche oder Quasi-Domicil, welches er in jenem Kirchspiel hat (s. Domicil). Gibt Jemand sein bisheriges Domicil auf, ohne ein neues aufzuschlagen, so heißt er nach der Rechtssprache „Vagabundus", d. i. einer, der kein bestimmtes Domicil, keine Heimath hat, — ein Heimathloser. Ueber Heimathlose kann daher ordentlicher Weise keinem bestimmten Pfarrer die geistliche Jurisdiction zukommen. Da jedoch solche, wenn sie einmal Glieder der Kirche sind, auch der kirchlichen Gerichtsbarkeit unterliegen, so ist wenigstens jure extraordinario der Pfarrer jenes Kirchensprengels, in welchem sich der Heimathlose eben aufhält, — aber auch nur er, oder der von ihm delegirte Priester — zur Ausrichtung der gemeinen seelsorglichen Functionen für ihn berechtiget. Nur wird den Seelsorgern bezüglich der Trauung solcher Personen und des der Eheschließung vorausgehenden kirchlichen Aufgebotes theils schon durch die eigenthümliche Natur dieses Verhältnisses, theils durch kirchliche und bürgerliche Vorschriften und Gesetze besondere Vorsicht geboten, um nämlich der hier weit näher liegenden Gefahr zu begegnen, einen Vagabunden zu trauen, der sich schon mit einer andern Person gültig versprochen, oder bereits wirklich verheirathet hat, oder auch mit einem son-

stigen ehetrennenden Hindernisse behaftet ist. Die Außerachtlassung dieser Vorsicht hat zwar, wenn die ebengenannten Befürchtungen in concreto unbegründet sind, nicht die Ungültigkeit der Ehe zur Folge, macht aber immerhin den Pfarrer strafbar. Wollen daher Heimathlose getraut werden, so fordert das Tridentinische Concil (Sess. XXIV. c. 7. De ref. matr.) den Pfarrer auf, die sorgfältigste Untersuchung über etwa obwaltende Ehehindernisse anzustellen, darüber dem Bischofe zu berichten und dessen Genehmigung einzuholen. Will aber eine heimathlose Person sich mit einer andern, die ihr bestimmtes Domicil hat, verehelichen, so muß unter denselben Cautelen die Proclamation des Eheverlöbnisses sowohl in der Pfarrei, in welcher erstere sich eben aufhält, als auch in der Pfarrkirche des domicilirenden Verlobten geschehen, die Trauung selbst aber vom Pfarrer des letztern vorgenommen, oder der parochus vagabundi von diesem ausdrücklich als Stellvertreter delegirt werden. Uebrigens haben die Landesgesetze fast überall besondere Bestimmungen über Aufgebot und Trauung nichtdomicilirter Brautpersonen erlassen. In Oestreich müssen Akatholiken, welche kein bestimmtes Domicil haben, in dem nächstgelegenen Bethause ihrer Glaubensgenossen und in der katholischen Pfarrkirche ihres derzeitigen Aufenthaltes aufgeboten werden (Hofdecr. v. 1. Aug. 1801; Bgl. Ges.-B. § 71). In Preußen hat das Aufgebot einer Person, die das Domicil ihrer Eltern verlassen hat, ohne ein anderes gewählt zu haben, in der Parochie, zu der ihre Eltern gehören, vor sich zu gehen (Allg. Land-R. Th. II. Tit. 11. § 262). In Bayern darf überhaupt ohne beigebrachte Heirathslicenz von Seite der zuständigen Policeibehörde keine Ehe kirchlich proclamirt und eingesegnet werden (Gesetz v. 1. Juli 1834. § 8. nr. 6). Dieß ist auch sonst überall, wo die Sponsalien vor den weltlichen Behörden geschlossen werden, gesetzlich. Das bisher Gesagte gilt von allen Heimathlosen ohne Unterschied, sie mögen sich ein Domicil nicht constituiren wollen, wie Zigeuner, wandernde Comödianten, Seiltänzer rc., oder, um sich erst ein solches zu suchen, zur Zeit noch unstätt sein, wie Landesverwiesene, Deserteurs, Flüchtige rc. Selbst solche, die sich den Ort ihres künftigen Aufenthaltes bereits gewählt, aber noch auf der Reise dahin begriffen sind, z. B. Auswanderer, müssen, ehe sie dort angelangt, noch als Heimathlose beurtheilt werden, da zur Begründung des Domicils die bloße Absicht nicht genügt, sondern auch factische Niederlassung erfordert wird. Bedürfen daher Auswanderer eines kirchlichen Jurisdictionsactes, so muß ihnen solcher von dem Ortsgeistlichen ihres zufälligen oder einstweiligen Aufenthaltes administrirt werden. Personen, die in größern Städten von einem Pfarrbezirke in den andern übersiedeln, werden an dem Ausziehtage erst dann dem alten Pfarrer entzogen und dem neuen zugehörig, wenn sie die neue Wohnung in der Absicht, in die verlassene nicht mehr zurückzukehren, betreten haben, es mögen übrigens deren Habseligkeiten erst zum Theil oder ganz transferirt sein. Im Zweifel, ob Jemand gegebenen Falles als vagabundus zu betrachten sei, kann weder pro noch contra vermuthet werden; die Beurtheilung hängt von den jedesmaligen Umständen ab, da die Veränderung eines Domicils eine Thatsache ist, und Thatsachen nicht vermuthet werden. [Permaneder.]

Heimburg, s. Gregor von Heimburg.

Heimsuchung Maria's, Schwestern der, s. Chantal.

Wetzer, Heinrich Joseph, 1801-1853 / Wetzer, Heinrich Joseph, / Welte, Benedikt,

Kirchen-Lexikon oder Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften

Bd.: 4

Freiburg im Breisgau 1850